الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم
العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر
قسـم التاريــخ

الحركـة الصوفية في المغـرب الأوسـط خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين 14-15 الميلاديين

أطروحة دكتوراه العلوم في التاريخ الإسلامي الوسيط

(القسم الثاني)

إعداد الطالـب:

الطاهـر بونابـي

إشـراف:

الدكتور عبد العزيز فيلالي

السنـة الدراسيـة: 1429 - 1430هـ/ 2008- 2009م

المقدمـــة

أ- أهمية الموضوع وإشكاليته.

ب- الصعوبات.

ج- المنهجية.

د- عرض وتحليل لأهم مصادر البحث.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمــة

أ- أهمية الموضوع وإشكاليته

إن وحدة المجال الديني والفكري والثقافي للمغرب الإسلامي خلال القرنين 8 و9 الهجــريين/ 14 15 الميلاديين، قد فرضت تقاطع ملاحظات الباحثين المغاربة، حول قضايا دينية وفكرية وثقافيــة شتى من أبرزها ظاهرة التصوف التي تباينوا في الحكم عليها إلى فريقين لكل منهما منطلقاته وحججه، فبينما اعتبر الفريق الأول هذين القرنين مرحلة لذمور الفكر الصوفي وانحطاط طرقه الصوفية، ضمن حالة من الترهل الثقافي والفكري شملت المغرب الإسلامي برمته، مقتنعين في ذلك بــتلازم الــسياسة والفكر الصوفي قوة وضعفا وازدهارا وانحطاطا، واعتبارهم الطرق الصوفية سلوكا فيــه قليــل مــن الاتزان يفيض شططًا.(1)

عاكس الفريق الثاني الفريق الأول وأثبت في دراسات أكاديمية جادة أن هــذه المرحلــة مــن القرنيين 8 و9 الهجريين/14 و15 الميلاديين، كانت حبلى بالفكر الصوفي وبتنوع طقوســه وبأشــكال العمران الصوفي. وحججهم في ذلك كثيرة نذكر منها على سبيل الاستدلال: حجم المدونات الــصوفية التي كتبها الصوفية المغاربة وتموقعهم ضمن مسلسلات أسانيد المعرفــة الدينيــة وطقــوس الطريقــة واقتحامهم حقل الإصلاح الديني والاجتماعي بمصنفات في إصلاح المنظومة الصوفية، وفــي إعــادة صياغة فكرها ضمن المدرسة المالكية الأشعرية وطابعها الأصولي المقاصدي، والمحافظة على خــط التلازم بين الشريعة والحقيقة ضــمن التيــارات الــصوفية الــسنية والعرفانيــة الــسنية وطقــوس الطريقة، فضلا على النسيج الاجتماعي المؤطر لهذه الظاهرة والذي كان من جميع شــرائح المجتمــع الحضري والقبلي، لم يشهد المغرب الإسلامي حجمًا مماثلاً له من حيث عدد الأطر والأتباع.

ورغم أن أطاريح هذا الفريق قد أفحمت الفريق القائل بالذمور والانحطاط، وكــشفت أهــداف وأساليب المدرسة الكولونيالية في القرن 19م في التعامل مع ظاهرة التصوف المغربية، إلا أن هؤلاء لم يعتنوا برصد الحركة الصوفية الخاصة بالمغرب الأوسط ضمن أعمالهم، وكل ما ورد بشأنها جــاء

---

(1) من هذه الدراسات المغربية:

- ابن تاويت الطنجي: الوافي بالأدب العربي في المغرب الأقــصى، جــزءان، ط1، دار الثقافــة، الــدار البيــضاء، المغرب، 1981.

- عبد الله الجراري: الصوفية وحركاتهم في الإسلام، مجلة البحث العلمي، يصدرها المعهد الجامعي للبحث العلمــي، جامعة محمد الخامس، الرباط، السنة (13) العدد (26)، رجب ذوا الحجة 1396هــ/ يونيو ديسمبر 1976.

هزيلا كالطيف، حيث تم من خلالها تهميش النماذج الصوفية بمدن المغرب الأوسط التابعة للحكم الحفصي مثل صوفية بونة وبجاية وقسنطينة في الدراسات الحفصية، وكذلك الأمر بالنسبة لرجال التصوف في المنطقة الشمالية الغربية في فترات الغزو المريني، ضمن الدراسات المرينية، وحتى عند المقاربة بين النماذج الصوفية وتياراتها فإن المقاربات عادة ما تقع بين النموذجين الحفصي ونظيره المريني ويستثنى من ذلك النموذج الزياني بالمغرب الأوسط ونفس الانطباع نسجله في التعامل مع الرصيد الصوفي المكتوب، إذ لم يتم استغلاله كمادة في الدراسة أو تقييمه على المستوى الفكري(1).

---

(1) من بين هذه الدراسات الأكاديمية الجادة:

- محمد مفتاح: التيار الصوفي والمجتمع في الأندلس والمغرب أثناء القرن 8هـ/ 14م، أسس وكيان، جزءان، أطروحة دكتوراه الدولة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1980-1981.

- عبد اللطيف الشاذلي: المجتمع المغربي في القرنين 15 و16 الملايين من خلال الآداب الصوفية، أطروحة دكتوراه الدولة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1407هـ/1987 ؛ وكذلك كتابه: التصوف والمجتمع، منشورات جامعة الحسن الثاني سلا، المغرب، 1989.

- محمد فتحة: النوازل الفقهية والمجتمع، أبحاث في تاريخ الغرب الإسلامي من القرن 6 إلى 9هـ /12-15م، منشورات كلية الآداب والعوم الإنسانية، سلسلة الأطروحات والرسائل، جامعة الحسن الثاني، عين الشق المغرب، 1999

- محمد حسن: المدينة والبادية بإفريقيا في العهد الحفصي، جزءان، منشورات كلية العلوم الإنسانية، تونس، 1999.

- نللي سلامة العامري: الولاية والمجتمع (مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي بإفريقية في العهد الحفصي)، منشورات كلية الآداب، جامعة منوبة، تونس، 2001.

- حسن الشاهدي: الأدب الصوفي بالمغرب في القرن التاسع الهجري، موضوعاته وخصائصه، 3 أجزاء، أطروحة دكتوراه الدولة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1421-1422هـ/2000-2001م.

- إبراهيم حركات: المدخل إلى تاريخ العلوم بالمغرب المسلم، حتى القرن 9هـ/15م (خاص بالتصوف)، ج3، ط1، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 2000.

- لطفي عيسى: مغرب المتصوفة الانعكاسات السياسية والحراك الاجتماعي، من القرن 10م إلى 17م، كلية الأدب والعلوم الإنسانية، تونس، 2005.

من الدراسات المسجلة للبحث في هذا المضمار:

- أحمد بوزيدي: الفقهاء والشرفاء والمتصوفة في المجتمع والحياة السياسية بالمغرب والأندلس من منتصف القرن 7-9هـ/12-15م، كلية الآداب، فاس ظهر المهراز 1983.

- أنيس الحسيسن: الفكر الصوفي في المغرب والأندلس في القرن 9هـ/15م، كلية الآداب، جامعة عبد الملك السعدي مارتيل، تيطوان، 2002.

ولم يكن ذلك خاصًا بالدراسات الحفصية والمرينية فحسب، بل شمل كذلك الدراسات الموحدية في التصوف(1)، وكأن المغرب الأوسط بفضائه الواسع وجغرافيته في توسط المغرب الإسلامي، ووزنه الثقافي الفكري والعلمي الثقيل كان يعيش الفراغ.

فهل أن هذه الطروحات مؤسسة وواعية لأبعاد هذه المنهجية على أكثر من مستوى، خصوصًا في تغييب الظاهرة الصوفية للمغرب الأوسط كجزء لا يتجزأ من الظاهرة الثقافية والفكرية للمغرب الإسلامي لما لها من الامتداد والتأثير العميقين ما لا يمكن حجبه تحت أي ذريعة من الذرائع الممنهجة؟ أم أن لذلك علاقة بالانطباع الذي تركته المدرسة الكولونيالية الفرنسية على ظاهرة التصوف بالمغرب الأوسط؟

لقد كان من اهتمامات المدرسة الكولونيالية الفرنسية في الجزائر خلال القرن 19م والنصف الأول من القرن 20، العمل على فهم ظاهرة المرابطين في سياق بحثها عن الآليات الكفيلة لإخضاع المقاومة الوطنية المسلحة التي كان أغلب قادتها من شيوخ طرق المرابطين، ولذلك سعى الإثنوغرافيون والأنثروبولوجيون والسيوسيولوجيون والمؤرخون الفرنسيون إلى البحث عن جذور

---

(1) من هذه الأعمال:

- عبد العزيز لحمنات: التصوف المغربي في القرن السادس، دكتوراه دولة، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1988-1990.

- عبد السلام الغرميني: المدرسة الصوفية في القرن 6هـ/12م، جزءان، أطروحة دكتوراه دولة، كلية الآداب، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، 1991- 1992.

- نور الهدى الشريف الكتاني: الأدب الصوفي في المغرب والأندلس في عصر الموحدين، دكتوراه دولة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 2000-2001.

- نور الهدى أزطيط: المناقب الصوفية (نموذج مناقب الصوفي أبي يعزي مقاربة تحليلية ظاهرية)، أطروحة دكتوراه دولة، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2000-2001.

- محمد المغراوي: العلماء والصلحاء والسلطة بالمغرب والأندلس عصر الموحدين، دكتوراه دولة، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، 2001-2002.

- محمد الشريف: التصوف والسلطة بالمغرب الموحدي، ط1، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، الرباط، 2004.

- أحمد الشتيوي: مظاهر الحضارة من خلال رحلات المغاربة والأندلسيين وثقافتهم بين القرنيين 6-13هـ/12-18م، دكتوراه دولة، كلية الآداب، جامعة تونس، 1988.

- عبد الرحيم علمي: الحركة الصوفية في المغرب والأندلس خلال القرن 8هـ/14م، مجلة المعرفة، العدد (396)، السنة (35)، سبتمبر، 1996، وزارة الثقافة، المغرب.

ظاهرة المرابطين وامتداداتها الدينية والفكرية التي انبثقت منها في العصر الوسيط(1)، لكن افتقارهم إلى المعارف القبلية عن ظاهرة التصوف وتاريخيته، والأطوار المذهبية والعقدية والفلسفية التي ترفل فيها، ومجمل عمليات التعديل والتكييف الفكري والتربوي والمنهجي والتنظيمي التي طرأت عليه في القرنين 8 و9 الهجريين/14 و15 الميلاديين، جعل إدراكهم للظاهرة في بعدها التاريخي غير موفق خصوصًا وأن عملهم ارتكز بالأساس على الملاحظات الاثنوغرافية الصرفة التي عاينوها من معايشتهم لظاهرة المرابطين، وبالتالي سحبوها على ظاهرة الحركة الصوفية في القرنين 8 و9 الهجريين/ 14 و15 الميلاديين على أكثر من مستوى.

فعلى مستوى المصطلح والمضمون سحبوا لفظ المرابط الذي عاينوه خلال القرن 19م والنصف الأول من القرن 20 على الفعاليات الصوفية لظاهرة التصوف في القرنين 8 و9 الهجريين كالفقهاء الصوفية والعلماء الصوفية والقضاة الصوفية والمرابطين السنة وشيوخ الطرق الصوفية، واستخدموا مصطلحات الأولياء والصلحاء أيضا للدلالة على هذه الفعاليات ولم يفرقوا بين الطريقة الصوفية وطريقة المرابطين، بل صبوا عليها طقوس الخرافات التي عاينوها في تجربة طرق المرابطين، ناهيك على محاولاتهم في تفسير المنظومات الصوفية، حيث جاءت في صورة جزئية ضيقة غايتها تأكيد طابع القدرية الماحقة للإرادة والمضادة لكل تبصر والمقعدة عن النشاط في سلوك صوفية القرنيين 8 و9 الهجريين/14 و15 الميلاديين.(2)

وفي مسعاهم لتحقيق وظيفة فك الارتباط بين التصوف والمنظومة الإسلامية كرسوا نظرية استمرار بقايا الديانة الوثنية في سلوك الإنسان البربري من خلال طبيعته التقديسية للقبور والأضرحة

---

(1) حول مضمون أهداف المدرسة الكولونيالية . انظر دراسة:

- Bel Alfred: La Religion musulmane en Berbèrie, Equsse d'histoire et Sociologie religieuses, T1, 2, 3 librairie orientaliste Paul Genthner, Paris, 1938.

(2) حول هذا المستوى. انظر دراسات:

- Rinn Louis: Marabouts Et Khauan, étude sur l'islam en Algérie, libraire de l'académie Alger, 1884.

- Octove d'épont et xovier coppolon: les confréries religieuses musulman, libraire éditeur, Alger, 1897.

إدوارد دونوفو: الإخوان (دراسة إثنولوجية حول الجماعات الدينية عند مسلمي الجزائر)، ترجمة وتحقيق كمال فيلالي شركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، 2003.

ألفريد بيل: الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987.

وفي ميله إلى جعـل وسطاء بين الخالق والمخلوقين، ومـن هنا حـصروا دور الـصوفي ومهمتـه داخـل مجتمعه في تنظيم الغيب.

كما يظهر ميلهم الواضح إلى نفي كل صفة إبداعية في منظومة الصوفي بحجة أن صوفية هذه المرحلة لم يعودوا ينتمون إلى الأوساط المتعلمة، وبالتالي اختفاء أصحاب المنظومات الصوفية وسيادة نمط الصوفي والمرابط الأمي، وفيما يتعلق بمسألة تنميط تيارات الحركة وتنظيماتها، فقد خضع أيـضًا إلى التمايز بين القبيلة والمدينة وتأثير الثقافة الدينية والاجتماعية والاقتـصادية فـي صـنع الظـاهرة الصوفية، فاعتبروا الشرفاء والصوفية يتخرجون من القبيلة، والعلماء والصلحاء من المدينة، في حـين أن مرحلة القرنيين الثامن والتاسع الهجريين/ 14 و15 الميلاديين هي مرحلة لتداخل أنماط المعيشة بين البيئتين، فنعثر بالمدينة على النمطين الحضري والبدوي في آن واحد، مما يخضع هذا التنمـيط إلـى إعادة النظر في هيكله.

فضلا على أحكامهم بخصوص ربط التصوف بالعرق البربري وتفسير ذلك بخصوصية العقلية البربرية التي لا تقبل النقاش المجرد، وفي آن واحد استبعاد الظـاهرة مـن وسـط القبائـل العربيـة -الهلالية- ووضعها في شرنقة الحرابة دون تتبع الارتباط الوثيق بين ظاهرة استقرار هـذه القبائـل وانبثاث التصوف فيها.(1)

وإذا كان هذا موقف المدرسة الكولونيالية، فإن الرؤيا الشاملة لمدرسة الاستشراق قد اعتبـرت التصوف الطرقي عاملا انتزع من العلماء والفقهاء وسيلة المحافظة على وحدة الجماعة الإسلامية وزج

---

(1) حول مجمل أفكار المدرسة الكولونيالية الفرنسية . انظر:

- Bel Alfred: Caractère Et Développement de L'islam en Berbérine et plus spécialement en Algérie "dans histoire et historiens de l'Algérie", 1830-1930, Alger .

روبير برونشفيك: تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13 إلى نهاية القرن 15، جـزءان، ترجمـة حمـادي الساحلي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988.

- Jaques Berque: - L'intérieur du Magbreb XV, XIV siècles ed Gallimard, 1978.

- Edmand Doutté: magie et religion en Afrique du nord, Maisonneuve. P-Geuthner. S.A. Paris, 1984,

- Henri Bosset: Le Culte Des Grottes ou Maroc, Alger, Ancienne maison Bostide, jourdan jules carbonnel, 1920.

- Emile Dermenghem: Le Culte des Saints dans l'islam maghrébin Gallimard, Paris, 1954.

بالمجتمع في بؤرة الإقليمية الضيقة، وانحدر بالفكر الصوفي لدى المريدين إلى الأسفل، مما سمح لهم بإدراج عاداتهم وتقاليدهم في السلوك الطرقي.(1)

ورغم ذلك تبقى هذه الآراء عاملا مشجعًا على البحث وملفتة إلى الانتباه في جوانب القضايا الانثروبولوجية والسوسيولوجية والاقتصادية المتصلة بالتصوف.

وإذا كانت مساهمة كبار الباحثين الجزائريين في الموضوع قد سلطت الضوء على المعالم الكبرى في هذه الظاهرة الدينية وفتحت منافذ متعددة لمعالجة الجوانب المنسية في الموضوع.(2)

فإنّ هناك دراسات أخرى تناول أصحابها هذه الظاهرة من زوايا مختلفة فبينما ركز بعض الباحثين على دراسة مشاهير الصوفية ومنحاهم في التصوف(3)، وضع آخرون الحركة الصوفية في

---

(1) حول هذه الرؤيا الشاملة للمدرسة الاستشراقية . انظر

– شاخت وبوزورث: تراث الإسلام، ج2، ط2، ترجمة، حسين مؤنس، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 12، السنة، رمضان 1408هـ–مايو 1988.

(2) من بين هذه الأعمال:

– أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري (16–20م)، ج1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.

– عبد الحميد حاجيات: مساهمة المغرب العربي في ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، مجلة دراسات تاريخية العدد (7)، ربيع الأول 1402هـ، كانون الثاني يناير، 1982، نشر لجنة تاريخ العرب، جامعة دمشق.

– فيلالي عبد العزيز: تلمسان في العهد الزياني (دراسة سياسية، عمرانية، اجتماعية وثقافية)، أطروحة دكتوراه دولة، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، 1416–1995 ؛ وكذلك كتابه مدينة قسنطينة (تاريخ، معالم، حضارة)، دار الهدى للطباعة والنشر، ميلة، 2007.

(3) من هذه الدراسات:

– عبد الرزاق قسوم: عبد الرحمن الثعالبي والتصوف، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر. 1978.

– أسعيدان عليوان: محمد بن يوسف السنوسي: وشرحه لمختصره في المنطق، دراسة وتحقيق (ماجستير)، معهد الفلسفة، جامعة الجزائر، 1981–1987.

– عبد الحميد حاجيات: سيدي محمد بن عمر الهواري شخصيته وتصوفه مجلة الثقافة، السنة (15) العدد (88) وزارة الثقافة والسياحة، شوال ذو القعدة 1405هـ– يوليو أغسطس 1985.

– أحمد ساحي: أحمد بن إدريس الأيلولي ودور زواوة في التراث العربي، مجلة الدراسات التاريخية، العدد (7)، نشر معهد التاريخ، جامعة الجزائر، 1414هـ– 1993م.

– العيد مسعود: المرابطون والطرق الصوفية بالجزائر خلال العهد العثماني، مجلة سيرتا، السنة (6)، العدد (10)، معهد العلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة، رمضان 1405هـ أفريل 1988م =

شرنقة الأزمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وراهنوا عليها كأكبر عامل فعال في انتشار التصوف وتفعيل تياراته، مع أن ما يحصل خلال الأزمات هو تفعيل للفعل الاجتماعي بريادة المتصوفة، والذي اعتدناه ينشط في ظروف الأزمات، وليس ازدهارًا على مستوى بنية الحركة الصوفية أو صعودًا للفكر الصوفي، ثم أن ما كان يتولد عن الأزمة هو إفرازها لعناصر سلبية تتمثل في المشعوذين وأدعياء التصوف، وهي عناصر تقوم بدورها بمزاحمة الفعاليات الصوفية داخل البنى الاجتماعية الحضرية والقبلية، فضلا على عدم لجوء أصحاب هذه الأبحاث إلى استثارة النص الصوفي الكاشف لأطاريح صوفية القرنيين 8 و9 الهجريين/ 14 و15 الميلاديين وعدم التعمق في دلالاته النظرية والتجريدية، قد جعلهم يخطئون في تنميط الفعاليات الصوفية في الوسطين الحضري والقبلي، وفي ضبط طبيعة العلاقة بين الصوفية والفقهاء والصوفية والسلطة.(1)

ومن هذه الطروحات الصادرة عن هذه الدراسات ارتأيت فتح الموضوع للبحث بناءً على جملة من الاعتبارات هي:

أولاً: أن القرنين الثامن والتاسع الهجريين/ 14 و15 الميلاديين هما مرحلة تغيرت فيها بثية الحركة الصوفية عما كانت عليه منذ القرن الرابع الهجري/ 10م، بعد أن استقطب حقل التصوف الفعاليات الدينية بالقبيلة والمدينة، فقد انظم إليه من القبيلة أصناف من المرابطين وبالمدينة شمل

=- المهدي البوعبدلي: عبد الرحمن الأخضري وأطوار السلفية في الجزائر، مجلة الأصالة، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، السنة السابعة، صفر محرم، 1398هـ/ جانفي 1978م ؛ وكذلك مقاله، الحياة الفكرية ببجاية، على عهد الدولتين الحفصية والتركية، مجلة الأصالة، العدد 19، السنة 1394هـ/1974م، قسنطينة.

- ناصر الدين سعيدوني وآخرون: الجزائر في التاريخ (العهد العثماني)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.

- عبيد بوداود: ظاهرة التصوف في المغرب الأوسط ما بين القرنين السابع والتاسع الهجريين/ 13 و15 الميلاديين، في التاريخ السوسيوثقافي، ط1، دار الغرب الإسلامي للنشر والتوزيع. 2003.

(1) من بين هذه الأبحاث:

- صابرة خطيف: فقهاء تلمسان والسلطة الزيانية الجهاز الديني والتعليمي633-791هـ/1235-1388م، مذكرة ماجستير في التاريخ الإسلامي، قسم التاريخ، كلية الآداب العلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية. قسنطينة 1424-1425هـ/ 2003-2004م.

- أمال لدرع: الحركة الصوفية في بلاد المغرب الأوسط خلال العصر الزياني 633-962هـ/1236-1555م، مذكرة ماجستير في التاريخ الإسلامي، قسم التاريخ، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة 1426-1427هـ/2005-2006م.

- سهام دحماني: المرأة والتصوف في المغرب الإسلامي من القرن 6هـ إلى القرن 9هـ/12م-15م، مذكرة ماجستير في التاريخ الاجتماعي لدول المغرب العربي، كلية الآداب، قسم التاريخ، جامعة قسنطينة، 2006-2007.

كلاً من العلماء والفقهاء والقضاة والشرفاء وتسرب إلى البيوتات العريقة، التي أضحت الحقل الخصب للتصوف النسائي، وزاد من حجم هذه البنية، إفراز الوظيفة الطقوسية داخل الطريقة الصوفية لأشكال من المشيخة الصوفية وأصناف من المريدين والأتباع داخل جهاز الطريقة، مما جعل الظاهرة الصوفية تسقط بظلالها على المشهد الديني والاجتماعي والثقافي في هذه المرحلة.

ثانيًا: ارتكاز الحركة الصوفية في هذه المرحلة على الموروث الصوفي المستسقى من تجربة شيوخ الحركة الصوفية في القرنين 6 و7 الهجريين/ 14 و15 الميلاديين خصوصًا في قضايا: المجاهدات لتطهير القلب والتوفيق بين الحقيقة والشريعة والزهد في المواهب والعطايا الإلهية وإنارة العقل بأصول الدين والأفكار الشرعية وفي التوحيد ضمن فكرة المعرفة الرسمية لأسماء الله الحسنى المفضية إلى الإخلاص في سائر الأعمال الربوبية، بالإضافة إلى استمرار ارتدادات بعض القضايا الساخنة فيما يتعلق بمسألة وجوب الشيخ وعدم وجوبه وسنية إحياء علوم الدين للغزالي.

ثالثًا: أن اقتحام صنف العلماء والفقهاء والقضاة للتصوف في القرنين 8 و9 الهجريين سمح لهم بتوجيه مسار الفكر الصوفي وإخضاعه لطبيعة الواقع الثقافي والفكري السائد، وفق خطة عمل تمثلت في وضع شروح ومختصرات استهدفت تبسيط وشرح مدونات التصوف المشرقي والأندلسي، وإنجاز مدونات صوفية غزيرة في الفكر الصوفي وفي طقوس الطريقة عكست الوجه البارز في محصلة الحركة الصوفية على مستوى النص، مما أجاز لنا وصفها بمرحلة الكتابة الصوفية.

رابعًا: يعتبر القرن الثامن الهجري/ 14 الميلادي مرحلة حسمت فيها الاختيارات وضبطت فيها المعالم الكبرى للحركة الصوفية على يد صنف الفقهاء الصوفية والعلماء الصوفية ففي مدينة تلمسان تم على مستوى منظومة التصوف الفلسفي، إجراء عمليات جراحية وتحويله إلى تصوف عرفاني سني وتحصينه بآليات استشعار الحقيقة الإلهية المتآلفة من التوحيد والعبودية والربوبية وصولا إلى مرتبة الجمع والفرق على نهج الجنيدية، ومزج نظرية الاتصال بعالم الشهادة بواسطة التأمل العقلي للفارابي تـ339هـ/950م بتجربة تلقي الأنوار والفيض الإلهي على نهج ابن سيناء تـ428هـ/1998م في بوتقة التوفيق بين العلم والإيمان وفق فلسفة أبي الوليد بن رشد الحفيد تـ595هـ/1198م، أي إضافة علم الباطن إلى العلوم الشرعية والعلوم العقلية في قالب اصطلح عل تسميته بالرشدية الجديدة.

وفي مدينة بجاية حسم الفقهاء الصوفية أيضا اختيارهم في نهج التلازم بين الحقيقة والشريعة عبر الجمع بين فقه العبادات وفق المذهب المالكي وأسرار أحكامها، والتي تم تغذيتها بالجوانب

الروحية المغذية للقلب والعقل لتحقيق كمال الإنسان الأخلاقي، ومنه إدماج التصوف في المنظومة المالكية الأشعرية.

كما تم من قبل هؤلاء الفقهاء الصوفية أيضا دراسة وفرز أدبيات الطرق الصوفية واختيار ما يلائم المنطلقات العرفانية السنية والعقلانية الأصولية والمالكية الأشعرية لهاتين المدرستين –تلمسان وبجاية– ومراعاة ما تتطلبه الخصوصية الحضارية لجغرافيا انتشارها في نطاق الشمال حيث مجتمع المدينة المتحضر.

وفي هذا القرن كذلك وقع فصل منهجي في مفاهيم البنية المشكلة للحركة الصوفية أي بين مفهوم الولي والصوفي والصالح والمرابط، من قبل النخبة الكاتبة العالمة مثل: يحيى بن خلدون وأخيه عبد الرحمان وابن مرزوق الخطيب وأبي عبد الله محمد المقري وابن القنفذ القسنطيني، والإقرار في ضمن ذلك بجهاز الطريقة الصوفية ودوره في التربية والطقوس وإعالة الفقراء، ونفي المراتب الصوفية لعلاقتها بالفكر الشيعي الإسماعيلي، وفي الوقت ذاته معالجة كل القضايا المتعلقة بالتصوف وفق منظور مبدإ المحافظة على مصلحة الجماعة.

أما على المستوى القبلي فهو عصر اندماج القبائل الهلالية في المنظومة الدينية عبر بوابة التصوف بعد أن فشلت دول العصبيات البربرية من عهد الموحدين إلى حكم الزيانيين والحفصيين والمرينيين في ترويض هذه القبائل، وبالتالي لم يعد التصوف وقفًا على صنهاجة وزناتة كمادة أساسية للتصوف كما كان في العهد الصنهاجي والموحدي، بل اكتنف كذلك القبائل العربية وأضحى بحث القبائل عن الصوفي وإقراره في مضاربها، أحد أوجه البديل لتعويضها عن ضعف عصبيتها.

خامسًا: تعد هذه المرحلة على صعيد العمران الصوفي من أخصب مراحل تنوع مؤسسات العمران الصوفي وتعدد وظائفه، فقد صار تشييدها همًا شعبيًا ورسميًا، صاحبها جهاز مسير ومنظم خاضع لمركزية السلطة ومراقبتها.

سادسًا: انتفاء مظاهر الصراع في هذه المرحلة بين الصوفية والفقهاء والصوفية والسلطة بفعل تأثير الأطاريح التوفيقية التي قدمها صنف الفقهاء الصوفية وبالتالي تسليم فقهاء الفروع للصوفية في كثير من القضايا كاستحسان مجالس الذكر وجواز حدوث الكرامة ومجالس السماع وغيرها، وبخصوص صلة الصوفية بالسلطة فقد هيمن مبدأ المحافظة على مصلحة الجماعة في بقاء السلطان وطاعته على مجمل مظاهر العلاقة، مع تسجيل الصوفية لمواقفهم وقناعاتهم من السلطان، والتي هي ترجمة لأطاريحهم في الفكر الصوفي لا يمكن التنازل عليها أو تجاوزها.

سابعًا: استحواذ الصوفية في هذه المرحلة أيضًا علسى مقومات السيطرة في المجتمع نتيجة شيوع ظاهرة الاعتقاد في الصوفية والتبرك بهم من السلطان إلى السقاء وتوظيفهم لثنائية الفعل

الاجتماعي والحلول الغيبية في المحافظة على مركزهم الاجتماعي الذي جلب لهم احترام السلطان.

ثامنًا: تميز هذه المرحلة على مستوى المثاقفة الصوفية بتوسعها مع المغرب الأقصى وإفريقية يعكسها تأثير ابن البناء المراكشي وعبد الرحمان الهزميري وابن عباد الرندي في النخب الصوفية بالمغرب الأوسط، وانتقال الجماعات الصوفية المغربية نحو المغرب الأوسط خصوصًا إلى العباد بتلمسان، وتواصل شيوخ التصوف وتبادلهم للمعارف الصوفية واشتراكهم في طقوس الانتساب إلى الطريقة عبر مسلسلات السند في أخذ العهد ولباس الخرقة والمصافحة، فضلاً على الإجازات والمراسلات والمكاتبات السنية والتفاعل مع النوازل المطروحة خصوصًا المتعلقة مواضيعها بظاهرة المرابطين والطقوس ومؤسسات العمران الصوفي ما جعل وحدة المجال الثقافي والفكري للمغرب الإسلامي تتحقق في هذه المرحلة.

تاسعًا: لم يعد المغرب الأوسط في القرنين 8 و9 الهجريين/14 و15 الميلاديين مجرد جهاز مستقبل لثقافة الشرق الصوفية ولأفكار التصوف الأندلسي التجريدية كما كان من ذي قبل، بل لقد قدم صوفيته في هذه المرحلة إلى حقل التصوف بالمشرق تصوفهم العملي ومجاهداتهم القاسية في القاهر والإسكندرية والحجاز وبيت المقدس، وطرحوا بحلقات الدرس والمناظرات بمدن المغرب الأوسط مؤلفات المحاسبي والغزالي، وابن عطاء الله، موضع النقد والتقييم والمناقشة من حيث سنيتها وصلاحية أفكارها بالنسبة لأوضاعهم الفكرية والثقافية والاجتماعية السائدة، وتخّلوا عن أفكار التصوف التجريدي الأندلسي في الوحدة والحلول والاتحاد، والعقل الفعال في الوصول إلى الحضرة الإلهية، ولم يتشبثوا من الفكر الصوفي الأندلسي، سوى بنظرية الزهد في المواهب والعطايا الإلهية لابن العريف وفي إنارة العقل بعلم أصول الدين والأفكار الشرعية وفق منحى ابن رشد الحفيد وابن دهاق، كمؤشر على تراجع المؤثر الأندلسي.

عاشرًا: أن القرن التاسع الهجري/ 15م حدثت فيه تطورات تخص الفكر الصوفي ومنظومة الطريقة وطقوسها، فعلى مستوى الفكر الصوفي تم عضد التصوف العرفاني السني بنظريتين هما: المعرفة الرسمية أي معرفة أسماء الله الحسنى وصفاته الجلالية والجمالية وأبعاد معانيها بواسطة العقل والمعرفة الذوقية لأسماء الله الحسني بواسطة الذكر ليبرز في صورته النظرية الكاملة.

كما تبلورت فيه أفكار الإصلاح الديني والاجتماعي كرد فعل على مظاهر البدع والخرافات والانحراف عن الشريعة التي سادت مجتمع المدينة والقبيلة وبروز مشاريع التسنين والتعقيد والضبط التي شملت حلقات الذكر والسماع ما جعل الطرق الصوفية طرقًا للحقيقة والشريعة، انفردت بتنظيم دقيق أهملت الدراسات التي سبقتنا إلى الموضوع نظامه التراتبي وعناصره الفاعلة إذ عادة ما كان

يسلط الضوء على قمة هرم التنظيم أي الشيخ، في حين ظل المقدم والمريد والخادم والمنشد مهمشين ووظائفهم غير واضحة وعلاقتهم ضمن النظام التراتبي غير مصرح بها، لذلك عمل البحث على إبرازها.

وفي ذات الوقت يمثل القرن 9هـ/15م أيضًا نهاية مرحلة تمركز الطريقة الصوفية في الحواضر والمناطق الشمالية من المغرب الأوسط ونزوحها بعد ذلك صوب الجنوب بداية من القرن 10هـ/16م، حيث تتفاعل في هذا المجال مع صنف المرابطين بالقبائل وهنا تتداخل عناصر الطريقة مع الظاهرة المرابطية لتنتج صنفا طرقيا جديدا، يمكن وصفه بطريقة المرابطين كمؤشر على نهاية عهد الطريقة الصوفية ، وما تبع ذلك من استعارة أفكار الإصلاح الديني والاجتماعي ومشاريع التسنين والتقعيد الخاصة بالقرن 9هـ/15م من قبل رواد حركة الإصلاح السلفي مثل محمد بن على الخروبي والصغير بن محمد الأخضري ومن بعده ابنه عبد الرحمن الأخضري، في مواجهة انحراف طرق المرابطين

ب- لم تكن مراحل جمع مادة البحث من المكتبات بالجزائر وقسنطينة وزاوية طولقة وزاوية الهامل، وكذا من خزائن المخطوطات ومكتبات المغرب بالخزانة الحسنية والخزانة العامة بالرباط والخزانة الصباحية بسلا وخزانة القرويين بفاس وخزانة علي بن يوسف بمراكش وخزانة دار المحفوظات والوثائق بتيطوان وخزانة عبد الله الكنون بطنجة، ومكتبات جامعة محمد الخامس بالرباط وجامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، ودار الكتب والمخطوطات بتونس، إلا واجبًا علميًا شكل بالنسبة لي لذة هذا البحث ومكنني من الاطلاع على النفائس التي تخص تاريخ المغرب الأوسط الثقافي والفكري في العصر الوسيط، ووفرت لي فرصة اللقاء والاحتكاك بأساتذة الجامعات المغربية الذين تباحثت معهم في خطوات الموضوع وخباياه.(1)

---

(1) أتوجه بجزيل الشكر للدكتور حسن الشاهدي من جامعة محمد الخامس كلية الآداب على تشريفي بلقاء جمعني به في 22/ جانفي 2004، بالخزانة الحسينية وأرشدني خلالها إلى جملة من قضايا الفكر الصوفي في القرن 9 هـ/15م، نختزل جوانبها في:

التكامل بين النص الفقهي والصوفي- مشاريع التسنين والتقعيد المغربية ودورها في إضعاف ارتباط صوفية المغرب الإسلامي بثقافة الشرق الصوفية- الإشعاع الفكري والطقوسي والمنحى الإصلاحي للطرق الصوفية في القرن 9هـ/15م، على طرق القرن 10هـ/16م- موقع المرأة في التصوف على مستوى الرواية والممارسة وضعف إنتاجها في التأليف- خصائص الأذكار والأوراد والأحزاب وطبيعة وظائفها التعبدية والاجتماعية.

وإلى جانب ذلك الشكر موصول إلى كل من : الدكتور عبد الإله بن المليح من جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس على مساعدته لي في الاطلاع على مخطوطات خزانة القرويين والدراسات الأكاديمية بمكتبة جامعة سيدي محمد بن=

إلا أن الصعوبات التي واجهتني تكمن في طبيعة النصوص وذاتية التجاوب مع الموضوع من طرفي أجملها فيما يلي:

- ورود النص الصوفي في سياقات مختلفة ومستويات متباينة، فهو غير واضح في سياق التراجم بسبب منهجه الاختزالي. ومغلف بالكرامة والشحنة الدينية العاطفية في القالب المناقبي ومضبوط بالخصوصية المذهبية في النوازل الفقهية وبالدوافع السياسية في النص التاريخي، وهذا ما طرح لدينا صعوبة التنميط والتصنيف للتيارات وأشكال التنظيمات الصوفية، وحتى عند الصوفي الواحد بسبب مشاركته في عدد من العلوم واقتباسه لألوان من الفكر الصوفي وأشكال من طقوس الطرق المختلفة، مما يبدو الصوفي الواحد مشاركا في أكثر من تيار وطريقة.
- قلة الدراسات المتعلقة بأدب التصوف وفلسفته بالمغرب الأوسط في القرنيين 8 و9 الهجريين/ 14 و15 الميلاديين، أو ما يعرف بالأدب المغربي القديم، إذ أن وفرة هذا النوع من الدراسات على مستوى الجامعات المغربية الأخرى قد سهل للباحثين في حقل التاريخ الصوفي الاستفادة من النص الأدبي والفلسفي وكفاهم مؤونة التنميط والتصنيف.
- صعوبة المحافظة على المسافة الموضوعية لقضايا البحث بواسطة أدوات التنقيب والنقد التي اعتمدناها وبين ما يفترضه التجاوب الذاتي مع الموضوع.

ج- وفي دراستي هذه اتبعت منهجًا يقوم على:

- التركيز على استخراج النص من المصادر وتوظيفه في البحث .
- الحرص على التوثيق رعيا للأمانة العلمية.
- المقاربة بين النص المناقبي والصوفي والفقهي والتراجمي في عمليات التوظيف.
- استخدام أنماط من النصوص النثرية والشعرية والمنظومة في الإثبات وتعزيز الدليل.
- دراسة الحركة الصوفية من الداخل أي من حيث أفكارها وفي جوانبها التاريخية وراعيت في ذلك متطلبات التحليل والاستنباط والنقد.
- الميل إلى السياق الجدلي في معالجة القضايا وخصوصًا في موضوعات المقاربة.

=عبد الله بفاس والأستاذة الفاضلة: دلال لواتي من جامعة الجزائر، على إمدادي بمصادر ثمينة تخص موضوع البحث. فجزاهما الله خيرا.

وقد استهللت الموضوع بمقدمة استعرضت فيها أهمية الموضوع وإشكاليته والمنهج الذي اتبعته، وأتبعت ذلك بعرض وتحليل أهم المصادر التي اعتمدت عليها، و قسّمت الموضوع إلى أربعة أبواب، كل باب يتضمن ثلاثة فصول:

درست في **الباب الأول**: «**الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط جذورها ومجالها وبنيتها حتى نهاية القرن 9هـ**».

ناقشت في الفصل الأول منه «**ماهية التصوف وجذوره ومدارسه بالمغرب الأوسط قبل القرن 8هـ/14م**»، وقصدت من ذلك:

بيان ماهية التصوف ومسار تطوره عند المسلمين من الطابع السني الأخلاقي إلى تلونه بالفلسفات القديمة كالإمباذوقليسية اليونانية، والنرفانا الهندية، والفلسفة الفيضية، وتأثير ذلك في تلون التصوف الإسلامي، والغاية من ذلك، توضيح المنظومات السنية والفلسفية لهذا التصوف الذي صارت جل أفكاره حاضرة بحقل التصوف بالمغرب الأوسط حتى نهاية القرن 9هـ/15م، وتأثيرها في صقل تياراته ومدارسه في مرحلة ما قبل القرن 8 هـ/14م، ثم بعد ذلك في توجيه أفكار فعاليته وطرقه الصوفية في القرنين 8 و9 الهجريين، كما حددت فيه «**جذور الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط**» فأعدت تحقيب التصوف من خلال تتبع بداياته الجنينية منذ القرن 2 هـ/8م وسمات خطابه وسلوكاته الزهدية والتعبدية عند الإباضية والمالكية، ودور المثاقفة الصوفية مع المشرق وافريقية والمغرب الأقصى وقوة المؤثر الأندلسي قبل القرن 8 هـ/14م في ظهور التيارات الصوفية وتنوع مشاربها الفكرية والفلسفية، والتي انتظمت في مدارس صوفية كبرى تمثلت في مدرسة المجاهدات العملية ذات القاعدة العريضة من الصوفية والمدرسة الغزالية وسليلتها المدرسة المدينية ومدرسة التصوف الفلسفي الأندلسي باتجاهاتها الأربعة: الباطنية والإشراق والوحدة المطلقة ووحدة الوجود، والغاية من ذلك تتبع ما حصل من تغير وتطور في هذه المدارس خلال القرنين 8 و9 الهجريين على مستوى منظومتها الفكرية وهيكلها وطقوسها، ليتبين للقارئ ما اندرس من منظومات فكرية أو ما انكمش تحت طائلة ظروف تحول المدرسة إلى طريقة، أو ما تم استبعاده في سياق التخلي عن الطابع الفلسفي في الفكر الصوفي التجريدي، وما تم ترقيته على مستوى طقوس الطريقة وإيجاد المسوغ الشرعي له.

وتطرقت في الفصل الثاني إلى: «**المجال الجغرافي والإطار الثقافي والفكري للحركة الصوفية خلال القرنين 8 و9 الهجريين 14 و15 الميلاديين**»

حددت في ضمنه الإطار الجغرافي للمغرب الأوسط بمفهوم الجزائر الحالية تقريبًا، والإطار الثقافي والفكري وفق مظاهره الكبرى المتمثلة في الكم الكبير من أعداد الفقهاء والعلماء والصوفية والطلبة والمريدين والمؤسسات الدينية (مدارس، رُبُط، زوايا)، وكيف تلونت الحياة الثقافية والفكرية **بطابع الجمود** في شكل كتب مختصرة في العلوم النقلية والعلوم اللسانية والعلوم العقلية،

وتتبعت ما نجم عن ذلك من مضاعفات على مستوى الحياة العلمية من حيث المواضيع والمناهج التربوية، وفي **طابع التجديد** بينت جهود الفقهاء والعلماء والصوفية في فتح باب الاجتهاد والاهتمام بالأصول والمقاصد، بمعنى أن الحركة الصوفية قد تلونت بتلون الحياة الثقافية والفكرية.

وفي الفصل الثالث: تعرضت لـ: «**بنية الحركة الصوفية خلال القرنين 8 و9 الهجريين/ 14 و15 الميلاديين**». وبينت، أنها وردت في صورة عشوائية ضمن المصادر العربية والكتابات الفرنسية حيث وظَفَتْ مصطلحات: **الصوفي** و**الولي** و**الصالح** و**العارف** و**المرابط** و**الطريقة** توظيفًا يصعب على ضوئه تنميط الحركة الصوفية، ومن هنا جنحتُ إلى رسم بنية الحركة الصوفية في هذه المرحلة بالاعتماد على منظور النخبة العالمة والكاتبة، التي امتازت في هذا المضمار بمناهجها في الضبط ومعرفة المدلول الديني والصوفي للمصطلح، وناقشت في ضمن ذلك إقرار هذه النخبة بالطريقة الصوفية و جهازها ورفضها للمراتب الصوفية.

وفي **الباب الثاني** عالجت فيه: «**انتشار الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط خلال القرنين 8 و9 الهجريين/14 و15 الميلاديين**»، من حيث العوامل والأدوات وأثبت أن هناك عوامل ثقافية وفكرية ودينية، فخصصت الفصل الأول منه لـ: «**التواصل الصوفي مع المشرق والمغرب الإسلاميين**» من حيث دور صوفية المغرب الأوسط بمدن الإسكندرية والقاهرة والمدينة ومكة وبيت المقدس أين قدّموا للشرق تصوفهم العملي القائم على المجاهدات أثناء مكوثهم واستقرارهم في خوانقه وربطه، وعند مجاورتهم بمكة والمدينة، وهي الصورة التي تعكس لأول مرة تأثير المغرب الأوسط في المشرق.

لكن هناك من صوفية المغرب الأوسط من عاد بعد رحلة تكوين بالمشرق، وأخذ في بث ثقافة الشرق الصوفية وطقوسها على مستوى تلخيص المدونات الصوفية وتدريسها على الطلبة وإقامة مؤسسات للعمران الصوفي على غرار التي شاهدها في الشرق وقلدها من حيث الوظائف ونقل تأثيرها في جوانب الطقوس، وفي ضمنها أيضا عكستُ «**دور المثاقفة الصوفية بين المغربين الأوسط والأقصى**» في هذا الانتشار من حيث احتكاك النخب الصوفية من البلدين ببعضها البعض في أشكال متنوعة من التواصل- حلقات الدرس، المراسلات، الرحلة، الجماعات الصوفية، الحج- مثمرة: تلون التصوف بالعلوم القديمة، وإنبثاث في التصوف الطرقي، وانتشار الإصلاح الديني والاجتماعي في البلدين.

وتعكس «**منازل المؤلفات الصوفية المشرقية والأندلسية**» من حيث تطورها في المغرب الأوسط في هذه المرحلة، أهمية في تحديد طبيعة البنية الفكرية للحركة الصوفية حيث وقع تدريس وشرح إحياء الغزالي ومؤلفات ابن عطاء الله وأحزاب أبي الحسن الشاذلي، فضلا على تراث الطريقة القادرية، بينما لوحظ انكماش في تدريس «**المؤلفات الصوفية الفلسفية المشرقية والأندلسية**» نظرًا لحملة الإنكار والتشهير التي نجح فيها الفقهاء والنخبة الكاتبة العالمة في جر السلطة إلى نبذ التصوف

الفلسفي واقتناعها بتقاطعه مع دعوات الرافضة والشيعة.

وأفردت في الفصل الثاني إبراز «**رصيد صوفية المغرب الأوسط من المؤلفات والتراث الصوفي الشفوي**»، كوجه يعكس مرحلة الكتابة الصوفية لدى صوفية المغرب الأوسط، والتي تمت في جوانب التأليف في: «**التوحيد والمقامات العرفانية**» وفي مصنفات «**الحقيقة والشريعة**» و «**ضبط التصوف ونقد البدعة**» ومجمل «**قصائد الشعر والنظم والأراجيز والشروح**» وكلها طبعت أيضا الحركة بطابع أفكارها، وفي ذات السياق شكلت أدوات «**أدب المناقب**» و«**الدعاية الصوفية**» و«**مجالس الحقائق والرقائق**» و «**حلقات الذكر الجماعي**»، دورًا في الترويج للحركة الصوفية ونشر أفكارها وطقوسها .

وفي الفصل الثالث من هذا الباب رصدت مجمل التجارب السياسية ضمن: «دور **السلطة الزيانية**» وطبيعة «**التجربة المرينية**» و «**المساهمة الحفصية**» خلال هذه المرحلة في تفعيل الحركة الصوفية على مستوى الاهتمام بالصوفية وتشيّيد مؤسسات العمران الصوفي في مسعاها لإحقاق التوازن بين الصوفية وباقي الفعاليات الدينية الأخرى، كالفقهاء والشرفاء والمرابطين وفي ضبط مسار الحركة الصوفية وفق ما يخدم سياستها على ضوء معادلة تقريب الصوفية لضمان سكون المجتمع.

أما **الباب الثالث** فتناولت فيه: «**التغلغل الصوفي في البني القبلية والفعاليات الاجتماعية والدينية والفكرية**» تتبعت في الفصل الأول منه «**التصوف في البنية القبلية**» من حيث ظهور «**بواكير ظاهرة المرابطين في السهول الداخلية**» وعلاقة ذلك باستقرار القبائل الهلالية وممارستها للزراعة وكيفية تنامي هذه الظاهرة بحكم احتكاك أبنائها بمحيط المدينة والمدرسة المدينية، الأمر الذي جعلهم يقبلون على التوبة والرباط.

حيث تمثل «**حركة المرابطين السنة في الزاب**» بريادة سعادة الرياحي وشيوخ رياح من بعده بين 703هـ و 740هـ/ 1303- 1339م نموذجًا بارزًا جمع بين التصوف والرباط والعمل على تغيير الأوضاع القائمة تحت الحكم الحفصي في الزاب، وفق شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبينت أطوارها وكيف انتهت في يد المحافظين على مصلحة الجماعة من أهل السنة.

ونشير بالذكر إلى أن محيط القبيلة قد اختص أيضا في «**أصناف من المرابطين في القرنين الثامن والتاسع الهجريين**» مثل المربطين: «**مستخلصي الزكاة**» و «**المرابطين المقعدين**» و «مر**ابطي الذكر والسماح والرقص والشطح**» و «**مرابطي الكرامات وأنواع الحيل**» و «**مرابطي الطقوس**»، عرضتُ لهم بالدراسة، كما ناقشت في ضمن ذلك «**عوائق التوبة**» التي كانت تقف في وجه أفراد القبائل الهلالية وركزت فيها على طبيعة الفتاوي الفقهية المالكية الحادة. وفي عنصر «**القبيلة الصوفية**» من هذا الفصل بينت أن هناك ثلاثة نماذج من القبائل هي: القبيلة التي تبنت الولّي تداركا لضعف عصبيتها والقبيلة الصوفية التي تكون من صنع الولّي والقبيلة المتميزة بهامشيتها السياسية

والعسكرية وكثرة صوفيتها.

وفي الفصل الثاني من الباب الثاني رصدت ظاهرة: «**التصوف في الفعاليات الاجتماعية والدينية والفكرية**» المتألفة من «**الشرفاء الصوفية**» و«**البيوتات الصوفية**» و «**التصوف النسائي**» و «**النخبة الصوفية**» وبينت في ضمنها أن النسب الشريف عند صوفية المغرب الأوسط تجاوز في القرنين الثامن والتاسع الهجريين أطره السلالية، إلى مفهوم واسع يميل إلى التقوى والأحوال والمقامات والقطبانية، بينما البيوتات الصوفية عكست حالة من تكيف صوفيتها مع منظومة الغزالي وأبي مدين وأبي الحسن الشاذلي وفق ما يلائم مكانتها الاجتماعية وطبيعتها ووظائفها المخزنية ونشاطها الحرفي والفلاحي، كما أنها أضحت الفضاء المناسب لانبثاث التصوف النسائي الذي تلون بلون البيوتات واتجاهاتها الفكرية ومنحاها في الطريقة، وكشفت في سياق ذلك عن أصناف النساء المتصوفات ودورهن في تفعيل الحركة الصوفية من خلال زهدهن ونزوعهن إلى الكشف والعرفان وإشاعة كرامات الصوفية وخوارقهم وحكاياتهم.

وفي سياق النخبة الصوفية من «**الفقهاء الصوفية**» و «**العلماء الصوفية**» و «**القضاة الصوفية**» درست عوامل تصوف هذه النخبة وعرجت على أطاريحها النظرية في الحقيقة والشريعة بالنسبة للفقهاء الصوفية والرشدية الجديدة فيما يخص علماء الصوفية وأطاريح العرفان من خلال جهود أبي عبد الله محمد المقري ومحمد بن يوسف السنوسي وابن صعد التلمساني، وفي استمرار أطروحة الغزالي في نشاط عبد الرحمان الثعالبي وموقف الفقهاء والصوفية منها، في سياق تشريحهم لأطاريح التصوف المشرقي.

ويًظهر الفصل الثالث من الباب الثالث: «**موقف النخبة من قضايا التصوف البدعي**» **حيث حددت فيه** «**قضايا التصوف البدعي**» وإفرازاته على الحياة الدينية بصفة عامة وجهاز الطريقة بصفة خاصة، وما تبعها من نشاط إصلاحي أطلقتُ عليه «**النخبة ووتيرة الإصلاح**» أوضحت فيه عجز السلطة والفقهاء عن تطويق البدعة ومجمل «**دعوات الإصلاح ومحاربة البدعة**» التي اضطلعت بها النخبة، والتي جاءت ممنهجة في أسلوبين هما:

- أسلوب فحص الظاهرة البدعية وتوضيح أضرارها، وتقرير الفتوى المناسبة فيها أو الحد منها.
- وأسلوب طابعه نقدي وزجري غايته فضح المبتدعين، وبينت أن هذه الأساليب كانت معالجاتها غير مجدية وغير كافية، نظرا لإهمالها للمناخ الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والفكري الذي انبثقت منه البدعة.

غير ان «**مشاريع التأصيل والتقعيد**» التي أنجزتها النخبة أيضًا لتثبيت الطقوس الجماعية في المنظومة الصوفية قد راعى فيها أصحابها المحيط الثقافي والفكري والاجتماعي السائد وسندها في الشريعة، ومن أبرز الأعمال لفتا للانتباه عمل أحمد بن زاغو تـ845 هـ/1441م وقاسم بن سعيد

العقباني وابن القنفذ القسنطيني وإبراهيم التازي وموسى بن عيسى بن عمران المازوني، تعرضت لهـا بالتفسير والمناقشة.

وفي السياق ذلك طرحت: «**الإخفاق والمبررات في نشاط النخبة الصوفية**» من حيث حـدود النجاح في هذه الدعوات والإخفاق الذي آلت إليه هذه المشاريع الإصلاحية تحت طائلة ظروف المغرب الأوسط الصحية والاقتصادية وانعكاسات ذلك في ميل النخبة إلى «**الانقباض والعزلة**» والفـرار إلـى فضاء اللاوعي واللاشعور حيث «**المرائي الصوفية عند النخبة**» تعكس هذه الظاهرة.

وأكملت الدراسة في **الباب الرابع**، فدرست فيه «**أشكال التنظيمات الصوفية وعلاقتها بالمجتمع والفقهاء**»، فخصصت الفصل الأول منه لـ: «**التنظيم الصوفي بين الحقيقة والطريقة**»، بينـت فيـه تركز الطرق الصوفية في شمال المغرب الأوسط خلال القرنين 8 و9 الهجريين والعوامل المتحكمة في ذلك وركزت على خاصية جمع الطريقة الصوفية في هذه المرحلة بين الحقيقة والطقوس، ثم تعرضت في ضمن ذلك إلى الطرق الصوفية التي تكونت في هـذه المرحلـة كالمدينيـة والـشاذلية والتازيـة والزروقية والراشدية والقادرية والرفاعية وتجربة التصوف الطـائفي، فحـددت المنظومـة الفكريـة والطقوسية لكل طريقة وبينت صوفيتها وحجـم أتباعهـا وتطـور أفكارهـا وطقوسـها والعوامـل المتحكمة في ذلك.

كما تطرقت في ضمن ذلك إلى: «**هيكل الطريقة والجهاز الـصوفي**» فوجدتـه يتـألف مـن «**أصناف المشيخة الصوفية**» والمتمثلة في «**شيخ الطريقة**» و «**شيخ التعلـيم**» و «**شـيخ التربيـة**» و «**شيخ التعليم والتربية**» و «**شيخ الصحبة**» و «**شيخ الخرقة**» وفصلت في درجة كل شيخ ومقامـه في التصوف وطبيعة وظيفته وظروف انكماش أصناف من المشيخة دون أخرى، أما بـاقي عناصـر جهاز الطريقة فتتألف من «**المريد**» و «**المقدم**» و «**المنشد**» و «**الخادم**»، حيث يختلف المريدون عن بعضهم البعض بحسب المنظومة الصوفية والطقوسية التي ينتمون إليها ويظهرون في رافدين كبيرين: هما: «**مريد السلوك**» و «**المريد العارف**»، وفي سياق ذلك رصدت كيفية «**انتماء المريد إلى الطريقة الصوفية**» وفق خصوصية كل طريقة وأسلوب طقوسها، وأوضحت «**علاقة المريـد بالـشيخ**» مـن خلال أشكال من التعامل الصارم والمرن وعرجت على دور المريد في اختيار شيخه خصوصًا في ظل تقمص أدعياء التصوف لصفة الشيخ.

كما تتبعت دور المقدم في الزاوية مع شيخه وعند وفاة هذا الأخير وكيفية وراثته لسر الـشيخ وطريقته وكذلك يظهر دور المنشد في كونه ذوقُ الطريقة وحسها، في حين نذر الخادم حياته لخدمـة الشيخ رغبة في الارتقاء وقيامه بوظائف بوأته مع طول المعاشرة والتموقع في مسلسل سند الطريقـة ولباس الخرقة والسبحة ورواية أخبار الشيخ.

وفي عنصر «**الممارسات الطقوسية في الطريقة الصوفية**»، تناولت: «**الأذكـار والأوراد**» و

«**الوظائف**» و «**السماع**» و «**الأحزاب والأدعية**» التي كان شيوخ الطرق الصوفية يلزمون بها المريدون، وهي وان وردت نصوصها مختلفة حسب منظومة كل طريقة فقد وقع الاتفاق حول سنيتها، وفصلتُ في تباينها حيث تعكس حالة من الانضباط، وسمو الروح في أوساط الممارسين لها.

وفي ذات السياق أفردت بالدراسة لـ: «**الطقوس المشتركة**» بين الطرق الصوفية فيما يخص «**اللباس والخرقة**» و «**المصافحة والمشابكة**» و «**السبحة**» و «**التلقيم والضيافة**»

وخصصت الفصل الثاني منه لـ: «**العمران الصوفي ووظائفه**» درست فيه أصناف الرباط التي شهدها القرنان 8 و9 الهجريين ممثلة في «**رباط القصر**» و «**ورباط المريد**» و «**رباط الذكر والسماع**» و «**ورباط الإغاثة**» وفصلت في دورها ووظيفتها الجهادية والاجتماعية.

وفيما يخص «**الأضرحة والقبور**»، فقد صنفتها أيضا إلى ثلاث أنواع: «**الضريح المجمع**» و «**الضريح الروضة**» و«**قبور المدن والبوادي والسواحل**»، وبينت كيف تحولت إلى فضاءات للممارسة طقوس العبادة والانقطاع، ومقدسًا يحرم عنده كل أشكال الظلم والقهر الاجتماعي.

أما «**الزوايا**» التي كانت تمثل أكبر مؤسسات العمران الصوفي فقد تتبعت تطورها وصنفتها حسب الوظائف الدينية والاجتماعية والعلمية إلى: «**الزاوية الصوفية**» «**الزاوية الفقهية**» «**الزاوية المدرسة**» «**الزاوية الريفية**» «**الزاوية الضريح**»، وعرجتُ إلى شكلها الهندسي وأجهزتها الخاضعة في أكثرها إلى مركزية السلطة، وأردفت ذلك بدراسة «**مداخيل الزوايا**» من «**الأحباس**» و «**هبات السلاطين وادراراتهم**»، وما كان يدره «**النشاط الزراعي في الزاوية الريفية**» و «**الفتوح والنذور**» ودورها في استمرار وظائف الزوايا وتفعيلها على المستوى الديني والعلمي والاجتماعي، وأوليت في ذلك عناية بـ «**وظيفة الحرم في العمران الصوفي**» والقناعات المتفاوتة إزاءه عند عمال السلطان وطبقات المجتمع.

وفي ختامه تطرقت إلى «**أزمة العمران الصوفي**» في مستويات متعددة شملت عمرانه وموارده ووظائفه ونوعية عنصره البشري وما انتاب ذلك من فوضى في العمران الصوفي وانحراف مجالس الذكر فيه نحو التطريب والتحنين وابتزاز مداخيله من طرف السلطة والعامة على حد سواء.

وتطرقت في الفصل الثالث إلى: «**مجتمع الصوفية وعلاقته بالفقهاء والسلطة**» تتبعت وناقشت فيه مجتمع الصوفية من حيث «**المسلك التقشفي في المنظومة الصوفية والقناعات الذاتية**» و«**جدلية التقشف والتنعم في المأكل والملبس والمسكن**» و «**الزهد في الميراث والمال**» و «**حرفة الصوفية ورمزية القوت الحلال**» و «**أخلاق الصوفية**» و «**مجتمع الصوفية**» من حيث الحياة الاجتماعية الخاصة في تكوين الأسرة والتواصل مع بعضهم البعض وأصناف الأمراض التي كانت تصيبهم من جنس العمل التعبدي الذي كانوا مواظبين عليه.

كما عالجت دورهم الاجتماعي ضمن «**ثنائية الفعل الاجتماعي والحلول الغيبية**» ففصلت الفعل الحسي عن الحلول الغيبية، وجسدت الفعل الحسي في أشكال المساعدات والنشاط الاجتماعي المتمثل في النذور والصدقات والإيواء والإطعام وافتداء الأسرى وغيرها، وفي دورهم «**كوسيط اجتماعي**» بين الطبقات الاجتماعية وفي فري الخصومات والإصلاح، وتعكس «**الخاصية الحضرية**» التي اتصفوا بها مدى مساهمتهم في الإنجازات العمرانية الدينية وغير الدينية، خصوصا ذات الطابع الاجتماعي، تعرضت لها بالتنويه والبحث.

وفيما يخص الحلول الغيبية فقد عالجتها من خلال وسائل الهيمنة التي كان يمتلكها الصوفية وأعني بذلك: الكرامة والمكاشفة والخارق، ناقشت في ضمنها تموقع «**الكرامة في منظور الفعاليات الدينية والاجتماعية**» كسلوك شرعي وقناعة راسخة في ذهنية العلماء والفقهاء، وتهافت الفعاليات الاجتماعية في تغذية الكرامة ودفعها إلى الاستمرار كخطاب اجتماعي تعبوي يخدم مصالحها من خلال «**ظاهرة الاعتقاد والتبرك**»، وبينت «**وظائف الكرامة**» وما تتضمنه من خطاب على أكثر من مستوى عالجتها ضمن عناصر «**العنف السياسي في الكرامة**» و «**الوظيفة الاجتماعية للكرامة**» و «**معالم القوة والتماثل**» التي صنعتها للصوفي.

وفي ضمن العلاقة بين الصوفية والفقهاء والصوفية والسلطة، جسدت ظاهرة انتفاء الصراع بين الصوفية والفقهاء وكيف تحول إلى سجال أكاديمي وعلمي تحت تأثير «**أطاريح التقارب**»، التي أنجزها صنف الفقهاء الصوفية، والقضاة الصوفية، والعلماء الصوفية على مستوى الفكر الفلسفي الصوفي، وفي علوم الظاهر وفي الإصلاح الديني والاجتماعي وتسنين وتقعيد طقوس الطريقة، وفي إيجاد مسوغ شرعي للكرامة والخارق، ولم أغفل في ذلك، «**القضايا العالقة**» بين الطرفين والتي تتعلق أصلا بالمسافة بين الظاهر والباطن، تعرضت لها بالتفصيل، كما عرجت في سياق ذلك على ظاهرة «**تصدع جبهة الفقهاء الصوفية**» على مستوى مدينة تلمسان بسبب الاختلاف في مسائل تخص الطقوس، بينت في صورتها طبيعة التفاوت بين أقطابها في فهم هذه القضايا من زوايا الأصول والمقاصد.

أما «**صلة الصوفية بالسلطة**»، فعالجتها من زوايا المواقف التي اتخذها الصوفية إزاء السلطة، والمؤثرات الصوفية المتحكمة فيها، وأشرت إلى أن الصوفية لم يكن لهم مشروع سياسي واضح المعالم يستهدفون به إقامة الدولة أو إزاحة السلطان، بعكس السلطة التي كانت سياستها اتجاه الصوفية محسوبة بعناية تستهدف احتوائهم والتقرب إليهم كسبا للقاعدة الاجتماعية التي يتوفرون عليها، مما جعل مظاهر التصادم المباشر بين الصوفية والسلطة غائبة من مشهد الرواية التاريخية.

أما الخاتمة: فقد ضمنتها مجمل النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث، وأتبعتها بملاحق تسند القضايا المطروحة في البحث، اقتبستها من مصادر لا تزال في هيئتها المخطوطة

وفي الختام يعود الفضل في ظهور هذا البحث إلى جهود أستاذي **الدكتور فيلالي عبد العزيز**، فقد استمديت منه، روح البحث وعزم المواصلة والجدية والانضباط في التعامل مع القضايا العلمية واستنرت بتوجيهاته العلمية الثاقبة، في تذليل عقبات القضايا المنهجية سيما في كيفية التعامل مع النصوص وتوظيفها، وأفدت كثيرا من تجربته الطويلة في البحث، خصوصا في توجيهي إلى المكتبات وخزائن المخطوطات التي تتوفر فيها مصادر البحث ومادته فكفاني بذلك مؤونة السؤال عنها.

ولم يدخر جهدا في التعامل معي على حساب وقته الثمين، يستقبلني كلما طلبت ذلك في بيته وفي جامعة منتوري وجامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة، ما يعكس نبل كرمه وسعة صدره وحبه الشديد للعلم، فجزاه الله عني وعن أجيال الجزائر خير جزاء.

وقد حَمَّلْتَنِي شُكراً طَويلاً ثَقِيلاً لا أُطِيقُ بِهِ حَرَاكا

المتنبي

فمن الله التوفيق وهو نعم المولى ونعم النصير

د- عرض وتحليل لأهم مصادر البحث:

اعتمدت في إنجاز هذا البحث على أصناف من المصادر المطبوعة والمخطوطة منها: الصوفية والمناقبية والتاريخية وكتب النوازل، والرحلة والتراجم واستفدت من المراجع العربية والمعربة والأجنبية، وسأقتصر على أهمها مراعيًا مجالات الاستفادة منها.

- كتب المناقب:

عرف القرنان الثامن والتاسع الهجريين/14 و15 الميلاديين، تطورًا في الكتابة المناقبية وهي جنس من الكتابة الأدبية والتاريخية، اعتنى فيها أصحابها برصد سيرة الصوفية والصلحاء والعلماء والمرابطين، وتصويرهم في قالب يستمد منه الموعظة والمثال، وربط سلاسل أنسابهم وأسانيدهم في الطريقة وطقوسها إلى النبي (ص) وآل بيته، لإثبات المشروعية الدينية والترويج للنسب الشريف كمركّب أساسي في جلب الأتباع، ويظهر أيضًا تركيزها على الموقع الاجتماعي للصوفية وفي إبراز أدوارهم وقدراتهم من خلال فعلهم الاجتماعي وكرامتهم وخوارقهم ومكاشفاتهم، ورغم وعينا بطرافتها ومنهجها الكاريزماتي في التركيز على مثالية الصوفي أو الولي أو المرابط وفي تغييب الطرف المعارض في النص، فإنها تختزن مادة تاريخية ثمينة حول المجتمع والعمران والسياسة والعلاقة بين هذه الفعاليات الدينية والمجتمع والسلطة، استفاد البحث من مضمونها وأهمها:

ابن مرزوق أبو عبد الله محمد الخطيب تـ781هـ/1379م

امتاز ابن مرزوق الخطيب بالميل إلى التأليف، حيث بلغ عدد مؤلفاته ستة وعشرين مؤلفا استفاد البحث منها في ثلاثة مؤلفات هي: «**الديوان أو المجموع**»(1)، وكتاب «**المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن**»(2)، و «**عجالة المستوفي المستجاز في ذكر من سمع من المشائخ دون من أجاز من أئمة المغرب والشام والحجاز**».(3)

فأما المجموع أو الديوان فهو عبارة عن مخطوط في خمسين ورقة مكتوبة بخط مجوهر جميل وبسيط، نسخة من الأصل، الشيخ يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف الهبري للشيخ أبي عبد الله بن

(1) نسخة مصورة عن مخطوط ضمن مجموع، بالخزانة العامة للمخطوطات والوثائق، الرباط، رقم 919، قطعة رقم20، تحصلت عليها من أستاذي الدكتور فيلالي عبد العزيز، فجزاه الله خيرا، غير أن ظهور هذا المخطوط في هيئته المطبوعة والمحققة كان بعد أن وظفت معلومات النسخة المخطوط في البحث، ولدى مقابلتها تبين أن النسخة الثانية التي عثرت عليها الباحثة سلوى الزاهري، وقامت بتحقيقها، فيها إضافات، مما جعلني أعتمد عليها لإضافة المعلومات الغير متوفرة في النسخة الأولى.

(2) تحقيق ماريا خيسوس بيغيرا، تحقيق محمود بوعياد، ط1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1401هـ/1981 م.

(3) مخطوط الخزانة الحسنية، الرباط، رقم 7579.

أحمد بن أبي غالب بن أبي مرزوق سنة 870هـ/1465م وعليها وضع محمد بن العصار الفاسي حواشيه في شكل تعليقات وملاحظات، وجمع عناوين مؤلفات ابن مرزوق الخطيب كاملة، وذيل بها هذا المخطوط، ورغم جودة هذه النسخة إلا أنها ناقصة مما جعلني أستعين بالنسخة المحققة بعنوان: «**المناقب المرزوقية**»(1)، وفيما رصد ابن مرزوق مناقب أسرته –أي بيت المرازقة– منذ وجودهم بتلمسان خلال العهد المرابطي وتحديد أواخر القرن 5هـ/11م إلى سنة 763هـ/1361م تاريخ انتهاء ابن مرزوق من تأليف المجموع، وقد ركز بشكل لافت على جده محمد بن أبي بكر ت681هـ/1282م ووالده أبي العباس أحمد ت741هـ/1340م، وترجم لشيوخهما وأصحابهما ونشاطهم وإسهاماتهم في حقل التصوف.

ورغم أن ابن مرزوق قد ألف هذا الكتاب في ظروف نكبة سنة 763هـ/1361م، إثر مقتل السلطان أبي سالم المريني وإيداعه السجن وفيها كان يفتقد إلى الكتب ليعزز بها تراجم الشيوخ الذين كتب عنهم إلا أنه سلك سبيل الاختصار والاقتصار على المهم وعدم المغالاة في وصف الكرامة والخارق والميل إلى المكاشفة، حيث جاء الكتاب غني بالمعطيات التاريخية المتعلقة بالمجتمع التلمساني وسلطته الزيانية في جوانبها الاجتماعية والاقتصادية والدينية والسياسية والفكرية والثقافية، كانت فيها ظاهرة التصوف حاضرة بقوة، لذلك شكل المصدر الأساس لبحثنا فيما يتعلق بموضوعات القرن 8 هـ/14م، واستفاد منه البحث في تتبع ظاهرة تكييف بيت المرازقة للمنظومات الصوفية، الغزالية والمدينية، وفي إدراج طقوس الذكر الجماعي والسماع ضمن الممارسة الصوفية، والوقوف على مقروءات التلمسانيين ومدوناتهم في حقل التصوف، ونشاطهم التعليمي والتربوي بالزوايا والمدارس، وفي تتبع نشاطهم بمصر والحجاز، خصوصا في نقل مظاهر المجاورة بمكة والمدينة وما نتج عن ذلك من أشكال المثاقفة الصوفية بينهم وبين نظرائهم من صوفية المشرق خصها البحث بالرصد.

وفي مضمون الكتاب أيضا مادة غزيرة عن تحول تلمسان ومنطقة العباد إلى مكان مقدس تهوي إليه أفئدة الصوفية المغاربة والمشارقة على حد سواء وما نتج عن ذلك من تعزيز التلمسانيين لمسلسلات أسانيدهم في أخذ العلوم والتصوف وأشكال الطقوس التي تخص لباس الخرقة والمصافحة والتلقيم والضيافة.

وكذلك في رصد ظاهرة البيوتات الصوفية ومنظوماتها في التصوف وأشكال تواصلها وعلاقتها بالسلطة وفي معالجة ظاهرتي التصوف النسائي والشرفاء.

---

(1) تحقيق سلوى الزاهري، ط1، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، المملكة المغربية، 2008.

كما وردت نصوص الكتاب حبلى بالواقع الاجتماعي للصوفية من حيث المأكل واللباس والحرفة والخصوصية الحضرية و الأمراض وموقع الصوفية في المجتمع وإسهاماتهم في إيجاد الحلول لقضايا مجتمعهم عن طريق الفعل الاجتماعي والغيبي، وما نتج عنه من تجاوب اجتماعي واسع يعكس ظاهرة الاعتقاد في الصوفية وكراماتهم، فضلا على المعلومات الثمينة فيما يخص العمران الصوفي ومداخيله ووظائفه المتنوعة، وفي رسم أطاريح التقارب بين الصوفية والفقهاء والصوفية والسلطة..

أما كتابه «**المسند الصحيح الحسن**» فقد ورد في مناقب السلطان أبي الحسن المريني، وانتفع منه البحث في حقيقة التجربة المرينية بالمغرب الأوسط في دفع التصوف للانتشار، وفي الوقوف على ظاهرة العمران الصوفي وقضايا الشرفاء وأشكال السياسة المرينية اتجاه الصوفية والمجتمع بتلمسان.

في حين حاولت قدر الإمكان الاستفادة من مخطوط «**عجالة المستوفي**» نظرا لحالته الرديئة. واقتصرت فقط على بعض شيوخ الصوفية الذين أخذ عنهم ابن مرزوق الخطيب.

ابن القنفذ أبو العباس أحمد بن الحسن القسنطيني تـ810هـ/1407م.

لم يكن تأليف ابن القنفذ لكتابه «**أنس الفقير وعز الحقير**»(1) مجرد فكرة مرتبطة بسياحته الطويلة بالمغرب الأقصى بين 749- 778هـ/1357- 1376م، والتي استزاد فيها في علم الباطن وطقوسه عن كبار صوفية القرن 8هـ/14م، وتواصل مع أهم الطرق الصوفية كالشاذلية والهزميرية فحسب، لكنها تعبير عن تراكم لثقافة صوفية اكتسبها في محيط أسرته وفي أحضان والديه الحسن بن علي وأمه الصالحة ابنة يوسف ابن يعقوب الملاري، وفي تأثره بمناخ التصوف على الطريقة المدينية في زاوية جده لأمه بملارة.

وهو ما جعل كتابه «أنس الفقير وعز الحقير» ثريا بالمعطيات التاريخية عن حياة الصوفية وأفكارهم وطقوسهم وأشكال المثاقفة الصوفية ومشاريع الإصلاح ضمن بوتقة المنظومة المالكية الأشعرية في قالب من التصوف.

وإدراكا منه لأهمية تأثير الطريقة المدينية في التصوف المغربي عموما حتى القرن 8هـ/14م جعل كتابه للصوفي أبي مدين شعيب تـ594هـ/1198م ومدرسته، ومن هنا جاء الكتاب إلى جانب رصده لنشاط شيوخ الطريقة المدينية، تسجيلا لمشاهداته في أثناء رحلته بالمغرب الأقصى، أفادت موضوعات البحث في جوانب تحديد المصطلح الصوفي وضبطه وفي الوقوف على رأي مالكية القرن 8هـ/14م، في الطريقة الصوفية وشرعيتها، وفي تثبيت موقع جده يعقوب بن عمران البويوسفي في

---

(1) تحقيق محمد الفاسي، وأودولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي ، الرباط، 1965.

مسلسل سند الأخذ عن أبي مدين شعيب بواسطة تلامذته وفي تأكيد انتماء الزاوية الملارية للطريقة المدينية، وفي الوقوف على منهج التربية الصوفية المتبع بالزاوية الملارية، وعلاقتها بالسلطة الحفصية، وفي رسم الواقع الصوفي بمدينة قسنطينة من خلال نشاط صوفية مغاربة وأندلسيين تربطهم بالزاوية الملارية علاقة الأخوة في الطريقة، كما أنه يعد المصدر الأساس في الوقوف على العمران الصوفي بمدينة قسنطينة وتلمسان وفي رصد مداخيله ووجوه إنفاقه، وفي الكشف عن الموقع الاجتماعي للصوفية من حيث دورهم الاجتماعي وأسلوب حياتهم في المأكل واللباس والسكن وفي التأصيل لظاهرة الزهد والاعتقاد في الصوفية والتي تكشف عمق التأثر بالصوفية عند ابن القنفذ والإيمان بكراماتهم، بالإضافة إلى رسم ظاهرة المثاقفة الصوفية بين صوفية المغربين الأقصى والأوسط في أخصب مراحل الحركة الصوفية إنتاجا للفكر الصوفي في قالبه المالكي الأشعري والأصولي المقاصدي.

إلا أن ذلك لا يخفي دلالات الوظيفة التي سعى ابن القنفذ إلى تحقيقها في أنسه والمتمثلة في تثبيت الزاوية الملارية في موقع روحي وأدبي ضمن نسيج الزوايا والطرق الصوفية المغربية وإضفاء وظيفة الحرم على المنتسبين إليها رعيا للمصلحة والمكانة الاجتماعية والسياسية.

وإلى جانب ذلك أفاد البحث أيضا من مؤلفاته في التاريخ والتراجم، حيث تضمن كتابه «**الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية**»(1) معلومات ثمينة عن الزاوية الملارية وعلاقة الملاريين بالسلطة الحفصية وإسهامات هذه الأخيرة في دعم الزاوية والاعتقاد في صوفيتها، في حين احتوى كتابه «**الوفيات**»(2)، و «**شرف الطالب في أسني المطالب**»(3) على مادة دقيقة ومضبوطة تخص الإنتاج الفكري والفقهي للصوفية، وظروف وفاتهم خصوصا في الكشف عن دور الأمراض في انقراض النخبة العالمة وتأثير هذا الفراغ على الحياة الثقافية والفكرية وخصوصا في حقل التصوف.

المازوني أبو عمران موسى بن عيسى بن يحي ت833هـ/1429م.

فقيه وقاضي مالكي عاش بمازونة واهتم بتدوين حركة التصوف والمرابطين بوادي الشلف في المرحلة الممتدة من القرن 6هـ/12م إلى العقد الثالث من القرن 9هـ/15م، في مخطوطه الموسوم بـ «**صلحاء وادي الشلف**»(4)، وهو ملخص من كتابه «**ديباجة الافتخار في مناقب أولياء الله الأخيار**»، وقد نسخه محمد بن أبي القاسم بن محمد بن حميميد المغربي الشريف الحسني الجزائري

---

(1) تقديم محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي، الدار التونسية للنشر، تونس، 1986.

(2) تحقيق عادل نويهض، ط1، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1970.

(3) تحقيق محمد حجي، مطبوعات دار المغرب للتأليف، الرباط، 1976.

(4) مخطوط الخزانة العامة للمخطوطات والوثائق، الرباط، رقم 2343/ ك.

المسيلي، بتونس أواخر 1082هـ بخط مغربي واضح، لكنه مبتور في ترجمات عديدة. ورغم أن المازوني جعله في التعريف بالصوفي أبي البيان واضح الشلفي وكراماته إلا أنه تخطاه: إلى ذكر الصوفية والمرابطين من وادي الشلف حتى العقد الثالث من القرن 9هـ/15م، وعالج في ضمنه قضايا شتى تخص ظاهرة التصوف والمرابطين.

وقد اتبع فيه منهجا تبريريا يقوم على عضد سلوك الصوفية وطقوسهم بالأحاديث النبوية وشمائل الصحابة والتابعين وكبار الصوفية، فضلا على توظيفه لنصوص صوفية من مصادر مشرقية ومغربية فاعتمد على رسالة القشيري وإحياء الغزالي وتشوف التادلي، ويبدو تأثره بهذه المصادر من خلال اعتماده على أطروحة الغزالي في المجاهدات والخلوة لتطهير القلب نحو الكشف واكتساب المواهب الربانية، وفي استعارة الصور الكرامية من تشوف التادلي وإسقاطها على صلحاء وادي الشلف في منحاه لتحقيق التماهي مع النموذج المثال.

ولم يكن المازوني مجرد ناقل فقد بذل جهده في تسنين وتقعيد مجالس الذكر الجماعي وطقوسها إذ أنه فرق بين مجالس الذكر عند الصوفية وبين اجتماع المرابطين في البوادي للذكر والنياحة واعتبر أن المسار الصوفي الصحيح لصلحاء وادي الشلف هو في المجاهدات والميل إلى مجالس الذكر والسماع المحمود.

كما يظهر اعتقاده في الصوفية والمرابطين والصلحاء، في تخصيصه لخمسين ورقة، دعي فيها إلى التصديق بكرامات الصوفية وعدم إنكارها، مما يعكس منزلة الكرامة في البنية العقلية لإنسان وادي الشلف في هذه المرحلة، ومن هنا استفاد البحث من نصوصه في: الوقوف عند ظاهرة الصوفية الجوالة –السفارة– وتحديد ظاهرة أولياء التصوف والرباط في حياة الناس خصوصا في أثناء الأزمات الاجتماعية كالمجاعات والأوبئة والجفاف والظلم والتعدي، التي يكون فيها الناس في أمس الحاجة إلى كرامة الصوفي وفعله الاجتماعي لتخليصهم من واقعهم المزري.

ومن كتابه: «**الرائق في تهذيب الناشئ من القضاة وأهل الوثائق**»(1)، استفاد البحث منه في إبراز موقف الفقهاء المالكية من ظاهرة الحرابة عند القبائل الهلالية وسبل التخلص منها وعوائق التوبة ومضاعفاتها في الوسط القبلي الهلالي.

---

(1) نسخة مصورة عن مخطوط ملك بولصباع عبد الهادي، متحف سيرتا الوطني، قسنطينة، 1997، رقم 14

ابن صعد محمد بن سعيد التلمساني تـ901هـ/1496:

عاش ابن صعد في وسط صوفي، فأبوه كان خادما للصوفي الحسن أبركان، ولما صار شيخا من شيوخ المدرسة اليعقوبية، برع في تفسير القرآن الكريم وتدريس الفقه، وسمح له احتكاكه بكبار صوفيتها العرفانيين من أن يكتسب ثقافت صوفية توحيدية عرفانية عالية، أهلته لأن يعكس ذلك في انجازه الكبير والمتمثل في: «**النجم الثاقب في ما لأولياء الله من مفاخر المناقب**»(1) ومختصره «**روضة النسرين في التعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين**»(2) وفي هذا الانجاز أظهر موسوعية كبيرة في ترجمته لصوفية المشرق والمغرب الإسلاميين، وكان اعتناؤه أكثر بصوفية المغرب الأوسط من القرن السادس إلى القرن التاسع الهجري، خصوصا المعاصرين له، وسلك في ذلك منهجية توثيقية مكثفة فيعرّف بدايةً بالشخصية الصوفية ثم يبرر سلوكها الصوفي وكراماتها ومنطلقاتها الفكرية بأمثلة نموذجية متنوعة بحسب الغرض، فقهية وتاريخية وأدبية وحكايات، ومواعظ ورقائق، وقصده من ذلك إضفاء المشروعية على سلوك الصوفية، ومن هنا اتسم عمله بالتوثيق من المصادر التاريخية والفقهية وكتب التفسير والمناقب والطبقات، لكن في قالب من الفوضى المنهجية، ورغم ذلك شكلت مادته التاريخية والفكرية أهمية بالغة للبحث واستفدت منه في جوانب:

تحديد نظرية ابن صعد في التوحيد العرفاني، وفي الوقوف على شيوخ المقامات والتوحيد العرفاني بتلمسان وأنماط المرابطين في البادية، وفي ضبط طقوس الطريقة التازية ومبادئها والعمراني الصوفي وأشكاله، وفي إبراز المسلك التقشفي للصوفية ودورهم الاجتماعي في مساعدة الفقراء وإعالتهم، وكوسيط اجتماعي مهم بين المجتمع والسلطة، فضلا على تحديد طبيعة العلاقة بين السلطة والصوفية، وفي إبراز الكرامة الصوفية كمكسب اجتماعي لها ووظيفتها السياسية والاجتماعية.

كما اعتمدت نظرة ابن صعد النقدية لأوضاع عصره، خصوصا المتعلقة بعلماء الدنيا وأدعياء التصوف والمنتسبين للشرفاء وفي إبراز مظاهر الانتساب إلى حقل التصوف والشرف بغير أهلية.

محمد بن عمـر الملالي (10هـ/16م).

كتب الملالي مخطوطه «**المواهب القدسية في المناقب السنوسية**»(3)، في فضائل وتصوف شيخه محمد بن يوسف السنوسي تـ895هـ/1489م وجعله في مقدمة وعشرة أبواب تعرض فيها إلى ذكر شيوخ شيخه السنوسي وعلمه وزهده وورعه وشمائله وطريقته في التصوف، وتأليفه ومقتطفات

---

(1) يتألف من ثمانية أجزاء يوجد منه الجزء الأول والرابع والثامن، ضمن مخطوط الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات، الرباط، 1910/د ؛ ونسخة ثانية بالخزانة الحسنية، الرباط، 2491.

(2) تحقيق يحيى بوعزيز، منشورات، ANEP، الجزائر، 2002.

(3) مخطوط دار الكتب التونسية، رقم 15354.

تفسيره للقرآن وما أشكل وصعب على أهل التصوف وما قاله من الشعر العرفاني السني وما حصل له في أيام مرضه.

وقد اعترف الملالي بأنه كتب ذلك حبا في شيخه مما جعل المخطوط خال من الصفة النقدية، وقد سلك في سرد خصوصيات شيخه العلمية والاجتماعية والدينية سبيل التبرير بنصوص القرآن والحديث وحكايات الصالحين ومآثر الصحابة والتابعين ومناقبهم، معتمدا على بيبليوغرافيا صوفية ومناقبه، دلت على تمكنه في منظومة التوحيد العرفاني والمنظومة الغزالية وفي استعارته للنموذج الكرامي من نصوص التشوف للتادلي في واستفاد منه البحث في:

- الكشف عن شيوخ التصوف من التلمسانيين الذين أخذ عنهم السنوسي، ومنحاهم في التصوف خصوصا وان ترجمات بعضهم غير متوفرة في كتب التراجم.
- تصويره لمظاهر التواصل الصوفي والمثاقفة بين صوفية وهران وتلمسان.
- احتواء المخطوط على مضامين ثمينة عن تصوف إبراهيم التازي وطقوس طريقته التازية وأشعاره العاكسة لخطوات الطريقة الشاذلية في ثوبها الفكري.
- مناقشته للكرامة الصوفية والتفصيل في جانبها الحسي والمعنوي.
- انفراده بعرض المحاورات بين التلمسانيين في القرن 9هـ/15م حول سنية إحياء علوم الدين وفي تركيزه على البعد الاجتماعي للسنوسي في التربية والتعليم والاستشفاء والاستسقاء.
- التفصيل في منحى التوحيد العرفاني السني الذي انتهجه السنوسي، ومرتكزاته في المعرفة الرسمية والمعرفة الذوقية، والتأصيل له بالإشارة إلى توافر بذوره في كتابات ابن دهاق منذ القرن 6هـ/12م بتلمسان، كما أمد البحث أيضا بمعلومات ثمينة حول أصناف المشيخة الصوفية وأوضاع المريدين وعلاقة محمد بن يوسف السنوسي بالسلطة، وأشكال الطقوس فيما يخص السبحة والتلقيم والضيافة والأوراد والأذكار، ناهيك على ما يتضمنه من معطيات تخص حقل التعليم والعلم والمؤسسات الدينية والتعليمية والجوانب الاجتماعية والاقتصادية.

الصباغ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن علي -حي 962هـ/1555م-

ألف الصباغ كتابه «**بستان العارفين الأزهار في مناقب رمز الأخيار ومعدن الأنوار سيدي أحمد بن يوسف الراشدي النسب الدار**»(1)، ولم يتمكن فيه من الفصل في منحى شيخه الراشدي بسبب عدم امتلاكه لناصية توظيف المصطلح الصوفي الدال على العرفان الفلسفي كالفناء والإشراف والشهود والغيبة والسكر والجذب وغيرها، حيث وظفها توظيفا عشوائيا، ولم يشحن نصه بيبليوغرافيا

---

(1) مخطوط الخزانة العامة للمخطوطات والوثائق، الرباط، رقم 243/ك

كما فعل المازوني وابن صعد والملالي، ومن هنا استدعى العمل رمرمة نصه المناقبي بما ورد في كتب التراجم والفهارس، ولا يعني ذلك أن الصباغ لم يوفق في إبراز منظومة شيخه الصوفية والطقوسية كاملة حيث تم الاستفادة من نصوصه الواضحة في الكشف عن مضمرات الحقيقة والشريعة في نظرية الزهد في المواهب والعطايا وفي استخلاص منحى الإصلاح الديني والاجتماعي في تجربة الراشدي.

كتب التصوف:

وهي تعكس ظاهرة الكتابة الصوفية التي سادت في وسط النخبة الصوفية، خلال القرنين 8 و9 الهجريين/14و15 الميلاديين، وتتضمن منظورهم الصوفي في تكييف المنظومات الصوفية الكبرى الغزالية والشاذلية والمدينية والعرفان الفلسفي وفي تقعيد وتسنين طقوس الطريقة وصبغها بالشريعة ومن أهمها:

المقري أبو عبد الله محمد تـ759هـ/ 1356م:

سلك في كتابه «**الحقائق والرقائق**»(1)، منهجيا بسيطا وأسلوبا مختصرا، فيذكر الرقيقة ثم يردفها بحقيقة مطابقة لها في المعنى، ظاهرا وباطنا، وهي وانعكست تجربة المقري في تكييف أفكار الغزالي وأبي مدين شعيب وأبي الحسن الشاذلي، في بوتقة العرفان السني، فإنها صارت منشورا لأطروحة التوحيد العرفاني بتلمسان في القرن 8هـ/14م

ويكتمل هذا الجهد عند إضافة إليه قصيدة «**لمحة العارض لتكملة ألفيه ابن الفارض**»(2)، التي أكمل فيها المقري ما نقص في قصيدة ابن الفارض، في نحو مائة وسبع وسبعين بيتا تضمنت التجارب الصوفية في التأمل والفيض والوحدة المطلقة التي خاضها المقري، وقناعته بفسادها وركونه إلى التوحيد العرفاني السني، حيث فصّل في خطواته ومصطلحاته.

وفيها بين الطريقة التي تم بواسطتها التخلي عن المنازع الفلسفية في العرفان والجنوح إلى المنازع العرفانية السنية الجنيدية، وقد استفاد منه البحث في تغطية المنطلقات الفكرية لمدرسة التوحيد العرفاني بتلمسان وفي بيان تجربة المقري العرفانية السنية وأثرها على مدرسة التوحيد العرفاني بتلمسان خلال القرن 9هـ/15م.

---

(1) حققه عمرو سيد شوكت، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1426هـ/2005م.

(2) اعتنى لسان الدين بن الخطيب بتدوين هذه القصيدة في كتابه الإحاطة في أخبار غرناطة، ج2، تحقيق يوسف على طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2002.

أبو العباس أحمد بن محمد بن عبد الرحمن بن زاغو تـ845هـ/1441.

عُرف ابن زاغو بمنزلته في التفسير والفقه المالكي والحديث والأصول وتميز في حقل التصوف بباعه الطويل في المجاهدات والأولاد والأذكار وبثقافته الزهدية والصوفية الواسعة، مما أهله للكتابة في تقعيد وتسنين مجالس الذكر وطقوسها من خلال كتابه «**جلاء الظلام عن طريق الأولياء الكرام ومن شاركهم في شيء من أعمالهم من الخواص والعوام**»(1)، وقد ظل هذا المخطوط منسيا إلى أن وفقني الله إلى استكشافه، ضمن مخطوط مجموع بالخزانة الحسنية، ويعود تاريخ نسخه إلى سنة 1021هـ/1612م من طرف احمد بن عاشر بن عبد الرحمن الحافي ويتألف من ثلاثة وثلاثين ورقة مكتوب بخط مغربي واضح.

وفيه سجل ابن زاغو موقفه من الذكر الجماعي وطقوسه في مرحلة احتدم فيها السجال بين النخب التلمسانية خلال النصف الأول من القرن 9هـ/15م، حول شرعية طقوس الذكر الجماعي.

وهي القضية الشائعة عندنا في التاريخ الديني خلال القرن 9هـ/15م باسم الصراع بين الصوفية والسلفية، والذي كتب فيه كل من ابن مرزوق الحفيد وقاسم العقباني وابن زكري وابن زاغو الذي ظلت مشاركته غفلاً حتى لحظة استكشافه.

ونلمس في مضمونه موسوعية ابن زاغو في التقعيد والتسنين بنص القرآن والحديث ومقررات النوازل والمواعظ والقصص والتجارب الزهدية والصوفية المشرقية والمغربية والأندلسية، رافقها بيبليوغرافيا واسعة، إلا أنه يميل إلى الترجيح برسالة القشيري وإحياء الغزالي وحلية أبي النعيم، وفيه كشف أيضا عن منحاه الشاذلي في الطريقة الصوفية فضلا على نقله لأوضاع شتى من عصره على المستوى الفكري والثقافي والاجتماعي وكل ذلك شكل مادة تاريخية هامة استفاد منها البحث في تصوير طبيعة حلقات الذكر الجماعي، وفي تكوين فكرة واسعة عن طقوسها وشرعيتها التي اكتسبها ونمطها التربوي، فقد كانت فضاء رحبا لتعليم وتربية العامة تعبئتها بالمواعظ والرقائق خصوصا وأن الغرض من تسنينها وتقعيدها كان من أجل ضبط سلوكها الصوفي حتى لا تنزع إلى حقل الشعوذة والخرافة، فضلا على الاستفادة من شهادات ابن زاغو القيّمة حول أوضاع عصره في جوانب: طبيعية الدراسات الدينية وفي وتيرة الإقبال على العلم ومعضلة غياب معايير تصنيف الشيوخ والتوثب على المناصب بغير أهلية ودعوته إلى الفقهاء والصوفية، وغيرها من القضايا المرتبطة بالمشيخة الصوفية والعلمية والفقهية.

---

(1) مخطوط ضمن مجموع، قطعة (4)، الخزانة الحسنية، الرباط، رقم 12343.

بالإضافة إلى مصادر صوفية أخرى أفادت البحث مثـل: كتـابي «**قواعـد التـصوف**»(1)، و«**عدة المريد الصادق**»(2)، لأبي العباس أحمد زروق تـ899هـ/1493م، خـريج معهـد تـامقرة الإصلاحي، حيث شكل كتابه قواعد التصوف قراءة للفكر الصوفي وطقوسه بالمغرب الإسلامي مـن القرن 7هـ/13م إلى القرن 9هـ/15م وسقطت قواعده بضلالها على واقع الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط من حيث الكشف عن ظروف تراجع التصوف العرفاني الفلسفي، وانكماش حجـم أطروحـة الغزالي، وفي التأصيل لطقوس الذكر والسبحة والاعتقاد في الصوفية وكرامتهم، في حين ورد كتابـه «عدة المريد الصادق» في التوفيق بين الحقيقة والشريعة والحقيقة والطريقة وتنظيم العلاقـات داخـل التنظيم الصوفي وإضفاء المشروعية على أشكال الطقوس، وفي تفسير الدواعي الأنثربولوجية لتمركز الطريقة الصوفية بحواضر الشمال دون الجنوب فضلا على وظيفة الكتابين في عملية تـسنين وتقعيـد التصوف في مرحلة شهدت صعود ظاهرة أدعياء التصوف والذين شملهم نص الكتابين أيـضا بالنقـد والتجريح.

كتـب التراجـم:

تميزت نصوص كتب التراجم التي ألفها الفقهاء والقضاة والكتاب المالكيـة بالـضبط والدقـة والابتعاد عن المغالاة في الوصف والاقتصار على المطلوب ومصادرة الغيبي والخارق فـي تـراجم الصوفية، لذلك تم الاستفادة من نصوصها عموما في ضبط سند الصوفية في تلقي علم الظاهر وعلـم الباطن، ورصيدهم الفقهي والصوفي من المؤلفات ورحلاتهم وإجازاتهم وأشكال المثاقفة الصوفية وهي سهلة من حيث لغتها وأسلوبها في عرض المضمون وأهمها:

يحـيى بـن خلـدون تـ780هـ/1378م:

نشأ يحيى بن خلدون في كنف والده الزاهد –محمد بن أبي بكر– وعمل في بلاط أبـي حمـو موسى الزياني 769-772هـ/1367-1370م وهي من أخصب مراحـل العهـد الزيـاني اعتنـاءً بالصوفية والعلماء والفقهاء، وألف بين 774/ 775هـ/1372-1373م كتابه «**بغية الرواد فـي ذكـر الملوك من بني عبد الواد**»(3)، وبصرف النظر عن مغالاته في مدح بني عبد الواد فإن ما كتبه حول علماء وفقهاء وصوفية تلمسان من الفتح إلى تاريخ تأليفه للبغية، يكتسى أهمية بالغة بالنـسبة للحركـة الصوفية في المغرب الأوسط، استفاد البحث منه في جوانب:

---

(1) تحقيق عبد المجيد خيالي، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2005.

(2) تحقيق إدريس عزوزي، ط1، مطبعة فضالة المحمدية، المغرب، 1998

(3) الجزء الأول تحقيق عبد الحميد حاحيات، المكتبة الوطنية، الجزائر، 1980. والجزء الثاني تحقيق ألفريـد بـل، مطبعة بييرفنتانا، الجزائر، 1903م-1910م.

ضبط المصطلح الصوفي والوقوف على تاريخ البيوتات الصوفية العريقة بتلمسان وفي رصد النخبة الصوفية من العلماء الصوفية والفقهاء الصوفية والقضاة الصوفية والإشارة إلى حضور الطريقة بتلمسان، وفي تجسيد نهاية مرحلة العرفان الفلسفي مع نهاية القرن 7هـ/13م وسيادة العرفان السني بعد ذلك في القرن 8هـ/14م، فضلا على نتف المعلومات الثمينة الخاصة بالعمران الصوفي والموقع الاجتماعي للصوفية وإسهاماتهم وعلاقاتهم بالسلطة، إلا أن هذا المصدر الثمين يخلوا من الإشارة إلى نشاط صوفية تلمسان بالمشرق والمغرب الإسلاميين.

التنبكتي أحمد بابا بن أحمد تـ1036هـ/1631م.

نشأ التنبكتي في أسرة علم وصلاح، فقد كان جل أفرادها أئمة ورجال دعوة وقضاة وارتشف من المناخ الثقافي والفكري في تنبكت على عهد آل أسكيا ملوك سغي حيث شجعوا حركة استنساخ الكتب مما يفيد توفر التنبكتي وأفراد عائلته على مكتبات غنية بالنفائس، ولما نُقل إلى مراكش من طرف منصور الذهبي، استفاد في الفترة بين 1002-1016هـ/ 1593-1607م، من خزانات جامع الأشراف وجامع ابن يوسف والحرم العباسي، ثم عاد إلى بلاده حيث توفي بها.

وقد ألف ما ينيف عن ستين كتابًا في الفقه والحديث والسيرة والعقائد والتصوف والتراجم والتوحيد والأصول والنحو واللغة والتراجم منها سنة 1005هـ/1596م كتابه «**نيل الابتهاج بتطريز الديباج**»(1) و «**كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج**»(2)، وفيهما ترجم التنبكتي لعدد كبير من فقهاء وصوفية وعلماء من مدن: تلمسان وبجاية ومازونة وندرومة ومشدالة وزواوة ومليانة وقسنطينة ومن قبائل زناتة والعرب الهلالية، منهم مائة وواحد وعشرين ينتمون إلى القرنيين 8 و9 الهجريين أغلبهم من الفقهاء الصوفية والعلماء الصوفية والقضاة الصوفية، مما يؤكد الحضور القوي للجوانب الثقافية والفكرية والدينية لهذه المرحلة في ذهن التنبكتي وخُلدِه، وليس من تفسير لهذه الظاهرة سوى أن صلة تلمسان بتمبكتو عبر قوافل تجارة الذهب والرقيق في القرنين الثامن والتاسع الهجريين، قد انتقل معها المصنفات العلمية النقلية والعقلية إلى تمبكتو والتي استمرت حاضرةً إلى القرن الحادي عشر الهجري، يعكسه المعلومات الثمينة التي أوردها التنبكتي عن صوفية المغرب الأوسط.

فقد رصد اتجاهاتهم الصوفية ومؤلفاتهم ومقروءاتهم في حلقات الدرس بالمساجد والزوايا والربط والمدارس وطرق تعليم عندهم وأساليب التربية الصوفية والمنظومات الصوفية الأكثر تأثيرًا في نفوسهم. وصور لنا خصوصيات حياتهم في المأكل والمسكن والحرف وفي علاقتهم بالسلطان وموقعهم ضمن النسيج الاجتماعي.

---

(1) جزءان تحقيق علي عمر، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2004.

(2) تحقيق أبو يحي عبد الله الكندري، ط1، دار ابن حزم للطباعة والنشر، لبنان، 1422هـ/2002م.

معتمدًا في ذلك على منهجية الضبط والتوثيق من المصادر المتنوعة التي سبقته مثل ديباج ابن فرحون وبغية يحيى ابن خلدون ومؤلفات ابن القنفذ، والونشريسي ونوازل مازونة ورحلة القلصادي وغيرها، وأضفي على ذلك مسحة مناقبية جعلت موقفه النقدي غائبًا. فلم يسترسل في سرد الكرامات ولم يذكرها رغم اعتقاده في الصوفية، حيث دلت ومضات من حياته الخاصة، وزيارته الدائمة مدة إقامته في مراكش لقبر أبي العباس السبتي وتردده على قبر أبي زيد عبد الرحمن الهزميري بأغمات وقبر علي بن حرزهم بضاحية فاس، وخص الصوفي محمد بن يوسف السنوسي بشرح عقيدته الصغري واختصاره لكتابه المواهب القدسية للملالي في مؤلفه «**اللآلئ السندسية في الفضائل السنوسية**»(1)، ضمَّن فيه منحى السنوسي في التوحيد العرفاني السني وشيوخه وتلامذته وأخلاقه وفضائله ومؤلفاته وكراماته ومواقفه من السلطة، وموقعه الاجتماعي، فضلا على جوانب من الحياة الثقافية والفكرية تخص تلمسان ووهران ومازونة، واستفدت منها واستثمرتها في مراحل البحث وخطواته.

ولما كان التنبكتي عارفا بخبايا التصوف فقد قدم في كتابه «**تحفة الفضلاء ببعض فضائل العلماء**»(2) مفهوما واسعا لعلاقة العلم بالتصوف وكيف يكون الإقبال على العلم طريقًا إلى الزهد والتصوف وسبيلا إلى الكشف واكتساب المواهب والعطايا الإلهية، فشكل ذلك بالنسبة للبحث فضاءَ في تحديد هوية العلماء الصوفية وأصنافهم وجهودهم العقلانية وصلتهم بالشريعة والتصوف.

ابن مريم أبو عبد الله محمد بن أحمد التلمساني تـ1014هـ/1605م:

ألف ابن مريم اثنا عشر كتابًا في موضوعات العقائد والحديث والأذكار وحكايات الصالحين مما أهله لانجاز كتابه «**البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان**»(3)، في أواخر عمره سنة 1011هـ/1601م، ضمن فيه ترجمة لمائة واثنين وثمانين من الأولياء والعلماء الذي عاشوا بتلمسان، وقد أطال في ترجمة صوفية التوحيد العرفاني والطريقة الشاذلية التي كان هو نفسه ينتمي إليها، فقد نفذ في عمق الأفكار الصوفية الخاصة بالفكر الشاذلي في القرن 9هـ/15م، وتعامل مع نصوصها بالشرح والدراسة مثل شرحه لقصائد «الدالية» و «اللامية» و «المرادية» لإبراهيم التازي، ومن وظائفه «وظيفة الحسام» و «النصح التام للخاص والعام»، استفاد منه البحث في إثبات أطروحة الطريقة التازية وفي تتبعه لإسهامات الصوفية في حقل الكتابة الصوفية وسائر العلوم النقلية والعقلية،

---

(1) مخطوط الخزانة العامة للمخطوطات والوثائق، الرباط، رقم 471/د.

(2) تحقيق سعيد سامي، ط1، منشورات جامعة محمد الخامس، معهد الدراسات الإفريقية، الرباط، 1413هـ/1992م.

(3) نشر محمد بن أبي شنب، تقديم عبد الرحمن طالب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986.

وفي دراسة طقوس الطريقة الصوفية خصوصًا الشاذلية، التي جاءت نصوص أجزائها ووظائفها كاملة في البستان.

ورغم أن الفعل الغيبي قد غلب على ابن مريم في إبراز البعد الاجتماعي للصوفية حيث طغى الخيال واللامعقول في رواياته، إلا أنه لم يهمل الفعل الاجتماعي الحسي، وكل ذلك تعاملت معه وفق ثنائية الحلول الغيبية والفعل الاجتماعي

وتزداد أهمية نصوص البستان في الوقوف عند ظاهرتي التقشف والتنعم عند الصوفية في المأكل واللباس والمسكن وفي ضبط طبيعة العلاقات مع الفقهاء والسلطة وفي وصف العمران الصوفي ووظائفه.

ابن القاضي أحمد بن محمد المكناسي تـ960هـ/1012م:

يمثل كتاب «**جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فارس**»(1) لإبن القاضي أحمد بن محمد تـ1025هـ/1611م أحد أهم مصادر التراجم التي اهتم صاحبها برصد الداخلين من صوفية المغرب الأوسط إلى فاس، حيث ترجم لتسعة وعشرين، بين فقيه وصوفي وعالم، عكس نشاطهم ظاهرة المثاقفة الواسعة بين فاس ومدن تلمسان وقسنطينة وبجاية، كان حظ التصوف فيها وفير، واستفاد منها البحث في انتقال أفكار مدرسة ابن البنا المراكشي والفكر الصوفي في التوحيد العرفاني بين هذه البيئات، وفي رصد السياسة المرينية في عهد أبي الحسن وابنه أبي عنان تجاه صوفية التوحيد العرفاني التلمسانيين.

بالإضافة إلى كتب التراجم المشرقية الكبرى، مثل «**الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**»،(2) و «**أنباء الغمر وأبناء العمر**»(3) لإبن حجر العسقلاني أحمد بن علي تـ852هـ/1448م و «**الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**»(4)، و«**التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة**»(5) للسخاوي شمس الدين محمد بن عبد الرحمن تـ920هـ/1514م، والتي أتاحت لنا في مجموعها تشكيل صورة عن دور صوفية المغرب الأوسط في مصر والشام والحجاز.

---

(1) جزءان، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1974م.

(2) تحقيق سيد جاد عبد الحق، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1385هـ/1966م.

(3) ج3، تحقيق حسن حبشي، إصدار محمد عويضة، القاهرة، 1342هـ/1972م.

(4) سبعة أجزاء، القاهرة، بدون تاريخ.

(5) ثلاثة أجزاء، تحقيق أسعد طرابزوني الحسيني، مطبعة دار الثقافة، القاهرة، 1399هـ/1979م.

أما مثيلتها من كتب الفهارس والتراجم المغربية مثل كتاب «**دوحة الناشر من كان بـــالمغرب من مشائخ القرن العاشر**»(1) لابن عسكر –محمد الحسيني تـــ996هـــ/1578م– و«**فهرســـت**»(2)، الرصاع أبو عبد الله محمد بن قاسم تـــ894هـــ/1489م، فقد تم الاعتماد عليها في رسم طبيعة المثاقفة الصوفية بين صوفية المغرب الأوسط والمغرب الأقصى في حين مثل «**ثبـــت**» الوادي آشي أبو جعفر أحمد بن علي البلوي تـــ938هـــ/1532م (3)، وبرنامج الماجري لأبـــي عبـــد الله محمـــد المجـــاري تـــ862هـــ/1457م(4)، مصدران أساسيان في دراسة الطريقة التازية وطقوســـها وأفكارهـــا، وبيـــت المرازقة ونشاط صوفيته وإنتاجهم في العلوم النقلية والعقلية، وشملا بالدراسة طائفة من صوفية تلمسان عاشوا في القرن 9هـــ/15م.

كتب النـــوازل:

شكل سؤال النازلة الفقهية والإجابة عليها إطارًا عاكسا لأوضاع تاريخية شتى دينية واجتماعية واقتصادية وسياسية وعمرانية، تخص أطرًا جغرافية وشرائح اجتماعية معينة تـــارة وأحيانـــا تعكـــس فضاء المغرب الإسلامي جملة، وقضايا مجتمعه القبلي والحضري، وبصرف النظـــر عـــن مـــستوى الفتاوى كالأشعرية والأصول والمقاصد، فإن مادتها المتنوعة قد سمحت لنا بطرح إشكالات وفتح منافذ في البحث ومعالجتها ومن أهم مصادرها:

البرزلي أبو القاسم تـــ844هـــ/1440م

يظم كتابه «**جامع مسائل الأحكام لما نزل بالقضايا من المفتيين والأحكام**»(5)، قضايا صوفية متنوعة تخص المغرب الأوسط، استفاد منها البحث في بيان، إقبال شريحة الفقهاء الصوفية في بجايـــة على دراسة إحياء الغزالي وفي الوقوف على أصناف المرابطين في القبيلة الهلالية وفي الانتفاع مـــن شهادته حول علماء بسكرة وانتقاداته لتيار العرفان الفلسفي ومعلوماته الثمينـــة مـــن أزمـــة العمـــران الصوفي من حيث العنصر والموارد.

---

(1) تحقيق محمد حجي، ط1، منشورات مركز التراث الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1379هـــ/1977م

(2) تحقيق محمد العنابي، المكتبة العتيقة، تونس، 1967م .

(3) تحقيق عبد الله العمراني، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983.

(4) تحقيق محمد أبو الأجفان، ط، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1982.

(5) الجزء الرابع والخامس، تحقيق محمد حبيب الهيلة، دار المغرب الإسلامي ، بيروت، 2000.

المازوني يحيى بن أبي عمران موسى بن عيسى تــ883هــ/1478م

فقيه مالكي مثل والده موسى بن عيسى، درس بتلمسان وأخذ عن كبار الفقهاء والصوفية فيهـــا مثل قاسم العقبائي وابن زاغو وابن العباس الكفيف وألف «**الدرر المكنونة في نـــوازل مازونـــة**»(1) وفيه لم يقتصر على القضايا الفقهية الخاصة بمدينة مازونة ومحيطها، بل شـــمل حواضـــر المغـــرب الأوسط الأخرى وبواديها، مما يعني أن العنوان ضيق بالنسبة للمحتوى، ومن هنا تكتسي نوازله أهمية بالغة في الدراسات الاجتماعية والثقافية والفكرية والاقتصادية والسياسية، أفادت البحث فـــي تـــصوير أصناف المرابطين في البادية ودقائق أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية، وأشكال الطقـــوس الـــصوفية التي كانوا يمارسونها في مستوى حلقات الذكر الجماعي والرباط،والمصادر التي كانوا يتعلمون منهـــا والتركيز بشكل ملفت على ظاهرة طقوس النياحة والرقص، ومدى تجاوب الناس والتفاعل معها. ومن هنا تم تصويرها كمركب أساسي في البنية العقلية لإنسان المغرب الأوسط، ناهيك على أنهـــا قـــدمت للبحث صورا عن بدايات اندماج القبائل الهلالية في منظومة التصوف والتفافها حول المعلـــم الـــديني المسمى بالمدشر أو الرباط- وعكست موقف شريحة الفقهاء الصوفية في تلمسان وبجاية من صـــعود ظاهرة المرابطين. ورغم ذلك فإن الفراغ يبدوا واضحا في تهميش المازوني لقضايا العمران الصوفي وعمران مازونة بصفة خاصة .

الونشريسي أبو العباس أحمد بن أحمد بن يحيى تـــ919هــ/1511 :

جمع الونشريسي في كتابه «**المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتـــاوي علمـــاء افريقيـــة والأندلس**»(2)، فتاوي المتقدمين والمتأخرين من فقهاء المالكية في المغرب الإســـلامي وانتهـــي مـــن تأليفه سنة 901هــ/1495م وظل ينقح ويضيف حتى سنة911هــ/ 1505م، وفيه لم يكن الونشريـــسي مجرد جامع للفتاوى من كتب النوازل التي سبقته بل مشاركا وناقدا يَقبل ويرفض ويـــرجح ويـــضعف وبالتالي فهو المصدر الشامل لفتاوى المغرب الأوسط في مستوياتها الثلاث مستوى الخطـــاب المتـــأثر بنص الموطأ في بعده التأصيلي ومستوي الخطاب المتماهي مع المدرسة القيروانية العتيقة، ومـــستوى الخطاب النهضوي ضمن منظومة المدرسة المالكية في ثوبهـــا الأشـــعري والأصـــولي والمقاصـــدي والصوفي من القرن 7هــ/13م إلى نهاية القرن 9هــ/15م، وهي الأطر التي ورد في ضمنها معطيات تاريخية متنوعة، كان حظ الظاهرة الصوفية فيها وحضورها قويا في نـــصوصه ومـــن هنـــا رافقـــت نصوص المعيار وملاحظات الونشريسي مسار البحث، وأسندته بنصوص شاهدة نختزل أهميتها في:

---

(1) مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، القسم الأول رقم 1335 و القسم الثاني رقم 1336.

(2) الأجزاء: الأول والثاني والخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر واثنا عشر، تحقيق محمـــد حجـــي وآخرون، مطبوعات دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981.

- تصوير ظاهرة المرابطين في القبائل العربية والزناتية من حيث طقوسها في مجـال الـذكر الجماعي، وحلقات التطريب والتغبير والنياحة، وأشكال العمران الصوفي السائدة في وسطهم والمداخيل التي يتعولون منها، وفي ذات المسار كشفت عن موقف الفقهاء الصوفية منها.
- ويظهر الونشريسي كذلك مستوعبًا لعدد من الأطاريح والمنظومات الصوفية، أنارت للبحـث دروب وإشكاليات: ذمور الفكر الصوفي الفلسفي وفي تقلص حجم المنظومة الغزالية والطرق المتحكمة في ذلك.

وفي جانب الطقوس عكست نصوصه مشاريع التأصيل والتسنين التي مارسها الفقهاء الصوفية وشيوخ الطرق الصوفية من أجل ضبط أسلوب المريدين وإدراج الطقوس داخل الشريعة وفي ضـمنها لم يتوان الونشريسي في تسجيل الخلافات بين شريحة العلماء الصوفية.

وفي ضمن نصوصه أيضًا مادةً خصبة ساعدت في الوقوف على إسهامات النساء في الحركـة الصوفية وفي تفعيل طقوسها، وفي الكشف عن ظاهرة المشعوذين وأدعياء التصوف في البادية والمنتحلين لأسرار الحروف وكتب الشعوذة بالمدينة، فضلا ما تختزنه مـن صـور عاكـسة لأشكال العمران الصوفي ووظائفه ومداخليه.

كتـب الرحلـة:

يعد القرنان الثامن والتاسع الهجريين عصر الرحلة المغربية داخل المغرب الإسلامي وخارجه نحو المشرق الإسلامي والعالم، رافقها في اتجاه عكسي واستمرار الرحلة المشرقية إلى بلاد المغـرب الإسلامي لاستكشاف أوضاعه، وهذه الرحلات تختلف عن رحلات ما قبل القرن 8هـ/14م، فإذا كانت الأولى قد امتازت بتركيز أصحابها على الحقائق الجغرافية والطرق التجارية ووصف المـدن وحالـة الزراعة والصناعة في قالب غايته الوصف، فإن الرحلة بعد ذلك في القرنين 8 و9 الهجريين صـارت فنًا ولونًا أدبيًا وردت في قالب من النثر والشعر، وازدادت خصوبة كون أصحابها نقلوا لنا من خلالها تجاربهم العلمية في لقاء الشيوخ والانتفاع منهم وزيارة معاهد العلم والفكر والاسـتزادة منهـا، وفـي خدمتهم للسلطان ومرافقته في حركته لتحقيق مآربه وأهمها:

ابن الحاج إبراهيم بن عبد الله النميري تـ744هـ/1374م

دون ابن الحاج رحلته «**فيض العباب وإفاضة قداح الآداب في الحركة السعيدة إلى قـسنطينة والزاب**»(1) التي قام بها رفقة السلطان المريني أبي عنان إلى شرق المغرب الأوسط وزابه بـين 20 جمادى الأولى 758هـ وغرة ذي الحجة من نفس السنة، في تقاييد متفرقة وأحداث مشتتة، وقام ابـن أخيه إبراهيم بن أبي عمرو ابن الحاج بإعادة كتابتها حيث رفعها إلى السلطان أبي فارس الثالث بن أبي

(1) إعداد ودراسة محمد بن شقرون، الرباط، بدون تاريخ.

العباس المتوكل، ورغم أن نص الرحلة جاء ثريا واستفاد منه البحث في جوانب: العمـــران الــصوفي حيث ورد الحديث عن الزاوية المدرسة عند ضريح أبي عبد الله الشوذي الحلوي بتلمسان وأنماط مـــن الربط القصور بالزاب وفي انفراده بذكر صوفية من قبائل زواوة ومرابطين بسهول قسنطينة وعلاقـــة السلطة المرينية بهم، إلا أن صياغة الرحلة بقلم ابن الحاج أو ابن أخيه حملت طـــابع تمجيـــد حركـــة السلطان أبي عنان وتبرير نشاطها العسكري في تأديب العرب الهلالية وهدم الرُبط القصور التي أقامها العرب الهلالية بالزاب دون المساس بالقلاع اللمسية الرومانية القديمة، هـــو انتقـــاء يعـــري الوظيفـــة التمجيدية التي كان النص يرمي إلى تحقيقها، وخاصة وأنه أخفى دلالات الجهود الهلالية في الاستقرار بأبعادها العمرانية والدينية والاقتصادية.

ابن خليل عبد الباسط المصري 920هـ/1514م.

فقيه حنفي ورحالة وتاجر زار الغرب الإسلامي، واستغرقت رحلته فيها خمسة ســنوات مـــن شوال 866هـ/1461م إلى شوال 871هـ/1466م، وصل فيها إلى مالقـــة وغرناطـــة وسماهـــا بـــ «**الروض الباسم في حوادث العمر والتـــراجم**»(1)، قضى منها في المغرب الأوسط نيف السنة من 868هـ/1463م إلى 869هـ/1464م، وزار خلالها قسنطينة وبجاية والجزائر ووهـــران وتلمـــسان، وسجل مشاهدته عن الأوضاع الاقتصادية والثقافية والفكرية السائدة فيها فشكل ذلك مادة خصبة للبحث استفاد منها في جوانب:

كشفه عن شيوخ العلم والتصوف الذين التقى بهم وانبهر بمستواهم العلمي، حيث مكث بتلمسان ينهل عن شيخ جامع العباد أبو عبد الله محمد ابن العباس، وعن علماء الطب وأشاد بدور الأندلسيين في تنشيط هذا الحقل وتطويره، وإذا كانت تلمسان قد أخذت الحظ الأوفر من اهتماماته فإنه في قسنطينة قد ركز على وصف جانبها الطبوغرافي الخلاب وأشار في ومض البرق إلى اقتصادها وعمرانها ورغـــم ذلك فإن مشاهدته تعكس الوجه المشرف لحالة العلوم العقلية والنقلية بالمغرب الأوسط قبيـــل انـــصرام القرن 9هـ/15م، بالإضافة إلى رحلات أخرى أفادت موضوعات البحث مثل رحلة التـــاريخ «**التـــاج المفرق في تحلية علماء المشرق**»(2) لخالد بن عيسى البلوي سنة 736هـ/1355م وفيهـــا وصـــف لعباد تلمسان، وحالة الانبعاث الثقافي والفكري فيها عقب الحصار المريني والظروف الأمنية الـــصعبة جراء النشاط الحرابي للقبائل الهلالية. وفي ضمن رحلتي «**مُستفاد الرحلة والاغتراب**»(3) للقاسم بن

---

(1) Robert Brunchvig: deux récrits de voyage indéits en Afrique du Nord XV Siècle abdalbasit iben khalil et odorne, Paris, Vi la rose éditeur ,1936

(2) جزءان، تحقيق الحسن السائح، مطبعة فضالة، المحمدية، بدون تاريخ.

(3) تحقيق عبد الحفيظ منصور، الدار العربية للكتاب، تونس، 1975.

يوسف التجيبي تـ730هـ/1329م ورحلة «**تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**»(1) لمحمد بن عبد الله بن بطوطة تـ766هـ/1377م مادة تاريخية استفاد منها البحث في تتبع نشاط صوفية قبيلة زواوة وتلمسان المجاورين بمكة وإسهاماتهم، ناهيك على: رحلة بن الطواح عبد الواحد بن محمد سنة 718هـ/1318م والموسومة بـ «**سبك المقال وفك العقال**»(2) وفيها رصد ابن الطواح مشاهد ثمينة عن مدرسة الحقيقة والشريعة ببجاية أوائل القرن 8هـ/14م وظاهرة تراجع العرفان الفلسفي فيها عقب رحيل الأندلسيين إلى المشرق.

وفي كتاب «**وصف إفريقيا**»(3) لحسن محمد الفاسي الوزان تـ947هـ/1550م معلومات قيمة أفادت البحث في إبراز ظاهرة المرابط في القبائل الهلالية ونشاط الحرابة في القرن 9هـ/15م ونمط الزاوية الريفية والمرابط المزارع وأشكال المشعوذين وأدعياء التصوف.

كتب التاريخ والموسوعات:

تتضمن كتب التاريخ والموسوعات مادة إخبارية تخص حياة الصوفية ونشاطهم وأدبهم الصوفي في النثر والشعر، وتتناول أشكال المثاقفة الصوفية الواسعة، بين بيئات المغرب الأوسط وبيئات الغرب والمشرق الإسلامي، حيث أفادت البحث على نطاق واسع وأهمها:

ابن الخطيب لسان الدين محمد الغرناطي تـ776هـ/1374م:

عاش ابن الخطيب بغرناطة في كنف السلطان أبي الحجاج سابع ملوك بني الأحمر ثم ابنه محمد وحذق في العلم والأدب والسياسة وتولي رئاسة ديوان الكتابة وثناها بالوزارة ولقب بها، واتصل بالمغرب في عهد أبي عنان المريني من خلال سفارتين قادها إلى فاس، وزار تلمسان سنة 773هـ/1371م للقاء السلطان المريني عبد العزيز وفي غرناطة بالبلاط الغرناطي، وفاس بالبلاط المريني، وكذلك تعرف ابن الخطيب على الفقهاء الصوفية في تلمسان في سياق رحيله عن الأندلس، وخص أدبهم الصوفي ودقائق حياتهم في موسوعته الشهيرة «**الإحاطة في أخبار غرناطة**»(4) استفاد منه البحث في الوقوف على تفاصيل منحى العرفان السني عند أبي عبد الله المقري، وسرد قصيدته «**لمحة العارض**» وفي الإنفراد بأخبار تتعلق بعلاقة المقري بالسلطة المرينية، وموقفه من نظام الملك وقضية الشرف، وتلامذة المقري وتأثيره في النخب المغربية والأندلسية، فضلا على معلوماته القيمة بخصوص محمد بن عمر المليكشي، وأبي عبد الله محمد الشريف العلوني، والباهلي المسفر وبن

---

(1) الجزء الأول: تقديم محمد السويدي، نشر موفهم 1989.

(2) تحقيق مسعود جبران، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1995.

(3) جزءان، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983.

(4) ثلاث أجزاء، تحقيق يوسف علي الطويل، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 2002.

الحاج النميري وصديقه عبد الرحمان بن خلدون، فضلا على اعتنائه في مؤلفاته الأخرى مثل: «**نفاضة الجراب وعلالة الأغتراب**»(1)، و«**كناسة الدكان بعد انتقال السكان**»(2)، و«**أوصـاف النـاس فـي التواريخ والصلات**»(3)، بالإشارة إلى عمران تلمسان ومجتمعها وعلاقة صوفيتها بالسلطة المرينيـة، وأشكال المثاقفة بين التلمسانيين ونظرائهم في فاس وغرناطة.

وفي «**ورضة التعريف بالحب الشريف**»(4) أفاد البحث في الجانب النظري للتصوف العرفاني الفلسفي، والتصوف العرفاني السني، وفي أطروحة الجمع بين الحقيقة والطريقـة، بـرهن فيـه ابـن الخطيب على باعه الطويل في حقل التصوف وأغواره.

ابن خلدون أبو زيد عبد الرحمن بن محمد تــ808هــ/1405م.

عاش ابن خلدون فـي كنـف العـصبيات البربريـة والعربيـة وخبـر الـسلطان وأضـاع العمران، ومارس تجربة التخلي والإنقطاع، وجالس العلماء والصوفية والفقهاء ونهل من ثقافة المغرب الدينية والعلمية، وأضاف إليها وصحح وقيم، فغدا بذلك من النخب العالمة الكاتبة التي لا يمكن تجاهله أو القفز فوق أفكاره، ولذلك استفاد البحث من كتابه «**العبر وديوان المبتدأ والخبر فـي أيـام العـرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**»(5)، في مادته التاريخية المهمـة والمقننـة حول علاقة تفكك عصبيات القبائل الهلالية، ونزوعها إلى الاستقرار وممارسة الزراعة وإنشاء المعلم الديني نحو الانخراط في تجربة التصوف، ضمن ما أطلق عليه بظاهرة المرابطين، حيث يعد المصدر الأساس في الكشف عن تجارب الانخراط الأولى للقبائل الهلالية في التصوف بالسهول الداخلية الغربية حيث قبائل سويد والديالم وأولاد عريف، ورياح في الزاب والسهول الداخلية الشرقية.

فقد عكس بها اندماج القبائل الهلالية في المنظومة الإسلامية عبر بوابـة التـصوف، ولـولاه لأضحى التاريخ الديني للقبائل الهلالية نسيًا في مصادر التاريخ، ويظهر ذلك جليًا في انفراده بالتـأريخ لحركة المرابطين السنة بالزاب بين 703هــــ/1303م إلـى 740هــــ/1339م متوخيـا تفاصـيلها وتداعياتها، وتتجلى أهمية نصوصه كونه عاصر أيضا في القرن 8هــ/19م النخب الصوفية بالمغرب الأوسط ونقل لنا تفاصيل منحاهم في التصوف، وضبط بنية الحركة الـصوفية مـن خـلال معرفتـه بمضمون المرابط والعارف والصوفي والصالح والولي، فقد سمى كل ظاهرة صوفية بمسمياتها، فسهل

---

(1) تحقيق مختار العبادي، ط1، الدار البيضاء، 1985.

(2) تحقيق محمد كمال شبانة، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، القاهرة، 2003.

(3) تحقيق ودراسة محمد كمال شبانة، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، القاهرة، 2000.

(4) تحقيق عبد القادر أحمد عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002.

(5) الجزء الأول والسادس والسابع، دار الكتاب اللبناني، 1983.

علينا بذلك تتميط بنيتها ومنظومتها.

وبحكم قرب ابن خلدون من دوائر السلطة فقد عكست نصوصه طبيعة العلاقة بـين الـصوفية والسلطان والصوفية والفقهاء نظرا لمعرفته الدقيقة بالنزعات الملوكية فقد استفاد منه البحث في تشكيل صورة واضحة عنها وفي الكشف عن أغوارها، إلا أن ذلك لم يحجب البعد المذهبي لابن خلدون فـي هذه المعالجات نحو المحافظة على مصلحة الجماعة وبقاء السلطان وهي الفكرة التي سيطرت على جل معالجاته لقضايا التصوف ضمن كتبه الأخرى.

وفي كتابه «**المقدمة**»(1) الذي ألفه سنة 776هـ/ 1374م وظل ينقحه حتى 780هـ/1378م استفاد البحث منه في الإقرار بعدم وجود المراتب الصوفية ما عدا مرتبة القطب، نظرا لـصلة هـذه المراتب بالتنظيمات الإسماعيلية ، وفي بيان تأثير الأزمات والأمراض في فشل مـشاريع الإصـلاح الصوفي وميل الصوفية إلى العزلة والانقباض، أما في كتابه « **شفاء السائل**»(2)، الذي انتهـى مـن تأليفه سنة 790هـ/1388م فقد كشف فيه عن باعه الطويل فـي التـصوف، ومنظوماتـه النظريـة والسلوكية، وعالج فيه قضايا شتى تخص تصوف عصره حدد فيها مواقفه مـن التـصوف والجهـاز الصوفي، حيث استفاد البحث منه في تحديد ظروف ذمور التصوف الفلـسفي خـصوصا الأندلـسي، وموقف المالكية الأشاعرة منه وطبيعة هيكل الجهاز الصوفي من حيث أصناف المـشيخة والمريـدين والعلاقة بين الطرفين، والانعكاسات السلبية الناتجة عن أخطاء شيوخ التربية، وما يظهر من أمـراض ناتجة عن الإرهاق في المجاهدات، وفيه ضبط كذلك المصطلح الصوفي.

وفي سنة807هـ/1404م ألف ابن خلدون كتابه «**التعريف بـابن خلـدون ورحلتـه غربـا وشرقا**»(3)، وجعله في سيرته الذاتية وألحقه بكتابه «**العبر**» وفيه مزج بين تكوينه المعرفي والـديني على يد شيوخ بجاية وتلمسان وتنقلاته، بين فاس وتلمسان وبجاية وتونس، ضمن نشاطه الدبلوماسـي ومعاناته من النزعات الملوكية في الدول المغاربية الحفصية والزيانية والمرينية، فضلا على رحلته إلى الحج ومصر والشام وتدرجه في مناصب الإفتاء والمشيخة الصوفية والقضاء.

وتتمثل أهميته بالنسبة للبحث في الكشف عن التوجه التوفيقي بين العقل والإيمان الـذي تبنتـه شريحة العلماء الـصوفية بتلمـسان، والمـستمد أصـلا مـن تـأثير مدرسـة ابـن رشـد الحفيـد تـ595هـ/1198م، من خلال نشاط ابني الإمام والآبلي، وفي تلون هذا التوجه بالتصوف من خـلال ارتشاف الآبلي عن ابن البنا المراكشي في العلوم القديمة والتصوف، وقد اعتبر ابن خلـدون نفـسه

---

(1) تحقيق حجر عاصي، منشورات مكتبة الهلال، بيروت، 1991.

(2) نشر الأب أغناطيوس عبده، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، بدون تاريخ.

(3) دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1983.

استمرار لهذه الشريحة، فقد كشف عن جانب من تجربته في الانقطاع والخلوة للعلم والعبادة بعباد تلمسان، مؤثرا التخلي عن السلطان، وهي ذات التجربة التي تمخض عنها في قلعة بني سلامة تأليفه للمقدمة.

وفي ضمن هذه الرحلة عرض ابن خلدون موقفه الصارم من المنتحلين للعبادة والمشعوذين فضلا على ما قدمته الرحلة من معلومات ثمينة عن بيت المرازقة بتلمسان وصلتهم بعبادها والسلطة، وفي الإشارة إلى أنماط العمران الديني وعلاقة عرب البادية بالسلطة.

التنسي محمد بن عبد الله بن عبد الجليل تـ899هـ/1493م

كتب التنسي كتابه «**نظم الدر والعقبان في بيان شرف بني زيان**»(1)، إرضاءً لولي نعمته السلطان الزياني المتوكل على الله تـ873هـ/1468م، تناول فيه تاريخ بني زيان من نشأة دولتهم إلى عهد السلطان المتوكل وقد استفاد منه البحث في الوقوف على سياسة بني زيان إزاء الصوفية ودورهم في تفعيل النشاط الصوفي وأشكال المساعدات التي كانوا يقدمونها إلى الصوفية في المدن، والمرابطين في البوادي، وفي انجازهم للعمران الصوفي وإلحاق مؤسسة المدرسة به، وفي تلون الصوفية والسلطة بلون الشرف في سباق محموم لكسب المشروعية والأتباع.

المقري شهاب الدين أحمد بن محمد تـ1041هـ/1631م

يعتبر كتابه «**نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب**»(2)، أهم موسوعة تاريخية وأدبية وفنية وفلسفية وعلمية في تاريخ الأندلس والمغرب، وإذا كان هذا العمل تنقصه المنهجية في سرد الأخبار وتنظيم الأفكار وترتيب الاهتمامات، فذلك لأن صاحبها كتبها بعيدا عن وطنه ومكتبته، كما أقر بنفسه في مقدمة موسوعته، وقد اعتمد عليها البحث في: إبراز أشكال المثاقفة الصوفية بين المغربين الأقصى والأوسط وخصوصا بين صوفية فاس وتلمسان وفي الوقوف على أخبار أبي عبد الله محمد المقري، ومنحاه الصوفي في العرفان السني وتأثيره في صوفية وفقهاء المغرب والأندلس، وبذلك تكون قد دعمت ما جاء به ابن الخطيب عن المقري في إحاطته.

أما كتابه «**أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض**»(3) فقد أفاد البحث في نصوص الأذكار والأوراد، وموقف النخبة التلمسانية من التصوف الفلسفي.

---

(1) القسم الأول، تحقيق محمود بوعياد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985.

(2) الجزء الأول والثاني والخامس والسادس والسابع، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1448هـ/1988م.

(3) الجزء الثاني والثالث، طبع اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي، المملكة المغربية، والإمارات العربية، 1978.

البــاب الأول

الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط جذورها ومجالها وبنيتها حتى نهاية القرن 9هـ/15م

الفصل الأول: ماهية التصوف وجذوره ومدارسه بالمغرب الأوســط قبل القرن 8هـ/ 14م

1-ماهية التصـــــــوف.

أ- تأصيل التصـــوف.

ب- التصوف السني من الصبغة الأخلاقية إلى علم الباطن.

ج- الإنتحالية في التصوف الفلسفـــــي.

2-جذور الحركة الصوفية بالمغرب الأوســط.

أ- تحقيب التصوف بالمغرب الأوسط.

ب- البداية الجنينية للتصوف عند الإباضية 2-5هـ/8-11م.

ج- البعد الصوفي في نظام العزابة.

د- دوافع الظهور المبكر للتصوف عند الإباضية.

هــ-سمات الخطاب الصوفي في الإستوغرافية الإباضية.

و- الحضور الصوفي المالكي خلال القرنين 4و5هـ/10و11م.

ز- المميزات الخلقية والتعبدية الفردية.

ح- الممارسات التعبدية الجماعية.

3-المثاقفة الصوفية بين المغرب الأوسط وبيئات المشرق والغرب الإسلاميين

أ- المثاقفة مع المشرق.

ب- التأثير الأفريقــــــي.

ج- المؤثر الصوفي الأندلسي.

د- الحضور الصوفي المغربي.

4- المدارس الصوفية بالمغرب الأوسط قبل القرن 8 هـ/14م.

أ- مدرسة المجاهدات العملية.

ب- المدرسة الغزالية.

ج- المدرســة المدينيــة.

د- مدرسة التصوف الفلسفي الأندلسي.

- الباطنيـــــــة.
- الإشراقيون.
- الوحدة المطلقة.
- وحدة الوجود.

الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط جذورها ومجالها وبنيتها حتى نهاية القرن 9هـ/15م

ظلت البنية الفكرية والتنظيمية للحركة الصوفية بالمغرب الأوسط من القرن الثاني للهجرة/8م إلى نهاية القرن التاسع الهجري/15م، في تغير وتطور دائمين ديمومة تجدد العوامل والأدوات، تؤثر في صنع شكل الظاهرة الصوفية ومنطلقاتها الفكرية والفلسفية، وأبعادها الإجتماعية والثقافية والسياسية.

ومن هنا كانت مسافة هذا التطور التعبدي والفكري والفلسفي، أي من الرباط إلى العرفان والطريقة الصوفية حبلى، إمتزج فيها الديني بالفلسفي والمذهبي والعقدي، ناحتًا أشكالاً من المنظومات الفكرية والفلسفية تعكسها تيارات التصوف السني والفلسفي والعرفاني، وأشكالاً أخرى من التنظيمات متمثلة في المرابطين والطرق الصوفية والسلوك الديني الطقوسي، مما جعلها أكبر ظاهرة دينية وفلسفية وثقافية وإجتماعية تفاعل معها مجتمع المغرب الأوسط من سلطانه إلى سقائه، عمل البحث على تتبع أطوارها وكشف أغوارها.

ماهية التصوف وجذوره ومدارسه بالمغرب الأوسط قبل القرن 8هـ/ 14م

وردت ظاهرة الزّهد والتّصوف في المغرب الأوسط في سياق حدثين مهمين هما: قيام أول دولة مركزية بتيهرت 160-296هـ/ 776-909م وإشتداد الصراع المذهبي بين الخوارج والشيعة الاسماعيلية، ثم بين الشيعة الإسماعيلية والمالكية، في شكل اتجاهات زهدية وسلوكات صوفية كانت جاهزة للإخصاب، بدخول مصنفات التصوف المشرقي خلال القرن الخامس الهجري/11م إلى كل من مدينة قلعة بني حماد وبجاية بواسطة صوفية مغاربة وأندلسيين، ثم ازدادت الظاهرة تطورًا مع هجرة رواد التصوف السني والتصوف الفلسفي من الأندلسيين خلال القرنين 6 و7 الهجريين/ 12 و13 الميلاديين إلى هذه المدن، بما في ذلك تلمسان، مما أدى إلى قيام مدارس صوفية سنية وفلسفية كان لها الأثر الكبير على البنية الفكرية والتنظيمية للحركة الصوفية فيما بعد خلال القرنين 8 و9 الهجريين/ 14 و15 الميلاديين.

فما هو مفهوم التصوف وطبيعة أشكاله الأولى بالمغرب الأوسط منذ القرن الثاني للهجرة؟ وكيف تشكلت مدارس التصوف السني والفلسفي بمدن قلعة بني حماد وبجاية وتلمسان؟ وما طبيعة تأثيرها في الحركة الصوفية خلال القرنين 8 9 الهجريين/ 14 و15 الميلاديين؟

1- ماهية التصوف

تطرح ماهية التصوف الإسلامي، عددًا من القضايا المتعلقة بمصادره الأصلية وعلاقة أفكاره بالفلسفات والأديان الأخرى، التي تواصل معها المسلمين في ظروف تاريخية فرضتها بالدرجة الأولى عالمية الرسالة المحمدية. الأمر الذي جعل التصوف الإسلامي بالمشرق والمغرب يتلقى إلى جانب أفكاره المستمدة من القرآن والسنة وسير الصحابة وتراث الفرق الإسلامية أفكار الفلسفات الإغريقية والهندية والفارسية.

فإلي أي حد حافظ التصوف الإسلامي على معالمه وخصوصيته وسط هذه المثاقفة العالمية الواسعة؟

أ- تأصيل التصوف

يعتبر الزهد أول مراتب الطريق إلى التصوف والسلّم الطبيعي إليه، اختصّ به النبي (ص) واتخذه مسلكا في حياته ونمط معيشته وقال فيه أحاديث عديدة منها قوله: «إذا رأيتم الرجل قد أعطى زهدا في الدنيا وقلة منطق فاقتربوا منه فإنه يلقى الحكمة»(1)، وقوله أيضا: «من زهد في الدنيا أدخل الله الحكمة قلبه، فأنطق بها لسانه وعرّفه داء الدنيا ودواءها وأخرجه منها سالما إلى دار السلام»(2)، كما تكلّم النبي (ص) في الممارسة الصوفية من خلال حديثين صحيحين، اعتبر في الأول، أن الفرائض والنوافل طريق إلى الله بقوله: « من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرّب إليّ عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، وما زال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أحبّه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه...»(3)، والثاني في عرض سؤال جبريل عليه السلام، عن الإسلام وعن الإيمان ثم عن الإحسان فأجاب النبي (ص): «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك»(4)، وبالتالي أقرت هذه الأحاديث أن الدين الإسلامي ليس دينا رتيبا وإنما هو سير وترقي وأن الإحسان يتضمن مقامات السالكين من زهد وإخلاص ومراقبة وغيرها، فالنبي (ص) يعتبر أول من رسم طريق الزهاد وسن المراتب ورتب

---

(1) أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ابن ماجة): سنن بن ماجة، ج2، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، القاهرة، بدون تاريخ، ص 1373.

(2) أبو حامد محمد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج4، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406هـ/1986م، ص 235.

(3) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، ج5، ط3، تحقيق مصطفى ذيب البغا، دار ابن كثير، دمشق 1407هـ/1987م، ص 2384.

(4) نفسه، ج1، ص 27.

المسالك للصوفية.(1)

وفي نصوص القرآن عدد كبير من الآيات الداعية إلى الزهد والتصوف(2)، وأخرى تناولـت سير الأولياء وقصصهم والصالحين ومناقبهم وحكمهم وعلومهم اللّدنية(3)، وكانت ثمرة التربية النبوية وتأثير القرآن قويًّا في نفوس الصحابة والسلف الصالح الذين احتقروا الدنيا واستصغروها في قلـوبهم وعملوا على مراقبة أفعال القلب باعتباره يمثل مصدرَ الأفعال ومبدأها، بل وزهدوا حتى في زهـدهم رغبة في معرفة الله ومن طلائع الصّحابة المنقطعين أبو هريرة، وأبو ذرّ الغفاري(4)، وعموم أهـل الصُّفَة وغيرهـم.(5)

---

(1) أبو العباس أحمد زروق: قواعد التصوف، تحقيق عبد المجيد خيالي، ط2، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 2005، ص23 ؛ يرى أبو القاسم هوزان بن عبد الكريم القشيري: أن كلمة التصوف ليس لها اشتقاق في اللغة العربية، واستبعد أن تكون من الصّفاء أو الصُفة أو نسبة لأهل الصُفة لأنه لو كان كذلك لقيل صفى . الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ/2001م، ص312 ؛ أما أبو النجيب عبد القاهر السهروردي تـ563هـ/1168م فإنه يثبت كلام القشيري فيما يخص عدم اشتقاقها من أهل الصُفة، لكنه يرى أن ذلك صحيح من حيث المعنى، لأن الصوفية يُشاكل حالهم حال أهل الصُفة وبالتالي أرجأ اسم الصوفية إلى أعمالهم الصالحة وصفاء أحوالهم ومدى فهمهم للعلوم بقوله: « فالاسم سمتهم والعلم بالله صفتهم والعبادة حليهم والتقوى شعارهم وحقائق الحقيقة أسرارهم» . عوارف المعارف، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986، ص ص 84، 85

(2) من بين هذه الآيات: قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ﴾ سورة الشورى: الآية 20، وقوله عز وجل:﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ سورة العنكبوت: الآية 69. وقوله جل وعلا: في إشارة إلى علم الباطن ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ سورة لقمان: الآية 20 وفي سورة النساء قوله: ﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ الآية 83.

(3) يتجلى ذلك في لقاء موسى عليه السلام وغلامه، بالخِضَر وفي ذلك يقول سبحانه وتعالى: ﴿ فَوَجَدَا عَبْداً مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْماً﴾ سورة الكهف: الآية 65.

(4) حول فضائل هذين الصحابيين . أنظر أبا عبد الله أحمد بن حنبل: فضائل الصحابة، ج1، تحقيق وصي الله محمد عباس، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت 1403هـ/1983، ص ص 376، 511.

(5) بلغ عدد أهل الصُفّة أربعمائة فرد كلهم من فقراء المسلمين انقطعوا للعبادة في عهد الرسول (ص) بنيت لهم صفة في المسجد وقد آثروا في حياتهم النسك والجوع والفقر واللباس الخشن من الثياب والشعر الغليظ من الصوف . أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي: تلبيس إبليس، تحقيق السيد الجميلي، ط3، دار الكتب العربي، بيروت، 1409هـ/1989م، ص 201 ؛ يصف السهروردي اجتماعهم قائلا بأنه كاجتماع الصوفية في الرُّبط والزوايا، وكانوا يحتطبون بالنهار ويقضون الليل في العبادة وتلاوة القرآن وكان الرسول يواسيهم ويجلس ويأكل=

لذلك لا غرابة أن أقدم بعض المؤرخين على اعتبار الصحابة أولى الجماعات الصوفية في الإسلام يعكسه ذلك العمل الموسوعي الذي قام به أبو النعيم الأصفهاني تـ430هـ/ 1018م في كتابه «حليه الأولياء»(1)، كما أن مؤرخي التصوف الأوائل درجوا على التأريخ للتصوف بداية من خطوات الزهد الأولى ومن هؤلاء السراج الطوسي تـ378هـ/989م الذي اعتبر في كتابه «اللُمَع»، الزهد أول قدم القاصدين إلى الله وأساس الأحوال الرضية والمراتب السنية وفي رأيه، أن من لم يحكم أساسه في الزهد لم يصح له شيء مما بعده(2)، وحذا حذوه كل من أبي بكر الكلاباذي تـ380هـ/989م في كتابه «التعرف لمذهب أهل التصوف»(3)، وأبي طالب المكي تـ386هـ/996م في «قوت القلوب»(4) وأبي القاسم القشيري تـ465هـ/1073م في رسالته(5)، وبلغ ابن الجوزي البغدادي تـ597هـ/1201م حد التطرف عندما اعتبر الصوفية من جملة الزّهاد وأصر على أن ابتداء التصوف هو الزهد الكلي(6)، بل أن أبا العباس أحمد بن القنفذ القسنطيني تـ810هـ/1407م اعتبر كل المراتب التي يقطعها السالك للوصول إلى الكشف مراتب زهدية.(7)

=معهم. ابن الجوزي: المصدر السابق، ص 84 ؛ وهم الذين نزل فيهم قوله تعالى:﴿ وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ سورة الكهف: الآية 28.

(1) يؤكد ذلك قوله في صدر حُليته وقد تناولت: «... من أعلام المتحققين من المتصوفة وأئمتهم وترتيب طبقاتهم من النساك ومحجتهم، من قرن الصحابة والتابعين ومن بعدهم. من عرف الأدلة، والحقائق وباشر الأحوال والطرائق»، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج1، ط4، دار الكتاب العربي، بيروت 1405هـ/1984، ص 4.

(2) اللُمَع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد القادر سرور، دار الكتب الحديثة، مصر 1380هـ/1960، ص ص 72، 73.

(3) يرى الكلاباذي أن جميع معاني التصوف تصب في التخلي عن الدنيا وعزوف النفس عنها وصفوة الأسرار وانشراح الصدور. التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود وعبد القادر سرور، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1380هـ/1960، ص 25.

(4) تنتهي تجربة الزهد عند المكي بالوصول إلى مرتبة المشاهدة أو ما يسميها بزهد المقربين وأول خطوة لبلوغها إخراج هم الدنيا وإدخال غم الآخرة، وخالصها إخراج الموجود من القلب ثم اليد واستصغار الدنيا واحتقارها ثم تعقبها مرحلة زهد الزاهد في زهده رغبة في مزهده وهي مرتبة كمال الزهد وتحقيق المشاهدة. قوت القلوب، ج2، ط1، المطبعة المصرية، 1351هـ/1932، ص ص 169، 170.

(5) يعتبر القشيري الزهد طريقًا إلى الحكمة ويُفصّله إلى: زهد العوام ويتحقق بترك الحرام وزهد الخواص بترك الفضول من الحلال، وزهد العارفين بترك ما يشغل العبد عن الله. المصدر السابق، ص151، 155.

(6) المصدر السابق، ص 199.

(7) أنس الفقير وعز الحقير، تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965، ص ص 109-110.

ومن هذا المنظور فإن هذه المرحلة المبكرة من عمر التصوف قد قامت على أربعة أركان أساسية رصدها الحارث بن أسد المحاسبي 243هـ/858م في كتابه «الرعاية لحقوق الله» وهي: الزهد في الدنيا ومحاسبة النفس ومراقبتها، وحب الله والحرص على الخلق الحسن في التجربة الروحية(1)، مما صبغ التصوف بطابع سني أخلاقي صرف، قامت على أساسه مفاهيم أخلاقية منها ما ورد عن القشيري في قوله:«التصوف دخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دنيي»(2) وكذلك عند عبد الرحمن بن خلدون تـ808هـ/1405م في قوله: «التصوف رعاية حسن الأدب مع الله في الأعمال الباطنة والظاهرة بالوقوف عند حدوده»(3)، وقد تعمقت فكرة الانقطاع والزهد عند التابعين لحد الإفراط ويندرج في هذا الإطار التابعي أويس بن عامر القرني، الذي كان الصحابة ينتفعون بدعائه واستغفاره ناهيك على زهاد آل البيت الذين جمعوا بين الزهد في الدنيا والحكمة منهم الإمام زين العابدين علي بن الحسين(4)، وجعفر الصادق وغيرهم(5)، بل أن فقهاء هذه الطبقة كانوا لا يفترقون في شخصهم عن الصوفية. مما تمخض عن هذا المناخ الزهدي والصوفي بروز نواة التنظيم الصوفي الأولى بالبصرة مع تلامذة الحسن البصري تـ110هـ/728م، الذين بنوا دويرة الصوفية خلال القرن الثاني للهجرة/8 م يتعبدون فيها على طريقة شيخهم مع حزن يقترن بالخوف(6)، وإلى هذه التجربة تنتمي رابعة العدوية تـ185هـ/801م التي أضافت على تجربة الحسن البصري عنصر الحب الإلهي فكانت أول من هتف بنغمات الحب في رياض العشق الإلهي.(7)

---

(1) الرعاية لحقوق الله، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، ط2، القاهرة، 1970، ص ص 52، 150.

(2) المصدر السابق، ص 217.

(3) شفاء السائل لتهذيب المسائل، نشر الأب أغناطيوس عبده، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، بدون تاريخ، ص 31.

(4) يصفه الأصفهاني بأنه كان قانتا عابدا جوادا. المصدر السابق، ج3، ص 133.

(5) يذهب جعفر الصادق إلى أن من عاش في ظاهر الرسول (ص) فهو سني ومن عاش في باطنه فهو صوفي . الأصفهاني: المصدر السابق، ج1، ص 20.

(6) عبد السلام الغرميني: الصوفي والآخر، دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، شركة المدارس للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1421هـ/2000، ص 16.

(7) سُئلت رابعة العدوية، كيف حُبك للرسول (ص) فقالت: إني لأحبه، ولكن شغلني حب الخالق عن حب المخلوقين . أبو عبد الرحمن محمد السلمي: طبقات الصوفية، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ/2002، ص 388 ؛ توفيق الطويل: في رحاب التصوف الإسلامي، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 87، الكويت جمادي الآخرة 1405هـ/ مارس آذار 1985، ص 175.

ونظرا لما أصبحت تمثله هذه التجارب الزهدية والصوفية الخاصة بالقرنين الأولين للهجرة من مشروعية فإن كل الطرق الصوفية في العصر الوسيط لاسيما منها التي ظهرت بالمغرب الأوسط، قد ربطت أسانيدها بهذه المرحلة وأقطابها خصوصا بآل البيت لتأكيد المنابع التي نهلت منها ولتحقيق المشروعية عند الأتباع(1)، الأمر الذي ينفي ارتباط حركة التصوف السني الإسلامي وطرقه بأصول دينية وثقافية أجنبية كالديانات السماوية اليهودية والمسيحية والفلسفات الإنسانية كالرهبانية والسريانية والأفلاطونية المحدثة والزراديشتية الفارسية(2) والفدانتا الهندية(3)، ولا يعني ذلك إنكار التصوف بهذه الديانات والفلسفات. لأن ظاهرة الأولياء عرفت في تواريخ الأمم السالفة وهي مبثوثة في القصص القرآني، ثم أن الروح الصوفية على حد تعبير عبد السلام الغرميني قابلة للنشوء في كل بيئة تفترض وجود عالم تصبوا إليه وتوفر لأبنائها قدرا من التعبد الحقيقي مع الإخلاص فيه(4)، وهو نفس المنحى الذي سلكه الأستاذ القدير عبد العزيز فيلالي في توضيح الاختلاف بين هذه التجارب الصوفية، إذ رد ذلك إلى عوامل تتمثل في خضوع الصوفي أثناء تجربته الروحية إلى انتمائه العقائدي والحضاري والبيئي وإلى أوضاع عصره.(5)

---

(1) حول نماذج من هذه الأسانيد التي ارتبط فيها الصوفية بالصحابة والرسول (ص) . أنظر ابن القنفذ القسنطيني: الوفيات، تحقيق عادل نويهض، ط1، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1970، ص ص 363، 364 ؛ محمد بن علي السنوسي: أسانيد الشيخ السنوسي في التصوف، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 1948، ورقة 1، 2، 216.

(2) الزرادشتية نسبة لزردشت بن يورشب، ومضمونها أن الله خلق الصحف الأولى والكتاب الأعلى من ملكوت، خلقًا روحانيًا ثم أنفذ مشيئته في صورة من نور متلألئ على تركيب صورة الإنسان وأحف به سبعين من الملائكة وخلق الشمس والقمر والكواكب والأرض، ولذلك فإن أصل الوجود من نور الله والنور والظلمة هي مبدأ موجودات العالم والتراكيب حدثت من إمتزاجهما، والخير والشر والصلاح والطهارة والخبث إنما حصلت من امتزاج النور والظلمة وهما يتقومان إلى أن يغلب النور الظلمة والخير الشر . محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ، ص ص 236-237.

(3) الفيدانتا أو الأوبانشاد وهي المحاور الفلسفية في أسفار الهند الدينية، وتشتمل على ستة مذاهب فلسفية تهدف كلها إلى إزالة الألم بواسطة اليوجا، وهناك مراتب ثلاث تؤدي إلى المعرفة الأسمي وهي الإيمان والفهم والتحقق وتنزع الفيدانتا إلى وحدة الوجود، أساس البراهمية . شاخت وبوزورث: تراث الإسلام، ترجمة حسين مؤنس وآخرون، مجلة عالم المعرفة، ج2، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 12، رمضان 1408هـ/1982م. ص88.

(4) الصوفي والآخر، ص 53.

(5) تلمسان في العهد الزياني (دراسة سياسية وعمرانية واجتماعية وثقافية)، ج1، دكتوراه دولة، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، 1995، ص 370.

ب- التصوف السني من الصبغة الأخلاقية إلى علم الباطــن

يعزي الانتقال من التصوف الأخلاقي المقترن بالزهد، إلى التصوف كنظام في العبادة ثم إلـــى علم قائم بذاته، له من القواعد والأسس ما يميزه ويربطه في آن واحد بـــالعلوم الأخـــرى، إلـــى تلـــك التحولات الكبرى التي سادت المجتمع الإسلامي بدءًا من القرن الثاني للهجرة تـــتلخص فـــي منافـــسة الفرق الدينية كالمعتزلة والرافضة والخوارج، للزهاد في منظومتهم الزهدية المرتبطة بالرســـول (ص) والصحابة(1)، وانصراف الفقهاء إلى الاهتمام بالفقه بغرض الوصول إلى مناصب القـــضاء والإفتـــاء ونيل الحضوة عند الحكام حتى لقبوا بعلماء الدنيا(2)، فضلا على استفحال حمى الإقبال على الدنيا من خلال الاهتمام بالكسب وزخرف الدنيا وزينتها.(3)

كل ذلك دفع جمهور المقتدين بسيرة النبي (ص) وأخلاق الصحابة والتابعين إلى الانغماس في القرآن والمداومة على قرائته والتأمل والتدبر في نصوصه، وركّبوا من ثمرة ذلك، نظاما في العبـــادة يسعى إلى تحقيق كمال الإنسان الأخلاقي والوصول إلى نفس لا يصدر عنها سوى أفعال الخير وذلـــك بواسطة الإرادة والرياضة(4)، أي الانتقال من الطابع الأخلاقي في التجربة الروحية إلـــى الانقطـــاع والخلوة وما يقترن بها من التدرج في المنازل والمقامات والأحوال وبذلك صار التصوف إلى جانـــب كونه عزوف عن الدنيا وزينتها، كذلك اعتكافًا وانقطاعًا في الخلوة قصد العبادة بالـــصيام المتواصـــل وقيام الليل والتهجد.(5)

وتعتبر مدرسة بغداد أول من حقق هذا التطور في القرن الثالث الهجري/9م من خلال نـــشاط الحارث بن أسد المحاسبي تـــ243هـــ/857م وآرائه في دراسة النفس ومحاسبتها(6)، وجهـــود أبـــي

(1) القشيري: المصدر السابق، ص21 وما بعدها ؛ ابن خلدون: شفاء السائل، ص ص 26، 27.

(2) ابن خلدون: المقدمة، تحقيق حجر عاصي، منشورات كلية الهلال، بيروت، 1991، ص 295 ؛ عمر بن علي الراشدي: ابتسام العروس ووشي الطروس، ط1، مطبعة الدولة التونسية، 1303هـ-1888م، ص 57.

(3) شاخت وبوزورث: المرجع السابق، ص 88.

(4) تتمثل هذه الرياضة في تدريب النفس على التخلي عن زينة الدنيا من مال وجاه وشهوات البطن والفـــرج وذلـــك بالصيام المتواصل وقيام الليل والتهجد حتى يكون الفعل والترك عند صاحبه أمـــرا طبيعيـــا يأكـــل أو لا يأكـــل ينـــام أو لا ينام، والغاية من تقويم النفس بهذه الطريقة هـــي الوصـــول إلـــى مراتـــب الأنبيـــاء والـــصديقين والـــشهداء والصلحاء . ابن خلدون: شفاء السائل، ص 34 وما بعدها.

(5) ابن خلدون: المقدمة، ص 295.

(6) تتلخص نظرية المحاسبي الصوفية في محاسبة النفس واحتقار الدنيا ومقاومة الشيطان والتعلق بالله ليلا ونهارا والحرص على عدم الإعجاب بالنفس والتنزه عن الكبر. الرعاية، ص ص 52، 105 ؛ ويرى كذلك أن المحاســـبة تكون في أربعة مواطن فيما بين الإيمان والكفر وفيها بين الصدق والكذب وبين التوحيد والشرك وبـــين الإخـــلاص=

القاسم الجُنيد تـ298هـ/911م في التركيز على المجاهدات وتفضيل الصحو عن السكر.(1)

وفي القرن الرابع الهجري/10م ازدان التصوف السني بظهور مصنفات وضعها صوفية مارسوا التصوف وسبروا أغواره، فكتبوا في المجاهدات وترتيبها ومراحلها والمنازل والمقامات والأحوال(2)، التي يقطعها المريد وما يتعرض له تحت إشراف شيخه كما وضعوا القواعد والأسس العملية لما سيعرف لاحقا بالطريقة الصوفية ومن أبرزها كتاب «اللُّمَع» للسراج الطوسي تـ378هـ/988م و «التعرف لمذهب أهل التصوّف» لأبي بكر الكلاباذي 380هـ/989م و«قوت القلوب» لأبي طالب المكي 386هـ/996م(3)، وأكبر نجاح وصلوا إليه هو استطاعتهم إدراج التصوف في حقل العلوم الإسلامية وصار يعرف بعلم الباطن تميزا له عن علم الظاهر-الفقه- وعلوم أخرى، وهذا ما قصده عبد الرحمن بن خلدون تـ808هـ/1405م بقوله: «فبعد أن كان -أي التصوف- عبادة وسلوكا فقد صار علما مدونا من المتصوفة»(4)، لأن حركة الكتابة الصوفية لم تنطلق إلا بعد أن دَّوَن أصحاب العلوم الأخرى علومهم لذلك اعتبر التصوف من العلوم الشرعية

=والرياء كما دعا إلى تصحيح الباطن بالمراقبة والإخلاص لأن من قام بذلك زين الله ظاهره بالمجاهدة وإتباع السنة السلمي: المصدر السابق، ص ص 60، 62 ؛ مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج2، مكتبة المثنى، بغداد بدون تاريخ، ص 908.

(1) تظهر وجهة الجنيد الصوفية في قوله: «ما أخذنا التصوف عن القيل والقال ولكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات» . السلمي: المصدر السابق، ص ص 129، 131.

(2) جمع مفرد المُقام أي مُقام العبد فيما يُقام فيه من العبادات والمجاهدات الرياضية والانقطاع إلى الله عزوجل وهي سبعة مقامات التوبة، الورع، الزهد، الفقر، الصبر، التوكل، الرضا. السراج: المصدر السابق، ص 68 وما بعدها ؛ أبو عثمان بن ليون التيجيبي: الإنالة العلمية في الرسالة العلمية في طريق المتجردين من الصوفية، تحقيق وتعليق محمد العدلوني الإدريسي، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 2004، ص 165 ؛ يعرف عبد الرزاق الكاشاني تـ730هـ/1329م المقام بأنه استيفاء حقوق المراسم فإن لم يستوف ما فيه من المنازل لم يصح له الترقي إلى ما فوقه أما الأحوال فهي المواهب الفائضة على العبد من ربه وسميت أحوالا لتحول العبد بها عن الرسوم الخلقية ودركات العبد على الصفات الحَّقية ودرجات القرب وذلك هو معنى الترقي . اصطلاحات الصوفية، تحقيق عبد الخالق محمود، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1404هـ/1984م، ص 103 ؛ يذكر السراج الطوسي أن عدد الأحوال عشرة هي: المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والاطمئنان والمشاهدة واليقين . المصدر السابق، ص 82 وما بعدها.

(3) يحاول شاخت وبوزورث إرجاء قضية المنازل والمقامات في التصوف الإسلامي إلى أصول مسيحية، قال بها يوحنا قليمانوس في كتابه «السُّلمُ إلى الجنة» . المرجع السابق، ص ص 101، 102.

(4) المقدمة، ص 296.

الحادثة في الملة.(1)

وعلى هذا النحو درج المؤرخون والفقهاء والصوفية على اعتبار التصوف علمًا قائمًا بذاته فاعتبره لسان الدين بن الخطيب تـ776هـ/1374م علم التخلق(2)، وجعله ابن ليون التيجيبي تـ750هـ/1349م أعلى العلوم الشرعية لكنه رتبه في ذيل الترتيب بعد علم القرآن وعلم الحديث وعلم الفقه وعلم أصول الفقه وعلم أصول الدين وعلم الآداب(3)، وعده أحمد زروق تـ898هـ/1492م من العلوم الأربعة المعينة على تنوير القلب إلى جانب علم التوحيد وعلم الفقه وعلم العربية.(4)

وفي القرن الخامس الهجري/11م عرف انتشارا واسعا بسبب نزوع أقطاب من الصوفية إلى الكشف عن عالم الغيب والتعرض للمواهب الربانية والعلوم اللدنية بواسطة المجاهدات ومن هؤلاء أبو القاسم القشيري تـ465هـ/1073م في رسالته(5)، وأبو الحسن الهجويري تـ470هـ/1077م في كشف المحجوب(6)، وعبد القاهر السهروردي تـ563هـ/1168م في عوارف المعارف.(7)

---

(1) المقدمة، ص 295.

(2) يذكره ابن الخطيب أيضا باسم التصوف الخُلقي، لأن الصوفية في رأيه بدايتهم تخلق ونهايتهم تحقق. روضة التعريف بالحب الشريف . تحقيق عبد القادر أحمد عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002، ص ص 433، 436.

(3) الإنالة العلمية، ص ص 127، 130.

(4) عدة المريد الصادق، تحقيق إدريس عزوزي، ط1، مطبعة فضالة المحمدية، المغرب، 1998، ص ص 437، 438.

(5) يلخصها القشيري في ثلاثة محطات هي: المحاضرة وتعني حضور القلب باستيلاء سلطان الذكر والمكاشفة حضور بنعت البيان ثم المشاهدة بحضور الحق من غير بقاء تهمة . المصدر السابق، ص 378 وما بعدها.

(6) كشف المحجوب: ترجمة وتعليق، إسعاد قنديل، دار النهضة العربية بيروت، 1980، ص 613 وما بعدها.

(7) يعرض السهروردي طريقتين للوصول إلى الكشف وتلقي المواهب الربانية الأولى تحصل بالاجتناب الصرف، للذين سبق كشوفهم اجتهادهم مصداقا لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾ سورة الشورى، الآية: 13. والثانية للذين اختصوا بالهداية شرط مقدمة الإنابة وفقا لقوله تعالى:﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾، سورة العنكبوت، الآية 69. أي يدرجهم الله في مدارج الكسب بأنواع الرياضات والمجاهدات حتى ينخلعون عن كل مألوف وعادة وهي الإنابة التي شرطها الله تعالى وجعل الهداية مقرونة بها وهؤلاء هم الذين اهتدوا له بالمكابدات وخلصوا من مضيق العسر إلى فضاء اليسر برزوا من وهج الاجتهاد إلى روح الأحوال فسبق اجتهادهم كشوفهم . المصدر السابق، ص ص 76، 77.

وأبو حامد الغزالي تــ505هـ/1111م الذي نفر في أحيائه من مناهج العقل التـــي قـــال بهـــا الفلاسفة والمتكملين واعتبر القلب هو المدرك للحقائق الإلهية والعلوم اللدنية بالذوق والكشف وقيد كـــل ذلك بالقرآن والسنة فقدم بذلك أطروحة فـــي غايـــة التوفيـــق بـــين علـــم الظـــاهر –الفقـــه– وعلـــم الباطن –التصوف–.(1)

ج- الإنتحاليـــة في التصـــوف الفلسفـــي

تعد الحقائق التأملية الصوفية في الفكر الإغريقي والفارسي والهندي والروماني قديمة وســـابقة على نظيرتها في الفكر الإسلامي، سلّم بها الأقدمون من أصحاب كتب الطبقات والملل أمثـــال: أبـــي القاسم صاعد الأندلسي تــ420هـ/1029م وابن حزم الظاهري تــ456هـ/1063م، وأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني تــ548هـ/1153م(2)، **وقد طرح ذلـــك مـــسألة أخـــذ التـــصوف الفلـــسفي الإسلامي عن الفكر الصوفي القديم ومدى التأثر به؟**(3)

---

(1) رغم أن الغزالي نفر من إفراط الفلاسفة والمتكلمين في استخدام مناهج العقل والعمل بها لكنه لم يشجب العقل بل اعتبر، المكتفي به من غير أنوار القرآن والسنة مغرورًا، والداعي إلى عزل العقل بالكلية جاهلاً، لذلك وقـــف موقفـــا وسطا حيث دعا إلى الجمع بين العلوم الشرعية لان العلوم العقلية في رأيه: «كالأغذية والعلوم الـــشرعية كالأدويـــة والشخص المريض يستضير بالغذاء متى فاته الدواء وأمراض القلب لا يمكن علاجها بالأدوية المستقاة من الـــشريعة وهي وظائف العبادات والأعمال التي رتبها الأنبياء صلوات الله عليهم لإصلاح القلوب، فمن لا يداوي قلبه المـــريض بمعالجات العبادات الشرعية واكتفى بالعلوم العقلية استضر بها كما يستضير المريض بالغـــذاء» . الإحيـــاء، ج3، ص 17 ؛ وحول اعتبار القلب المدرك للحقائق الإلهية يرى أن المراد من الطاعات وأعمال الجوارح كلها تـــصفية القلب وتزكيته حتى تشرق فيه أنوار المعرفة، وفيها يحصلُ التوفيق بين التصوف والشريعة، فيذهب إلى أن الـــسالك إذا لم تتقدم رياضة النفس عنده وتهذيبها بحقائق العلوم الشرعية نشب في قلبه خيالات فاسدة تطمئن الـــنفس إليهـــا مدة طويلة إلى أن يزول وينقضي العمل فيها قبل النجاح ويشبه ذلك كمن ترك طريق الكسب والحراثة رجاء العثـــور على كنز من الكنوز . الإحياء، ج3، ص 22.

(2) طبقات الأمم، تحقيق حياة العيد بوعلوان، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1985، ص 73 ؛ الفِـــصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ص 72 ومـــا بعدها ؛ الملل والنحل، ج2، ص6 وما بعدها.

(3) تأثر الفكر الفلسفي الإسلامي بالأفلاطونية وبالضبط في تاسوعات أفلاطين القائلة بوجود مادة روحانية مـــشتركة فيها جميع الموجودات خلا الذات الإلهية ومن فلاسفة الإسلام المتأثرين به الفارابي والكندي وابن ســـينا. محمـــد علي أبو الريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، بدون تاريخ، ص 233 وما بعـــدها ؛ محمد العدلوني الإدريسي: ابن مسرة ومدرسته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ص 72.

فمنذ القرن الثالث الهجري/9م أخذ الصوفية في الاهتمام بعلوم المكاشفة رغبة في معرفـــة الله واكتساب علومه والوقوف على حكمتـــه وأســـراره والإطـــلاع علـــى حقـــائق الموجـــودات فكانـــت الإمباذوقليسية(1)، أبرز فكرة تأملية يونانية تسربت إلى التصوف الإسلامي بواسطة صـــوفيين همـــا: ذي النون المصري تـــ245هـــ/849م الذي يعتبر أول من أدخل مبدأ العرفانيـــة -الغنوصـــية- فـــي التصوف الإسلامي، وفحوى نظريته: السعي لمعرفة الله بكل ما في النفس من حدس وعاطفة وخيـــال والفكرة عنده هي مفتاح العبادة والخلوة عماد الإخلاص واليقين في القلب دليل الخوف فيه لأن صـــفاء القلب في رأيه يخلق الأنس بالله والتفرد به فيقطع من كل شيء سوى الله وتعكس هذه الأبيات أقـــصى غاية كان ينشدها في تجربته العرفانية في قوله: (بحر الطويل)

أموتُ ومَا مَاتت إليـــك صبابتِـــــي ولا قضيتُ من صدق حبكَ أوطاري

مُناي المُنى كُلَّ المنـــى أنتَ لي مني وأنت الغِني كُلّ الغِنَى عند إقْصَاري

وأنت مدى سُؤلـــي وغاية رغبتـــي وموضعُ آمالي ومَكنونَ إضمـــاري.(2)

أما الثاني فهو محمد بـــن مـــسرة تـــــ319هــــ/932م كـــان علـــى حـــد تعبيـــر صـــاعد الأندلسي «كلفا بفلسفة أمباذوقليس دؤوبا على دراستها»(3)، وقد جسد آراءه الصوفية في كتابين همـــا «التبصرة» وفيه يرى أن إدراك الحقيقة الإلهية يتم بواسطة الوحي والعقل؛ فالوحي يبدأ فـــي معرفـــة الحقيقة الإلهية المطلقة من الأعلى إلى الأدنى أي من الله إلى أسفل جـــزء مـــن العـــالم، أمـــا العقـــل فيتجه إلى معرفته من الأدنى إلى الأعلى أي من أدنى جزء مـــن العالم إلى الموجـــود الأعلى، علـــى

---

(1) الإمباذوقليسية نسبة للفيلسوف اليوناني إمباذوقليس 495 ق م – 435 ق م، عاصر داود عليـــه الـــسلام وأخـــذ الحكمة عن لقمان الحكيم، ثم انصرف إلى بلاد اليونان، ومن بين الذين تأثروا به من غير المتصوفة، شيخ المعتزلـــة أبو هذيل محمد العلاف المصري . صاعد: طبقات الأمم، ص 73 ؛ يعد الشهرستاني أوســـع مـــصدر تعـــرض للإمباذوقليسية، ومختصرها: أن الله هو العلم المحض والإرادة المحضة وهو مبدع الشيء وللاشيء العقلي والفكري والوهمي أي مبدع المتضادات والمتقابلات المعقولة والخيالية والحسية، وتعتقد كذلك أن الله أبدع الـــصور لا بنـــوع إرادة مستأنفة بل بنوع أنه علة فقط، وبخصوص تطهير النفس وإعدادها لعالم الخلود يرى أن النفس الناميـــة قـــشر للنفس الحيوانية والنفس الحيوانية قشر للنفس المنطقية والمنطقية قشر للعقلية وكل ما هو أسفل قشر لما هو أعلـــى والأعلى لبه بمعنى أنه يعبر عن النفس بالقشرة واللب عن الجسد والروح ومعرفة هذه النفس والكشف عن حقيقتهـــا الروحانية يقتضي تنقيتها من شوائب المادة والشهوات وتعويدها على قيادة الجسد بدل أن تنقاد لـــه، فعنـــدما يـــصل الإنسان إلى هذه المرحلة يكـــون قـــد بلـــغ درجـــة عليـــا مـــن التمييـــز بـــين القـــشرة واللـــب أي بـــين الظـــاهر والباطن . الملل، ج2، ص 68 وما بعدها ؛ العدلوني: المرجع السابق، ص ص 65، 66.

(2) السلمي: طبقات الصوفية، ص 29 وما بعدها.

(3) طبقات الأمم، ص 73.

أن العقل الذي يتطلع إلـــى ذلك يجب أن يكون مؤيدا بالوجدان – تطهير القلب– لأنه كمـــا يقـــول: «كلما زاد المعتبر نَظَـــرًا ازداد بصرًا، وكلما ازداد بصرًا ازداد تصديقاً ويقيناً واستبصاراً».(1)

وفي كتابه «خواص الحروف وحقائقها وأصولها» نزع منزعا جلب عليه غضب فقهاء الشرق والأندلس ويتعلق الأمر بمنحاه في التأويل العرفاني للأسماء والحروف، الواردة في أوائل سور القرآن مثل «ألم» و «أمص» و «كهيعص» ونحوها من أمهات القرآن وهذه الحروف هـــي أصـــلٌ لجميـــع الموجودات منها أظهر الله علمه. فالحروف في ترتيبها كالموجودات ومراتبها أشياء وأشخاص ومـــن عرفها ووصل إلى حقيقة أمرها يصبح عارفا محققا لأن الله لما بعث بنبيه داعيا إليه وأنزل كتابـــه دالا عليه وجعله تبيانا لكل شيء وتفصيلا لكل شيء وجمع فيه علم الأولين والآخرين فهدى به مـــن اتبـــع رضوانه سبل السلام وأخرجهم من الظلمات إلى النور.(2)

ويبرز وجه تأثر ابن مسرة بالأمباذوقليسية في اعتبار الله هوية فقط، وهـــو العلـــم المحـــض والإرادة المحضة انفرد بعلم الباطن لنفسه دون علم الظاهر وفي القول بوجود مادة روحانية مـــشتركة فيها جميع الموجودات خلا الذات الإلهية، يطلق عليها الهباء تتميز بقدرتها على الخلق والإبداع، أما الله فهو العلة الأولى وتكون صلته بالمخلوقات غير مباشرة فهو يعول على الهباء –المادة الأولية– المعقولة حتى يكشف بها عن ذاته فينبثق عنها العقل الذي يكشف الله له عن كل علمه والذي بدوره يوصله إلى النفس الزكية التي تولد الطبيعة والنفس وهما بدورهما يولدان الجسم الكلي.(3)

وحول هذه الأفكار تكونت جماعة من تلاميذته يعدون على الأصـــابع(4)، اختـــاروا أســـلوب التخطي منذُ غضون النصف الثاني من القرن الرابع الهجري/10م بسبب مطاردة سلطة الأمويين لهـــم بإيعاز من الفقهاء كما حدث في عهدي عبد الرحمن الناصر 300-350هـــــ/ 912- 961م. وهـــشام المؤيد بن المستنصر 366-396هــ/976-1005م(5)، حيث تم مصادرة مؤلفاتهم وأحرقـــت بـــأمر قاضي الجماعة محمد بن يبقى بن زرب تــ381هــ/991م في الجانب الشرقي من قرطبة وكذلك فـــي أيام المنصور بن أبي عامر 392هــ/1001م الذي ساند فقهاء المالكية وأمر بحرق كتب الفلسفة وعلوم

(1) العدلوني: المرجع السابق، ص 53.

(2) نفسه، ص 52.

(3) صاعد: المصدر السابق، ص 73 ؛ العدلوني: المرجع السابق، ص 70 وما بعدها.

(4) من هؤلاء خليل بن عبد الملك القرطبي تـــ 322هــ/933م، وابن المفرج المعافري الفرضى تــ371هــ/ 981 م ومحمد الخولاني القرطبي تــ380هــ/990م وعبد العزيز بن حكم تــ387 هــ/997م ومحمد بن عبـــد الله القيـــسي وأبان بن عثمان بن المبشر وطريف الروطي وابن عوجسة احمد ورشيد بن محمـــد الـــدجاج . آنجيـــل جنثالـــت بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1955، ص 330.

(5) العدلوني: المرجع السابق، ص 102.

اليونان، مما دفع بصوفية هذا الاتجاه إلى الدخول في مرحلة النشاط السري(1)، الذي استمر بعد سقوط دولة الأمويين سنة 422هـ/1030م وشمل ما تبقى من القرن الخامس الهجري/10م.

وفي خطوة جريئة انتقل إسماعيل بن عبد الله الرعيني أحد أتباع ابن مسرة، من الجيل الثـــاني إلى مدينة المرية وبث فيها أفكاره في الاتجاه الباطني العرفـــاني غيـــر أن أهلهـــا كفـــروه وتبـــرؤوا منه(2)، ورغم ذلك فقد وقع التناسل من هذا الاتجاه الباطني العرفاني على يد جماعة من الصوفية في القرنين السادس والسابع الهجريين/12 و13 ميلاديين كانوا قد أخذوا عن الفكـــر الـــصوفي المـــسري وركزوا على الاعتناء بعلوم المكاشفة فجعلوها علوما اصطلاحية بينهم، فرتبوا الموجودات علـــى مـــا انكشف لهم، فأصبح علم التصوف عندهم يختص في البحث عن طريـــق العلـــوم المـــصطلح عليهـــا المؤدية إلى كشف أسرار الملكوت وحكمه وإظهار حقائق الموجودات عن طريق العقـــل، وكـــانوا إذا عجزوا أو طلبوا بالبرهنة عليها لجأوا إلى الوجدان أي المجاهدة النفـــسية(3)، وهـــم ينقـــسمون إلـــى ثلاث اتجاهات؛ اتجاه وحدة الوجود(4)، تزعمه عبـــد الرحمن بن أبي الرجال المعروف بابـــن برجان

(1) أبو الحسن علي النبهاني: تاريخ قضاة الأندلس «من كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا»، تحقيـــق لجنة التراث العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1980، ص ص 78، 79.

(2) ابن حزم: الفصل، ج5، ص ص 66، 67.

(3) ابن خلدون: شفاء السائل، ص ص 50، 51.

(4) يرى هؤلاء أن حقيقة الوجود واحدة في جوهرها وذاتها والموجودات أصلها من العدم وليس هنـــاك وجـــود إلا وجود الله بصورة ما هي عليه الموجودات في أنفسها وخصائصها. وأن الله شاء أن يظهر المخلوقات عامة والإنسان خاصة ليعرف ويرى نفسه في صورة تتجلى فيها صفاته وأسماؤه، أي أن الله شاء أن يرى تعينات أسمائه في مـــرآة العالم والوجود. فظهر ما ظهر وهو ما يعرف بتجلي الذات الإلهية على نفسها ويستندون في ذلك إلى حديث قدســـي: «كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفوني»، وحسب رأيهم فإن الله لم يكشف عـــن ذاتـــه بـــصورة مطلقة، وإنما عينها وقيدها، وللوصول في رأيهم إلى صورة الإنسان الكامل الذي حصر فيـــه الله صـــفاته، وأســـرار كونه يجب التوصل إلى التفصيل في حقائق الموجودات، وفي أسباب وجودها وهذا ما يعرف بالكمـــال الأســـمائي، أو الانقطاع، وأن الموجودات حصلت جميعا دفعة واحدة في شهود الحق، وهو ما يعرف بالكمال الوجداني، والكل يعرف بالوحدة الجامعة أو الإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية التي يعتبرونها مصدر جميع الشرائع والنبوات وهذه الحقيقة يعتبرونها أصلا لنشأة حقائق أخرى تقود إلى عالم الفتق، يلي الحقيقة المحمدية مرتبة المثال ثم العرش، ثم الكرسي، ثم الأفلاك على ترتيبها، ثم عالم العناصر، ثم عالم التركيب ويعرف هذا بعالم الرتق فإذا تجلت على الـــذات الجامعـــة صفات الله وأسراره فهي في عالم الفتق .　محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج2، مطبعة بولاق الأميريـــة القاهرة 1293هـ/1972، ص 604 ؛　فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، 1964، ص 46 ؛ ابـــن خلدون: شفاء السائل، ص ص 51، 52.

تــ536هــ/1141م، وأبو القاسم أحمد بن الحسين بن قسي تــ546هــ/1151م وعبد الله محمــد بــن علي الشهير بابن عربي تــ638هــ/1240م(1)، واتجاه ثانٍ ذهب إلى القول بالوحدة المطلقة(2)، يمثله أبو عبد الله الشوذي أوائل القرن السابع الهجري/13م وتلميذه إبراهيم بن يوسف بــن محمــد دهــاق المعروف بابن المرأة تــ610هــ/1224م(3)، وأبو الحسن بن عبد الله الششتري تــ668هــــ/1269م وعبد الحق بن إبراهيم الشهير بابن سبعين تــ669هــ/1270م(4). في حين تمــسك الاتجــاه الثالــث بنظرية الباطنية العرفانية وأضاف إليها الزهد في كــل شــيء بمــا فــي ذلــك منــازل الــصوفية والمواهب والعطايا الإلهية والكرامات وكل ما يمن به الله على النفس ما عدا الله، ومن رواده بالمرية أبــو العباس أحمد بن العريــف الــصنهاجي تــــ536هــــ/1152م(5)، وتلميــذه أبــو بكــر محمــد بــن الحسين الميورقي.(6)

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 297.

(2) حسب هؤلاء الصوفية فإن الوجود واحد، وهو وجود الله وسائر الموجودات وجودها عين وجود الله فهي غيــر زائدة عليه بوجه من الوجوه فوجود الله مطلق هو ما كان وهو كائن أو ما سيكون أما تعدد هذه الحقيقــة المطلقــة وكثرتها حسب رأيهم ما هي إلا أوهام من الضمير، فإذا سقطت هذه الأوهام صار مجموع العالم بأسره واحدا الذي هو الله. وطريق الوصول إلى سر الوجود، عندهم يمر بالتجرد من الأوهام عند الصوفي أولا ثم مرتبة التحقيق في علــم سر الوجود لمن بلغ درجة العارفين وهو حسب رأيهم معلوم عند الأنبياء والعلماء والأولياء ثم بلوغ مرتبة المقــرب وهو الذي اغترف من ذات الله وانكشف له أسراره . ابن خلدون: شفاء السائل، ص 52.

(3) إبراهيم بن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ج1، تحقيق علي عمر، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1423هــ/2003، ص 241 ؛ يحيى بن خلدون: بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الــواد، ج1، تحقيق، عبد الحميد حاجيات، المكتبة الوطنية، الجزائر، 1980، ص 128.

(4) أبو العباس أحمد الغبريني: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق رابح بونار، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981، ص ص 209، 212.

(5) أبو القاسم خلف ابن بشكوال: الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم، القسم الأول، الدار المــصرية للتــأليف والترجمة، 1966، ص 81 ؛ يلخص ابن العريف نظريته في قوله: «... فهذه علل أنف الخواص منهــا وأســباب انفصلوا عنها، فلم يبق لهم مع الحق إرادة، ولا في عطاياه شوق إلى استزادة، فهو منتهى مرادهم وغايــة رغبــتهم فزهدهم، جمع الهمة عن تفرقات الكون، لأن الحق عافاهم بنور الكشف من التعلق بالأحوال ومحبتهم وفنــاؤهم فــي محبة الحق وأحبابه، فإن المُحَّاب كلها ظلت في محبة الحق وتصاغرت واضمحلت، وشوقهم هــربهم مــن رســمهم وسماتهم . أنجيل جنثالث: المرجع السابق، ص ص 370، 371.

(6) أحمد بن محمد المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الــدين بــن الخطيــب، ج2، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، 1988/1448، ص 155.

وإلى جانب تأثير الإمباذوقليسية في أراء ذي النون وابن مسرة، تبدو مسحة النرفانـــا الهنديـــة جليا في تجربة الفناء لدى أبي زيد البسطامي تــ270هــ/875م وبالضبط في مسألة فناء المحب فـــي المحبوب، وفيها يتوصل الصوفي عن طريق المجاهدات إلى فنائه عن نفسه وفقدانه الشعور بذاته مـــع بقاء شعوره بالله، فلا يرى إلا الله ولا يشعر إلا به وفي ذلك فناء عن شهود المخلوقات. إلا أن الفـــرق بينهما، أن المحب في النرفانا الهندية يفقد شخصيته أما عند البسطامي فهو اسم آخر للتوحيـــد ومحـــو يعقبه فناء عن الإرادة الإنسانية ليتحقق الفاني أن الإرادة الحقيقية هي إرادة الله.(1)

وقد فتحت هذه النظرية الطريق أمام الـــصوفية للقـــول بنظريـــة الحلـــول والاتحـــاد التـــي تزعمها الحسين بـــن المنـــصور الحـــلاج تـــــ309هــــ/922م أي حلـــول الـــذات الإلهيـــة فـــي المخلوقات.(2)

وفي سياق رفض الفقهاء لتجربة الحلاج، ظهرت بالقيروان فلسفة التصوف الفيضي على يـــد الطبيب أبي يعقوب إسحاق سليمان الإسرائيلي 320هــ/932م من خلالها كتابه «بستان الحكمـــة فـــي مسائل العلم الإلهي»(3)، ثم برزت بشكل جلي عند أبي نصر محمد الفارابي تــ339هــ/ 950م القائل بنظرية الاتصال وفيها يعتمد طريق التأمل العقلي أولا ثم المجاهدة النفسية ثانية من أجل تجاوز عـــالم الحس نحو عالم الشهادة الحقيقية(4). وفيما يخص فلسفة التصوف الإشراقي التي قال بها أبو الحـــسن

---

(1) تعتمد نظرية الفناء عند البسطاني على تصفية النفس بواسطة المجاهدات فيؤدي إلى فناء الصوفي عـــن نفـــسه فيفقد شعوره بذاته مع بقاء شعوره بالله، وبذلك يتحقق أن الإرادة الحقيقية هي إرادة الله فلا يرى إلا الله ولا يشعر إلا به، وفي هذا تتلاشى رؤية الصوفي لكل شيء ما عدا الله فيصدر عنه في حالـــة الفنـــا عبـــارات وإشـــارات تعـــرف بالشطحات كقول البسطامي: لا إله إلا أنا فاعبدوني، سبحاني ما أعظم شأني، وعند الصحو من حالة السكر يـــستغفر الله عن ما بدر منه . توفيق الطويل: المرجع السابق، ص ص 189، 190.

(2) يلخص الحلاج نظريته في الحلول والاتحاد بقوله: أن العبد إذا وصل إلى مقام المعرفة أوحى إليه بخاطره وحرس بسره أن يسبح فيه خاطر غير الحق، وفيما يخص حالة السكر فإنه يرى أن سببها أنوار التجريد التي تجعله ينطـــق بحقائق التوحيد لذلك ينطق السكران بكل مكتوم ويفصح الحلاج جليا عن نظريته بقوله: (الخفيف)

أنت بين الشغاف والقلب تجـــري مثل جري الدموع من أجفاني

وتحل الضمير جوف فـــــــؤادي كحلول الأرواح في الأبـــــدان

ليس من سأكـــن تحـــــــرك إلا أنت حركـــه خفـــي المكـــان . السلمي: المصدر السابق، ص ص 237، 238 ؛ الاتحاد عند الحلاج صعود الذات الإنسانية واندماجها في الذات الإلهية، وفي الحلول يحدث العكس تنزل الذات الإلهية لتحل في المخلوقات . توفيق الطويل: المرجع السابق، ص ص186، 187.

(3) صاعد الأندلسي: المصدر السابق، ص 203.

(4) توفيق الطويل: المرجع السابق، ص 173.

بن عبد الله الشهير بابن سينا تــ428هــ/1037م في كتابه «الإشـــارات والتنبيهـــات»(1)، وطورهـــا شهاب الدين بـــن حبش السهروردي تــ580هــ/1191م في كتابيـــه «حكمة الإشـــراق». و«هياكـــل النور»(2)، فإنها تنزع إلى تطهير النفس بالمجاهدات كشرط لمعرفة حقائق الوجود وذلك عن طريـــق النور الذي يقذفه الله في قلب الصوفي، وفي رأيهم أن عالم الأرواح المتمثل فـــي الله والمـــلأ الأعلـــى عبارة عن جوهر روحاني من نور فيكون وصول المعرفة إلى النفس الطاهرة بواسطة النور الواصـــل من عالم الأرواح(3)، غير أن تيار الاشراقيين رغم استفادته من الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورســية الجديدة ومن الموروث القديم المتمثل في أراء هرمس وأفلاطون وأرسطو وأمباذوقليس وحكماء الفرس والهند، إلا أنهم وظفوا ذلك كله في إطـــار قرآنـــي واتخـــذوا مـــن ســـورة النـــور قطـــب الرحـــى لنظريتهم الإشراقية.(4)

وصفوة القول فإن رواد التصوف الفلسفي الإسلامي رغم استفادتهم مـــن الحقـــائق الـــصوفية التأملية القديمة إلا أنهم وجدوا في معاني القرآن وحروفه مادة ومساحة استوعبت خيـــالهم ونظريـــاتهم التجريدية والرمزية وكفتهم عناء السؤال فضلا على استعانتهم بعلم الكلام الإسلامي ونظرياته وأساليبه

---

(1) وضع ابن سينا عدد من المراحل يقطعها المريد لبلوغ مرتبة الوصول وتبدأ بالمواظبة على رياضة النفس بأنواع المجاهدات كي تتطهر ويحصل لها تلطيف السر الذي يكون متبوعا بشروق الأنوار الإلهية فيها على شـــكل خلـــسات كأنها بروق تسمى بالأوقات وكل وقت يكتنفه وجدان وبمواصلته المجاهدات تعتري النفس السكينة من جـــراء زيـــادة شروق الأنوار فيها، ثم ترقي لتصل إلى أعلى الدرجات فيحصل لها ملكة مشاهدة الأنوار العليا، ثم تعبر النفس مرحلة الرياضة، ويصير سرها مرآة مجلوة محاذية شطر الحق، فتدر عليه اللذات العلا، فيكون له نظر إلى الله ونظـــر إلـــى نفسه ثم يغيب عن نفسه فيلاحظ جناب الله وهذا، ما يعرف بالوصول وبالتالي يرى بعين الألوهية ويـــسمع بـــسمعها ويفعل بقدرة الله فلا يكون هناك تمييز بين الباحث عن الحق والحق نفسه .   أبو الريان: المرجع الـــسابق، ص ص 330، 331.

(2) حسب شهاب الدين السهروردي فإن كل شيء في هذا العالم يُرد إلى نور الله وفيضه، وهذا النور هو الإشـــراق ومن نور الله خرجت أنوار أخرى هي عماد العالم المادي والروحي والعقول المختلفة ما هي إلا وحـــدات مـــن هـــذا النور، والنفس تعمل على الوصول إلى غايتها المتمثلة في الاتصال بعالم الغيب لتتلقى فيها المعارف التي هي السعادة المنشودة وهذا من خلال مجاهدة النفس وتطهيرها حتى يَقْوَىْ عامل الروح فيها وتـــضعف الـــشهوات فيـــسهل لهـــا الاتصال .   هياكل النور، القاهرة 1975، ص 85.

(3) فيليب حتي: الإسلام منهج حياة، ترجمة عمر فروخ، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، 1977، ص 130.

(4) جعل السهروردي من قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِـصْبَاحُ فِـي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُـضِيءُ وَلَـوْ لَـمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَـيْءٍ عَلِـيمٌ﴾، أساســا لنظريته الإشراقية: سورة النور: الآية 35.

الثرية بالحجج والمنطق، وهذا ما أشار إليه رينولد نيكلسون بقوله: «وحتى ولو لم تقع المعجزة، وانقطع الإسلام تماما عن كل صلة بالأديان والفلسفات الأجنبية لكان من الحتم أن يقوم فيه لون من التصوف، ذلك لأن فيه بذور».(1)

والغرض من هذا العرض كمدخل لدراستنا كون هذه النظريات الصوفية والسنية والفلسفية ظلت حاضرة في المنظومة الفكرية والسلوكية لصوفية المغرب الأوسط في القرنين 8 و9 الهجريين/ 14 و15 الملاديين فلم يغادر الجنيد المنظومة السنية والعرفانية، ولم يبرح الغزالي ساحة الحقيقة والشريعة، وعاد البسطامي وابن عربي وميضًا من رماد التصوف الفلسفي المندثر في نهاية القرن 7هـ/13م ببجاية إلى ساحة الفكر الصوفي في النصف الثاني من القرن 9هـ/15م.

(1) نقلا عن عبد السلام الغرميني: المرجع السابق، ص 55.

2- جذور الحركــة الصوفية في المغــرب الأوســط

يتكشف من خلال الكتابات المتوفرة التي أرخت التصوف بالمغرب الأوسط أنها تبدأ في تحقيبه ابتداء من القرن السادس الهجري/12م وتحديدا في المرحلة الأخيــرة مــن عمــر الدولــة الحماديــة 500- 547هــ/1106-1152م(1)، فالغبريني تـــ704هــ/ 1306م الذي أرخ للحركة الصوفية فــي المغرب الأوسط عموما وبجاية بصفة خاصة في القرن السابع الهجري/13م استهل كتابــه بتعريــف مجموعة من الصوفية عاشوا في القــرن الــسادس الهجــري/12م(2)، وهــم: أبــو مــدين شــعيب تـــ594هــ/1197م وأبو الحسن علي المسيلي أواخر القرن 5هــ/12م وأبو محمد عبد الحق الاشبيلي تـــ581هــ/1185م، وأبو عبد الله العربي أواخر القرن 6هــ/12م، وعزف عن ذكر صوفية آخــرين من نفس الفترة متعللا بالشهرة الواسعة لهؤلاء الأربعة ورغبته في نيل بركتهم وقرب عهدهم من المائة السابعة، فضلا على تمسكه بالإطار الزمني المخصص لكتابه وبذلك يكون قد حرمنــا مــن عــدد لا يستهان به من الصوفية كانوا متواجدين ببجاية يعكسه قوله: « وبقي خلق كثير من أهل المائة السادسة ممن لهم جلال وكمال ولكن شرط الكتاب منع من ذكرهم».(3)

ونفس الخطوة خطاها ابن القنفذ القسنطيني تـــ810هــ/1407م، فرغم انه جعل كتابه «أنــس الفقير وعز الحقير» في رصد واقع الحركة الصوفية بالمغرب الإســلامي غــضون القــرن الثــامن الهجري/14م، إلا أنه افتتح صدر الكتاب بالترجمة لأبي مدين شعيب وتلامذته فــي القــرن الــسادس الهجري/12م وصاغ ذلك على عنوان الكتاب نفسه فخط عنوانه بإسم «أنس الفقير وعز الحقيــر فــي رجال التصوف كأبي مدين وأصحابه»(4)، معتبرا شخصية أبي مدين، الدافع الرئيسي الذي حمله على وضع هذا الكتاب(5)، ورغم المبررات التي تحجج بها كل من الغبريني وابن القنفذ إلا أن كلاهما ربط بين دخول كتاب إحياء علوم الدين للغزالي في القرن السادس الهجري/12م إلــى المغــرب الأوســط

---

(1) يبدأ الغبريني في التأريخ للظاهرة الــصوفية منــذ عهــد البلكينــي ويقــصد بــذلك العزيــز المنــصور 498-515هــ/1105-1125م . عنوان الدراية، ص 75.

(2) نفسه، ص 55 وما بعدها.

(3) نفسه، ص 85.

(4) ابن القنفذ: شرف الطالب في أسنى المطالب، تحقيق محمد حجي، مطبوعات دار المغرب للتأليف، الرباط، 1976 ، ص 91.

(5) أنس الفقير، ص 11 وما بعدها.

وظهور الحركة الصوفية(1)، فضلا على إدراكهما لقيمة الأفكار الصوفية التي سادت خـــلال القـــرن السادس الهجري/12م وارتداداتها الفكرية والسلوكية في واقع الحركة الصوفية بعد ذلك فـــي القـــرنين السابع والثامن الهجريين/ 13 و14 الميلاديين.

فهل يمكن التأسيس لنظرية نـــشوء التـــصوف بـــالمغرب الأوســـط خـــلال القـــرن الـــسادس الهجري/12م اعتمادًا على مَا أصَّل لهُ الغبريني وابن القنفذ؟

أم هل أن الظاهرة الصوفية مرتبطة بتلك التطورات الزهدية التي عرفها الإباضـــية بـــالمغرب الأوسط منذ القرن الثاني للهجرة وبحركة المرابطة التي كان يقوم بها المالكية فـــي الـــسواحل خلال القرنين، الرابع والخامس الهجريين/ 10 و11 الميلاديين؟

---

(1) عنوان الدراية، ص ص 56، 67 ؛ يتجلى ذلك في الحوار الذي ابتدعه ابن القنفذ بين أبي حامـــد الغزالـــي، وأبي مدين وكذلك في مسلسل السند الصوفي الذي يبين أخذ أبي مدين عن أبي حامد الغزالي بواسطة أبي الحسن بن حرزهم عن القاضي أبي بكر بن العربي . أنس الفقير، ص ص 16، 43.

أ- تحقيـــب التصـــوف بالمغـــرب الأوســـط

لابد من التذكير أن الرأي الذي انتهى إليه الغبريني وابن القنفـذ، انـساقت وراءه الدراسـات الاستشراقية الكلاسيكية(1)، كما صار ديدن الدراسات المتخصصة حديثا والتـي رأت فـي اكتـساح التصوف للنسيج الاجتماعي بالمغرب الأوسط في القرن السادس الهجري/12م مبرراً كافيـاً لإثبـات نشوئه في هذه الفترة (2)، وهو توجه لا يساير منطق التاريخ ولا يكاد يستسيغه العقـل بالنظـر فـي

(1) من بين هذه الدراسات الاستشراقية:

Bel Alfred : Le Sufisme En Occident Musulman on 12 ème ou 13 ème siecle de J.C, Annales de l'institut détude orientales, T1, Faculté des Lettres Universit, d'Alger libraire la rose, Paris, 1934-1935, P 2 et outre .

؛ وكذلك كتابه الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترجمة عبد الرحمن بـدوي، ط3، دار الغـرب الإسـلامي، بيروت 1987، ص 377 ؛

Carret Jacques: Le Marabatismes et Les Confréries Religieuses Musulman en Alegrérie, imprimerie officielle Alger 1959, P 6.

يربط إدوار دونوقو Edward de Neveu في كناشه بين ظاهرة الأخوان في الجزائر خلال القرن 19م. أصولها في القرن 6هـ/12م، فيعتبرها نتائج طريقة عبد القادر الجيلاني 470-561هـ/1077-1166م. التي ولجـت المغـرب الأوسط -الجزائر- منذ القرن 6هـ/12م . الإخوان (دراسة انثروبولوجية حَول الجماعات الدينية عنـد مـسلمي الجزائر) ترجمة وتحقيق كمال فيلالي، ط1، دار الهدى، عين مليلة، الجزائـر، 2003، ص 29 ؛ يـؤرخ روبيـر برنشفيك Rebert Brunshvig للحركة الصوفية في بجاية ابتداء من نشاط أبي مدين شعيب تـ 594هـ/1198م. تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13م إلى نهاية القرن 15م، ج2، ط1، ترجمة حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988، ص 332.

(2) حول اعتماد الدراسات الحديثة فترة القرن السادس الهجري/12م، كبداية لتأريخ للظاهرة الـصوفية . انظـر بن يوسف تلمساني: الطريقة التيجانية وموقفها من الحكم المركزي بالجزائر (الحكم العثماني -الأمير عبـد القـادر- الإدارة الاستعمارية) 1782م- 1900، رسالة ماجستير في التاريخ الحديث، قـسم التـاريخ، كليـة الآداب والعلـوم الاجتماعية، جامعة الجزائر، 1997-1998، ص 29 ؛ أمال لدرع: الحركة الصوفية في بلاد المغرب الأوسط خلال العصر الزياني 633-962هـ/1236-1555م، مذكرة ماجستير في التاريخ الإسلامي، قـسم التـاريخ، كليـة الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة 1426-1427هـ/2005-2006م، ص 57 وما بعدها ؛ تربط صابرة خطيف بين العهد الموحدي وتدفق موجة التصوف. فقهاء تلمسان والـسلطة الزيانيـة الجهـاز الـديني والتعليمـي 633-791هـ/1235-1388م، مذكرة ماجستير في التاريخ الإسلامي، قسم التاريخ، كلية الآداب العلوم الإنـسانية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية. قسنطينة 1424-1425هـ/ 2003-2004م، ص 261 ؛ يـرى عبـد الجليل لحمنات أنّ التصوف في المغرب الإسلامي عموما كفكر وسلوك وممارسة وكطاقة مؤثرة في المجتمع رهـين=

نشوء التصوف بالمشرق في القرن الثاني للهجرة /8م(1)، ثم حضوره في وقت مبكر بإفريقية والأندلس منذ القرن الثالث الهجري/9م(2)، والذي يوافق تماما حركة تعبدية واسعة بالمغرب الأوسط امتزج فيها الزهد بالتصوف يعكسها ذلك النموذج الزهدي التعبدي للاباضية، وكذا النشاط التعبدي الفردي والجماعي للمالكية في الرُّبُطْ والمساجد والرَابِطات، فضلا على ما تم من مثاقفة صوفية بين المشرق وإفريقية والمغرب الأقصى والأندلس من جهة والمغرب الأوسط من جهة أخرى، ويمكن تتبع هذه الحركة التعبدية وكشف أغوارها ودلالاتها الزهدية والصوفية فيما يلي:

=بتوفر شروط موضوعية لم تتح لها فرص النضج إلا منذ القرن السادس الهجري/12م، التصوف المغربي في القرن السادس، ديبلوم الدراسات العليا في التاريخ، قسم التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1989-1990، ص 13 وما بعدها.

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 295.

(2) تعد حركة سحنون بن جيب التنوخي تـ240هـ/854م أكبر تجمع صوفي بإفريقية في القرن الثالث الهجري/9م حيث كان له من الأتباع ألف صوفي، فضلا على تلامذته الذين كانوا من الزهاد، ينعزلون للتعبد ومناقشة المسائل العلمية وتلاوة القرآن مصحوبا بالبكاء والخشوع . أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ج2، تحقيق أحمد بكير محمود، منشورات دار الحياة ودار مكتبة الفكر، بيروت، 1387هـ/ 1967م. ص ص 606، 607، 613 ؛ أما فيما يخص الأندلس فقد ارتبط ظهور الزهد فيه بالفتح الإسلامي الذي شهد دخول جمهور من التابعين الزهاد منهم حنش بن عبد الله الصنعاني تـ100هـ/718م وعلي بن رياح اللخمي تـ114هـ/732م والنعمان بن عبد الله تـ96هـ/714م وميمون بن سعد وأبي الفتح الصدفوري ثم توسعت حركة الزهد في عهد الحكم بن هشام الأموي من خلال طائفة من الزهاد منهم: أبو العجس وزياد بن عبد الرحمن وعفاف بن محمد وعباس بن عرفة وعيسى بن محمود تـ212هـ/827م وعبد الله بن نصر القرطبي تـ315هـ/927م. الذي يعد أول من لقب بالصوفي في الأندلس خلال القرن الثالث الهجري /9م. وللمزيد من الاطلاع على حركة الزهد والتصوف بالأندلس خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين . أنظر عبد الله بن محمد الأسدي (ابن الفرضي): تاريخ علماء الأندلس، ج1، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر 1966، ص 125 وما بعدها.

ب- البدايـــة الجنينيـــة للتصـــوف عنـــد الإباضيـــة 2-5هـ/8-11م

يعود ارتباط سكان المغرب الأوسط شانهم شأن المغاربة بافريقية والمغرب الأقصى والأندلس بظاهرة الزهد إلى عهد الفاتحين المسلمين الأوائل لبلاد المغرب الإسلامي ومن مظاهر ذلك اتخاذهم من قبر عقبة بن نافع تـ64هـ/683م رضي الله عنه وأصحابه بتهودة مزارا لهم(1)، ثم نسجوا حولهم أحاديث نسبوها إلى الرسول (ص)(2)، وكرامات وظفوها لجلال المكان وقدُسِيته(3)، كما أطلقوا على أبواب مدنهم أسماء لتابعين تيمنا وتبركا بهم ودفعا للكروب(4)، ولعل ذلك من أهم العوامل التي ساعدت الخوارج الإباضية في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة على إقامة أول

---

(1) أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم: طبقات علماء افريقية وتونس، تحقيق على الشابي ونعيم حسن اليافي، ط2، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، 1985، ص 59 ؛ يحدد الدكتور موسى لقبال الأبعاد الروحية والسلوكية والدينية الناتجة عن حادثة استشهاد عقبة بن نافع وأصحابه بتهودة وأثرها الذي بقي متداولا بين الرواة والقُصَّاص والعامة حتى القرن الخامس الهجري/11م. فيرى أن المسلمين بنو لهم قبورا، وجصصوها وبنو بجوارها مسجد الجامع ومجموعة من المزارات، التي نالت عناية ولاة افريقية خصوصا من أسرة الفهريين أحفاد عقبة رضي الله عنه، كما غدا ضريح عقبة مزارا مقدسا للبركة يقصده المسلمون المغاربة في كل وقت . عقبة بن نافع أساس نظام الفهريين وتأصيل مجتمع إسلامي جديد في المغرب العربي، ط2، دار هومة للطباعة والنشر، الجزائر، 2002، ص ص 71، 72.

(2) من بين هذه الأحاديث المنسوبة إلى الرسول (ص) «لا يزال عصابة من أمتي بالمغرب يقاتلون على الحق لا تضرهم من خالفهم، حتى يروا يوما قتاما فيقولون غشيتهم، فيبحثون خليهم ينظرون فيرجعون إليهم فيقولون الجبال سيرت فيخرون سجدا فتقبض أرواحهم» . أبو العرب: المصدر السابق، ص 64. وكذلك « سوف يقتل بها أي -تهودة- رجال من أمتي على الجهاد في سبيل الله ثوابهم ثواب أهل بدر وأهل أحد والله ما بدلوا حتى ماتوا» . أبو عبيد الله البكرى: المسالك والممالك، ج2، تحقيق جمال طلبة، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 255 ؛ محمد بن عبد المنعم الحميري: الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، ط1، مؤسسة ناصر للثقافة، 1980، ص 142.

(3) من هذه الكرامات أن معد بن إسماعيل بن عبيد الله الفاطمي لما أراد تحريف قبلة مسجد القيروان من محرابه وقلع من محرابه آجرًا ونبش قبر عقبة وإحراق أرمته بالنار وبعث إلى مدينة تهودة خمسمائة بين فارس وراجل للقيام بذلك فلما دنوا من قبره هبت ريح عاصفة ولاحت بروق خاطفة وقعقعت رعود عاصفة كادت تهلكهم فانصرفوا ولم يتعرضوا له . البكرى: المسالك: ج2، ص 257.

(4) من القرائن تسمية التلمسانيين أحد أبواب مدينتهم باسم باب وهب نسبة لأحد التابعين. أبو عبد الله محمد الخطيب بن مرزوق: المجموع، نسخة مصورة عن مخطوط الخزانة العامة، الرباط، رقم 20، ورقة 14 ؛ يحي بن خلدون، بغية الرواد، ج1، ص ص 117، 149 ؛ وكذلك اختفاء اسم تهودة وتحوله إلى اسم مدينة سيدي عقبة موسى لقبال: المرجع السابق، ص 71.

دولـــة مركزية –الدولـــة الرستمية– بتاهرت سنة 160هـ/776م والتي حرص أئمتها علـــى تثبيـــت الزهد كأحد الدعائم الأساسية لإنجاح الدعوة الخارجية مما يوضح التلازم بين ظاهرة الزهـــد وتكـــوين أول دولة مركزية بالمغرب الأوسط ومن القرائن التي تعكس ذلك ما ورد في كتاب «أخبـــار الأئمـــة الرسميين» لابن الصغيرالمالكي –كان حياً في القرن الثالث الهجري– عن زهد الأئمة من حكام الدولة الرستمية وورعهم فقد حكي عن السيرة الزهدية لمؤسس الدولة عبد الرحمن بن رستم، وذيوع صـــيتها في المغرب والمشرق بقوله: « فطار ذلك في أطراف الأرض مشارقها ومغاربها، حتى اتصل ذلك من إخوانهم من أهل البصرة وغيرها من البلدان»(1)، وأشار إلى أن مستشاري ابن رستم وعمالـــه فـــي المدن التابعة له كانوا من الزهاد(2)، وعن الإمام أبي اليقضان محمد بن أفلـــح 241–281هـ/855–894م كتب كشاهد عيان في الفترة الأخيرة من حكمه واصفا حالته بالزهد والورع والنسك والتقـــشف وكيف كان يجلس بالمسجد على وسادة من أدم الأرض، –التراب– وعن تلك الوفود التي كانت تـــأتي لزيارته وتنخ حول فسطاطه لا تنام الليل وهي تهلل وتكبر حتى طلوع الفجر.(3)

وكذلك كان ابنه يعقوب بن أفلح نزيه النفس «ما جَسَ بيده ديناراً ولا درهماً»(4)، وهذا التوجه الزهدي من جانب الأئمة الحكام طبع الحياة الثقافية والفكرية بتاهرت وورجلان خلال النصف الثـــاني من القرن الثالث الهجري بطابع الزهد المشفوع بالكرامات والخوارق التي كانت السمة الغالبـــة علـــى علماء وفقهاء المذاهب التي إزدانت بها تاهرت طالما أن المذهبية كانـــت تنتفـــي فـــي حالـــة الزهـــد والتصوف(5)، وزاد في تأجيج حالة الزهد بتاهرت ارتباطها الدائم بالبصرة وجبل نفوســـة بافريقيـــة، وهما مركزان رئيسيان للزاهد والتصوف، لذلك فان عددًا معتبرًا من العلماء والفقهاء اتصف بالزهـــد

---

(1) تحقيق محمد ناصر وإبراهيم بحاز، دار المطبوعات الجميلة، الجزائر، 1986، ص 28 ؛ يذكر أبـــو العبـــاس أحمد سعيد الدرجيني أن أهل البصرة لما جاؤا إلى تاهرت حاملين المساعدات في المرة الثانية لإخوانهم من الخوارج تعجبوا من زهد ابن رستم ورغبته في الآخرة . طبقات المشائخ بالمغرب، ج1، تحقيق إبـــراهيم طـــلاي، مطبعـــة البعث قسنطينة، الجزائر، بدون تاريخ، ص 45.

(2) حسب الدرجيني فإن أبا منصور إلياس عامل الدولة الرستمية بنفوسة في عهد الإمام يوسف بن محمد بن أفلـــح كان ذا كرامات مستجاب الدعوة . المصدر السابق، ج1، ص 84 ؛ وعن استشارة طائفة الزهاد في اختيار مكان إقامة عاصمة الدولة الرستمية . أنظر سليمان بن عبد الله الباروني: الأزهار الرياضة في أئمة وملوك الإباضـــية، ج1، القسم الأول، مطبعة الأزهار البارونية، مصر، بدون تاريخ، ص 6.

(3) أخبار الأئمة الرستميين، ص ص 85، 98.

(4) نفسه، ص 98.

(5) محمد بن عبد الله بن مصطفى النقشبندي: البهجة السنية في أداء الطريقة العلمية الخالدية النقـــشبندية، ضـــبط احمد فريد المزيدي، ط1، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 2003، ص ص 9، 10.

والورع مثل عيسى بن فرناس وعبد الله بن محمد تـ241هـ/854م اللذين عاصرا الإمام أبا اليقظان وابن يعقوب بن افلح.(1)

وكذلك كان أبو عبيدة الأعرج كان إلى جانب تضلعه في الفقه وعلم الكلام والوثائق والنحو، زاهدا ورعا حسن الأدب والمروءة، حضر ابن الصغير مجلس درسه بتاهرت وقال فيه: «ما رأيت مثله في سود الرؤوس»(2)، حتى أنه كاشف ابن الصغير بما كان يختلج في نفسه، ونظرًا لإخبارِهِ الناس بأحوالهم الغيبية إفتتن به أهل المغرب الإسلامي.(3)

غير أن سقوط الدولة الرستمية على يد الشيعة الإسماعيلية الفاطمية سنة 296هـ/909م قد أدى إلى تفرق زهاد الإباضية ونساكها شذر مذر، فظهر خلال النصف الأول من القرن الربع الهجري/11م، بجزائر بني مزغنة الشيخُ أبو سهل الرستمي الذي اشتهر بإقباله على العبادة والبكاء على ما فاته من زمن لم يقضه في طاعة الله، لذلك صار قبره يُعرف بـ «قبر النادب ذنبه ودينه»(4)، حتى أن صنهاجة كانت تزوره تبركاً به لكن تأثيره كان أكبر على حركة الزهد والتصوف من خلال مؤلفاته في الوعظ والتذكير والتخويف والبالغة اثني عشر كتاباً، نهل منها العزابة بعد ذلك في القرنين الخامس والسادس الهجريين/11 و 12 الميلاديين حيث أخذوا منها أربعة وعشرين بابا استعانوا بها في تنظيمهم وتعليمهم الزهدي التعبدي.(5)

ويلفت أبو العباس الدرجيني تـ671هـ/1272م انتباهنا في وصفه لشيخ ورجلان أبي صالح حنون بن يمريان وهو من أهل الطبقة السابعة 300هـ-350هـ بقوله: «أنه من أصحاب الكرامات والأحوال وأحد أقطاب الدين»(6)، فضلا على ورعه وسخاءه في مساعدة اليتامى والمساكين(7)، مما يحملنا على القول أن ابن يمريان يمثل نموذج الصوفية الذين أخذوا في الظهور بورجلان منذ النصف الأول من القرن الرابع الهجري وقيامه بوظيفة اجتماعية في ظل غياب الدولة

(1) كان ابن فرناس من جلساء الإمام أبي اليقضان، بينما تولى أبو محمد عبد الله القضاء في عهد الإمام أبي يوسف بن أفلح من سنة 281هـ إلى 284هـ/894م-897م ثم من 288هـ إلى 254هـ/900-906م . البـاروني الأزهار، الرياضة، القسم الثاني، ص ص 69، 193.

(2) أخبار الأئمة الرستميين، ص ص 83، 84.

(3) من مظاهر ذلك الإعجاب أن الاباضية بسجلماسة كانوا يبعثون إليه بزكاتهم ليصرفها حيث شاء . ابن الصغير: المصدر السابق، ص 85.

(4) الدرجيني: المصدر السابق، ج2، ص ص 352.

(5) نفسه، ج2، ص ص 351، 352.

(6) نفسه، ج2، ص 341.

(7) نفسه، ج2، ص 342.

المركزية بالمغرب الأوسط، ويتعزز هذا التوجه في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري/10م بظهور أبي صالح الياجراني من بني غسيرت، كان من أهل المجاهدات يقيم في غيران «أجاجٌ » خارج ورجلان «لم يعرف في زمانه أعبد منه»(1)، على حد قول أبي الربيع الوسياني –من أهل الطبقة الثانية عشرة 550هـ–600هـ–، حيث كان يقضي نهاره صائما وليله قائما ومن آراءه: «عبادة الليل ثلاثمائة ركعة في كل ركعة بفاتحة الكتاب، وقل هو الله أحد ثلاث مرات»(2)، أما ليلة الجمعة فكانت تميزًا عنده يقضيها مصليا في كل مساجد ورجلان(3)، وقد خصه الدرجيني بوصف نستخلص منه نزوع الياجراني إلى الكشف واكتسابه للعلوم اللدنية في قوله: «كان ... لا يكترث إلا بخدمة ربه، ولا يعمل لشيء غير حبه، حتى خصه بالكرامات التي خص بها الأولياء، وأفاض عليه نور معرفته وكساه الآلآء».(4)

أما في القرن الخامس الهجري/11م فقد ازدادت وتيرة حركة الزهد والتصوف تسارعا في كل من ورجلان وريغ وميزاب وسوف، وبواديهم، تعكسه تلك المشاهد التي نقلتها لنا الاستوغرافية الإباضية عن الشيوخ وتلامذتهم يتعبدون ويتذاكرون العلم في الكهوف والغيران.(5)

فضلا على الجماعات الزهدية التي كانت تخترق صحراء المغرب الأوسط متنقلة بين ورجلان وريغ وميزاب وسوف(6)، وبعضها الآخر كانت تتخطى حدود صحراء المغرب الأوسط نحو افريقية، حيث رصد لنا أبو الربيع الوسياني خروج جماعة من الزهاد الورجلانيين لزيادة صلحاء

---

(1) سير مشائخ المغرب، تحقيق وتعليق إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1985، ص 31.

(2) نفسه، ص 32.

(3) نفسه، ص 31.

(4) طبقات المشائخ، ج2، ص ص 372، 373.

(5) يتفق كل من أبي زكريا يحيى تـ471هـ/1078م وأبي الربيع الوسياني، القرن 6هـ/12م والدرجيني تـ671هـ/1272م حول أختيار زهاد وصوفية ورجلان وريغ وسوف، الغيران كمواضع للعزلة والعبادة ونسخ الكتب وحلقات الدرس والنوم، ومن أبرز هذه الغيران التي احتضنت هذا النشاط التعبدي والعلمي «غيران بني أجاج» خارج ورجلان و «غار تين يسلي» بأريغ . سير الأئمة وإخبارهم (تاريخ أبي زكريا)، تحقيق إسماعيل العربي، ط3، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984، ص 265 ؛ سير مشائخ المغرب، ص ص 31، 39 ؛ طبقات مشائخ المغرب، ج2، ص 373.

(6) من أبرز النماذج أن الصوفي أبا عبد الله محمدًا بن أبي بكر واضع نظام الحلقة كان يقضي الشتاء مع تلامذته عند بني يسلي بأريغ والربيع عند بني مصعب بوادى ميزاب . أبو زكريا يحيى: المصدر السابق، ص 266 ؛ وعن الجماعات الزهدية المنتقلة بين ورجلان وريغ . أنظر الوسياني: المصدر السابق، ص 34.

جربة ووصول نظرائهم من سوف إلى تمولست -غرب طرابلس-(1)، في ذات الوقت الذي كانت وصلت إلى ورجلان وسوف جماعات زهدية قادمة من سجلماسة وجربة ونفوسة وتمولست ومزاتة(2)، خصوصا وأن ذلك يوافق انتشار نظام الحلقة ذي الأبعاد الصوفية في كل من ورجلان وريغ وسوف.

ج- البعد الصوفي في نظام العزابة

يقترن العمل بنظام العزابة في المغرب الأوسط بدخول أبي عبد الله محمد بن أبي بكر تـ440هـ/1048م إلى ريغ قادما من طرابلس سنة 409هـ/1018م حيث وضع لهذا النظام قوانين صارت بعد ذلك عماد نظام العزابة عند الإباضية(3)، والعزابة مشتقة من العزوب عن الشيء أي البعد عنه، ومنه صار لقب العزابي يطلق على كل من بعد عن الأمور الدنيوية ولزم الطريق وطلب العلم وحافظ عليها وعمل بها ويتضمن في منظومته النظرية والسلوكية عناصر زهدية وصوفية واضحة ففي شروط تقيد العزابي بهذا النظام نعثر على تقيده بالابتعاد عن مخالطة أهل الدنيا أو مجالستهم إلا عند الضرورة، والمواضبة على حضور حلقة العلم والتعود على المجاهدات كالإطالة في قراءة القرآن أثناء قيام الليل وكسر الشهوات بالصيام والالتزام بالأوراد وتميزه عن الآخرين في المأكل والملبس وأوقات النوم(4)، وبذلك يكون هذا النظام على حد قول الدرجيني «قد أدمج العزابي في سلك المتدينين وعزله عن دناءة الأجلاف الدنيويين وميزه عن غيره بصفات مميزة»(5)، كما أن الدروس التي كان يتلقاها العزابي عن شيخه في الحلقة أو في الميعاد أو الجمع يومي الاثنين والخميس توحي

---

(1) من هذه الجماعات تلك التي كان يقودها الصوفي أبو عبد الله محمد بن أبي بكر من ريغ إلى تمولست-غرب طرابلس- وجهودها الوعظية هناك. أبو زكريا يحيى: المصدر السابق، ص 268 ؛ وكذلك تلك التي كان يرافقها عمران بن زيري . الوسياني: المصدر السابق، ص 33.

(2) أطلقت المصادر الإباضية على تحركات هذه الجماعات اسم الرحلة، والغاية منها إلى جانب الاستزادة من الصلاح والعلم القيام بالنهي عن المنكر وعن كل ما يدنس دين الله، ومن أبرزها تلك الرحلة التي خرجت من تمولست سنة 499هـ/1057م إلى ورجلان حيث خرج أهلها كلهم بأمرائهم وسلاحهم وهيئتهم لاستقبال الوافدين، الذين مكثوا فيها حتى سنة 450هـ/1058، ثم اتجهت الرحلة إلى سوف حيث مكث شيخ الرحلة أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي يدرس العلم عن أبي عبد الله محمد بن أبي بكر . أبو زكريا يحيى: المصدر السابق، ص 281 وما بعدها ؛ وعن انتقال صلحاء مزاتة إلى بلاد ريغ . أنظر الوسياني: المصدر السابق، ص 24.

(3) الدرجيني: المصدر السابق، ج1، ص 170.

(4) نفسه، ج1، ص 4.

(5) نفسه، ج1، ص 171.

بالمنحى الزهدي والصوفي لهذه الدروس، فيتلقى إلى جانب الأمور المذهبية المعهودة دروسا في الوعظ والتذكير والتحذير والسير المشحونة بمناقب الرجال والأمثال والحكم والحكايات الزهدية.(1)

ويتضح عند المقاربة أن نظام العزابة يتقاطع في هيكلة وسلوكات أفراده مع التنظيمات الصوفية التي تعتمد مبدأ المجاهدة العملية، وتكاد الفوارق بينهما تكون شكلية متعلقة في معظمها بالتسميات المصطلح عليها عند الفريقين(2)، لذلك لا عجب أن يصاحب العزابة وشيوخهم مظاهر اعتدناها لصيقة بمشائخ التصوف ومريديهم كالزهد في الدنيا والتركيز على المجاهدات والعزلة في الكهوف والغيران والسياحة الجماعية والاجتماع للذكر والالتزام بالأوراد والتدرج في الأحوال والمقامات والنزوع إلى الكشف بغرض نيل المواهب الإلهية والكرامات، لذلك كانت هذه الصفات الأكثر غلبة على الشيوخ الإباضية من أهل الطبقة العاشرة 450هـ/500هـ وأهل الطبقة الحادية عشر 550-600هـ/ والطبقة الثانية عشرة 550-600هـ(3)، ومن هؤلاء أبي عبد الله محمد بن أبي بكر تـ 440هـ/1048م «أول من ألهم سلوك الطريقة» على حد تعبير الدرجيني(4)، فقد اشتهر إلى جانب تمكنه في الشرع بزهده في الدنيا والجنوح مع تلامذته للتعبد في الغيران والاجتماع فيها للحلقة وأبرزها غار بين يسلي بريغ، فضلا على تنقله مع تلامذته في ورجلان وريغ ووادي ميزاب وبواديهم واعضاً ومربياً(5)، وقد اعتنى كل من أبي زكريا يحيى وأبي الربيع الوسياني والدرجيني بتسجيل كراماته(6)، ويفهم من كلام هذا الأخير أن قبره كان يزار تبركاً به(7)، وكذلك كان معاصره أبو العباس أحمد الوليلي من أهل المجاهدات زاهدا متقشفا صابرا على الفقر يقضي شهر رمضان معتكفا بجبل بني مصعب بوادي ميزاب -يعرف اليوم بجبل أبي العباس- وله كرامات تناقلها الرواة وكانوا

---

(1) الدرجيني: المصدر السابق ، ج1، ص 172.

(2) من العناصر الرئيسية التي تعكس التطابق في الهيكل، نجد الصوفي والمريدين عند صوفية المجاهدات العملية يقابله عند الاباضية الشيخ والعزابة أو التلاميذ وبَدل الإجتماع للذكر وميعاد الدرس يقابله نظام الحلقة والختمة ويوم الجمع عند الاباضية . الدرجيني: المصدر السابق، ج1، ص ص 4، 5.

(3) نفسه، ج2، ص 377 وما بعدها.

(4) نفسه، ج1، ص 167.

(5) أبو زكريا يحيى: المصدر السابق، ص 265 وما بعدها ؛ الوسياني: المصدر السابق: ص 39 وما بعدها.

(6) سير الأئمة: ص 272 ؛ سير مشائخ المغرب، ص 39 ؛ وعن إسهاب الدرجيني في تتبع كراماته . أنظر المصدر السابق: ج2، ص ص 387، 379، 392.

(7) نفسه، ج2، ص 392.

يتبركون بها(1)، ولما صار نظام الحلقة في القرن السادس الهجري/12م يعقد في المساجد شهدت كــل من ورجلان وسوف انتشارا واسعا لحركة الزهد والتصوف.

لكن لماذا ظهرت البدايات الجنينية الأولى للتــصوف مبكــرًا بــورجلان فــي النــصف الأول من القرن الرابع الهجري/10م، ثم انتقلت إلى باقي البيئــات الــصحراوية الأخــرى كريــغ، تقورت، وميزاب وَسُوف؟

د- دوافــع الظهور المبكر للتصــوف عنــد الإباضيـــة

إن تأثير حركة الزهد الإباضية حتى النصف الأول من القرن الرابع الهجري/10م كان قويـــا في دفع الحياة الدينية نحو التصوف في ورجلان وتقورت وميزاب وسوف، لأن هذه الحركة إلى جانب كونها تعبيرا عن المضامين الأخلاقية، والروحية للإسلام، جَهَدَّ أنصارها من العلماء والفقهــاء علـــى الزهد في الدنيا والاعتكاف على مجاهدة أنفسهم بالصيام والقيام وتجنب الخوض في الجوانب الفلسفية، خصوصا وأن نزعة التصوف الفلسفي أخذت تشق طريقها في الأندلس تحت تأثير أفكار بن مسرة لذلك لا غرابة أن تتخطى هذه الحركة دور التعجيل في دفع التصوف نحو الظهور وطبعه بملامح البــساطة والنزعة العملية والابتعاد عن المقولات الفلسفية، بل أن من الباحثين المغاربة مـــن ســحب تأثيـــر حركة الزهد بخصائصها الخارجية على عموم التصوف العملي المغربي.(2)

وتجدر الإشارة إلى أن زيادة موجة الزهد والتصوف عند الإباضية بوتيرة متسارعة، مــرتبط بسقوط الدولة الرستمية 296هـ/909م، وتداعياتها فقد أدى عجز الإباضية فـــي إعــادة مــشروعهم السياسي –الدولة– إلى الواجهة وافتقاد المجتمع إلى سلطة سياسية دينية تكبح جِمَاحَ الظلمـــة المعتـــدين من القبائل التي أخذت في ممارسة الفساد وقطع الطرق وإلحـــاق الأذى بالنـــاس مثـــل نـــشاط بنـــي ورزمار ومغراوة بنواحي ريغ (3)، إلى تطلع المجتمع إلى هيئة دينية تعالج الموقف وما اللجوء إلـــى إنشاء نظام العزابة في أوائل القرن الخامس الهجري/11م. إلا دليل علـــى الرغبـــة فـــي مـــلء هـــذا الفرع السياسي.

كما أن التطور التجاري الذي شهدته كـــل مـــن تقـــورت وورجـــلان منـــذ النـــصف الأول من القرن الخامس الهجري/11م. فتح الباب أمام الورجلانيين نحو الاهتمام بالدنيا والكسب والمال فقد

---

(1) الدرجيني: المصدر السابق، ج2، ص ص 446، 447.

(2) محمد المغراوي: العلماء والصلحاء والسلطة بالمغرب والأندلس في عصر الموحدين، دكتوراه دولة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1422–1423هـ/2001–2002، ص 281 وما بعدها.

(3) الوسياني: المصدر السابق، ص 543 ؛ الدرجيني: المصدر السابق، ج2، ص 386.

ارتبطت هذه البيئات بتجارة بلاد السودان(1)، وشكلت وسيطا تجاريا مهما بين الشمال وبلاد السودان عبر سجلماسة، فكان التجار الورجلانيون يحملون إلى غانة ونقاوة منتوجات الشمال(2)، التي كانت تصلهم بواسطة تجار قسنطينة(3) ويعودون محملين بالذهب(4)، والجلود المدبوغة والعبيد(5) وبالتالي تحولت ورجلان إلى بيئة ثرية وصفها العالم الورجلاني التاجر أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم تـ570هـ/1174م. بقوله: (الطويل)

جزى الله ورجلان خير ما جزى به بلد عن طالب الخير سائر.
هو جنة الدنيا وأبواب مكة ومعدن تبر غانة والدنانير.(6)

وقد تسبب ذلك في فتور جذوة الحياة الروحية عند الورجلانيين، وشفيعنا في ذلك جواب أبي زكريا يحيى بن أبي بكر- 450هـ-500هـ/ من أهل الطبقة العاشرة إذ كلما طلب منه أهل ورجلان أن يقيم عندهم كان جوابه: «قولوا أقم عندنا قليلا يمت قلبك»، وذلك لما كان يرى من سوء طريقتهم ورداءة أحوالهم.(7)

فقد اختل التوازن الاجتماعي لصالح أرباب المال والتجار وصارت اعتبارات تحديد المركز الاجتماعي للفرد تتم بناءا على درجة الثراء والكسب، بل أن من الورجلانيين من اعتبر المال أساس

---

(1) يرى عز الدين أحمد موسى، أن استيلاء الموحدين على جبل درن أدى إلى انفصال مراكز الدخول إلى السودان عن السهول الغربية للمغرب الأقصى، لذلك اتجه المرابطون إلى ربط سجلماسة بالبهنسا في مصر سنة 530هـ/1153م، مما جعل تجارة بلاد السودان تتحول عبر الصحراء نحو الشرق مما سمح بظهور طرق كثيرة متجهة نحو ورجلان . النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، ط1، دار الشروق، بيروت، 1403هـ/1993م، ص 314.

(2) أبو عبد الله محمد الشريف الإدريسي: المغرب العربي (من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق)، حققه ونقله إلى الفرنسية محمد حاج صادق، دار النشر الجامعي، بدون تاريخ، ص 160.

(3) حسن بن محمد الفاسي الوزان: وصف إفريقيا، ج2، ترجمة محمد حجي، ومحمد الأخطر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983، ص 163.

(4) الإدريسي: المصدر السابق، ص 160.

(5) أبو الحسن علي بن موسي بن سعيد المغربي: كتاب الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربي ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982، ص 126.

(6) إبراهيم بحاز: الدولة الرسمية (160-296هـ/777-909م)، دراسة في الأوضاع الاقتصادية والحياة الفكرية، ط2، نشر جمعية التراث، القرارة، الجزائر، 1114هـ/1993م، ص 222.

(7) الدرجيني: المصدر السابق، ج2، ص 449.

الوجود كقول أبي يعقوب يوسف بن إبراهيم الورجلاني تـ570هـ/1175م. أيضا (الطويل)

فلا وجود للدنيا لمن قل مالـــه ولا مال إلاّ ما أتى به المتاجـــــر.(1)

وهذا ما دفع العلماء والفقهاء إلى التعمق في الزهد وما يرتبط به من التخلي عن المال والكسب كنقيض للحياة الدنيا التي رانت على قلوب الورجلانيين وتصرفاتهم وأصبحت بفعل تراكم هذه العوامل السياسية والأمنية والاقتصادية بيئة خصبة لنشوء التصوف سمح للذين امتطوا ركابـــه بالتـــدرج فـــي المقامات والأحوال والتطلع إلى الكرامات.

هــ- سمـــات الخطـــاب الصوفي فـــي الإستـــوغرافية الإباضية

لعل ما يلفت الانتباه أن الاستوغرافية الإباضية التي كتبت عـــن مناقـــب الـــشيوخ الإباضـــية والنكارية لم تستخدم مصطلح التصوف أو المتصوفة في عرض خصالهم الدينية، ويتجلى ذلك بـــصفة أساسية في كتاب «سير الأئمة وأخبارهم» لأبي زكريا يحيى بن أبي بكر تـــ471هـ/1078م وكتـــاب «سير مشائخ المغرب» لأبي الربيع الوسياني 550هـ-600هـ/1155م-1203م، وكتـــاب «طبقـــات المشائخ بالمغرب» لأبي العباس الدرجيني تـــ670هـ/1271م **مما يجعلنا نتساءل عن حقيقـــة الظـــاهرة وسط السياق الدعائي والمبالغة الخلقية والدينية التي وردت ضمن هذه المصادر؟**

إننا لا نعدم القرائن ولكن نؤكد أن وجه المبالغة والدعاية للمذهب حاضرة بقوة فـــي الخطـــاب الصوفي الذي وظفته هذه المصادر حيث صرح أبو زكريا يحيى في مقدمـــة كتابـــه أن الغايـــة مـــن تأليفه في سير الأئمة هو ذكر مناقبهم والحسن من سيرتهم والجميل من مذهبهم ونشر فضائلهم حتـــى «لا يتخذ العوام ذلك وراءهم ظهريا ويجعلوه نسيا منسيًا».(2)

واتبع كل من الوسياني والدرجيني صورة نمطية واحدة تقريبا في كل تراجم الـــشيوخ فكرســـا عبارات الزهد والورع والنسك والسخاء والأحوال والمقامات والكرامات(3)، بل أن الـــدرجيني أعلـــن سفورا وجه الدعاية المذهبية التي ينطوي عليها خطابه الصوفي حينما اعتبر كرامات الإباضـــية نـــدا لمعجزات الأنبياء وحصر الغاية من نظام الحلقة في المحافظة على المذهب الإباضي.(4)

ثم إن عصر كل منهما أي القرنين السادس والسابع الهجريين/12 و13 الميلاديين يوافق بلوغ التصوف السني بالمغرب الأوسط ذروة ازدهاره الفكري والتنظيمي المشحون بالكرامات والخوارق مما

(1) إبراهيم بحاز: المرجع السابق، ص 222.

(2) سير الأئمة، ص 43.

(3) نفسه، ص ص 11، 31، 35 ؛ طبقات المشائخ، ج2، ص 294 وما بعدها.

(4) نفسه، ج1، ص 167.

يعكس تأثرهما بلحظة الكتابة التاريخية التي سقطت بظلالها على المصادر الإباضية في هذه المحطـــة التاريخية، وهي ظاهرة لا تختص بها المصادر الإباضية فحسب بل تسحب كذلك على كـــل مـــصادر المغرب الإسلامي في العصر الوسيط بمختلف توجهاتها المذهبية والعقدية والسياسية، وإذا قاربنا ذلـــك بما ورد في كتاب «أخبار الأئمة الرستميين» لابن الصغير المالكي في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/9م، أو بما حفل به كتاب «سير الأئمة وإخبارهم» لأبي زكريا يحيى تـــ471هـــ/1087م. في القرن الخامس الهجري/11م.

فإنه يتجلى من خلالهما الخطاب المتوازن حيث خص ابن الصغير فضائل الأئمـــة والـــشيوخ الإباضية بعبارات الزهد والورع وحسن الأدب(1)، وكذلك وصف أبو زكريا يحيى مناقب الإباضـــية وفضائلهم بعبارات الزهد والصلاح والورع والفضيلة وصنف نشاطهم ضمن قاعدة الـــوعظ والأمـــر بالمعروف والنهي عن المنكر ولم يبالغ في تتبع كراماتهم.(2)

وبين منهج المبالغة والدعاية والخطاب المتوازن، نرجح أن تباين المصادر الخارجية في التعبيـــر عن ظاهرة التصوف وتحقيبه بالمغرب الأوسط متعلق بعدم توصل أصحابها إلى وضع مقاييس معياريـــة تضبط المتصوفة عن غيرهم ورغم ذلك فإنها تظل الكتابة الشاهدة الفريدة عن ظهور المقامات والأحـــوال والكرامات في نشاط شيوخ الإباضية بالمغرب الأوسط منذ النصف الأول من القرن الرابع الهجري/11م.

و- الحضور الصوفي المالكي بالمغرب الأوسط خلال القرنين 4 و5 الهجريين/10 و11 الميلاديين

أكدت رواية أبي عبد الله محمد الصنهاجي تـــ626هـــ/1230م، ما لا يدع مجالا للشك، من أن الحضور الصوفي المالكي بالمغرب الأوسط، كان مواكبا لنظيره بافريقية، تمثل في ظهور نواة حركـــة صوفية بجبال الأوراس خلال العقد الرابع من النصف الأول من القرن الرابع الهجري، تزعمها أحـــد القيروانيين«كان ينظر كتب الصوفية ويقرأها»(3)، ومعه أربعة من نفـــر مقيمـــين بالحـــصون، وقـــد استقطبت حركتهم قبائل زواوة وصنهاجة وعجيسة. لذلك سارع جعفر بن علي بن حمـــدون صـــاحب المسيلة في عهد الخليفة الفاطمي المنصور بالله إسماعيل 334-341هـــ/945-955. إلى القضاء عليها وتسليم شيخها إلى الخليفة.(4)

---

(1) أخبار الأئمة الرسميين، ص ص 28، 83، 84، 85، 98.

(2) سير الأئمة وأخبارهم، ص ص 84، 189، 190، 272.

(3) أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم، تحقيق جلول أحمد البدوي، المؤسسة الوطنية للكتاب،1984، ص ص36، 37.

(4) يذكر أبو عبد الله محمد الصنهاجي تـــ626هـــ/1230م، أن الخليفة الفاطمي المنصور بالله إسماعيل أمر بـــسلخ شيخ هذه الحركة الصوفية، ثم حشا جلده بالقطن وجعله في ثابوت، وكان يصلبه في كل موضع حل به، أما أصـــحاب الشيخ الأربعة، فقد قُطِعت أيديهم وأرجلهم ثم صُلبوا . أخبار ملوك بني عبيد، ص 37.

ويبدو أن هذه السياسة الصارمة والعنيفة التي سلكها الفاطميون إزاء كل متقشف متصوف، هي وليدة مخاوفهم السياسية، من أن تحمل مثل هذه الحركات مشروعا سياسيا يهدد سلطتهم، خصوصا وأن هذه النواة الصوفية جاءت في سياق المشروع الفاطمي للقضاء على ثورة أبي يزيد مخلد بن كيداد الزناتي 316- 336 هـ/928- 947م الذي بدأ أيضا حركته الدعوية والسياسية النكارية متقشفا «يلبس خشن الثياب ويمسك العصا ويسمى شيخ المسلمين»(1)، لذلك لا غرابة أن أوعز الفاطميون إلى حلفائهم من القبائل بردع كل متلبس بالتقشف والتصوف وشفيعنا في ذلك رواية أبي عبد الله بن محمد المالكي تـ483هـ/1090 عن قيام قوم من كتامة بقتل رجل صالح ثم حرقه(2)، فكان ذلك سببا وجيها في تستر الكثيرين عن ممارسة التصوف بصورة علنية في حقبة الحكم الفاطمي، وهو ما تسبب أيضا في عدم قدرة المصادر المالكية والرحلة في القرنين الرابع والخامس الهجريين/10 و11 الميلاديين على ضبط أشكال الممارسات التعبدية ضبطا اصطلاحيا دقيقا، فأمطرت الشخصية الدينية سواء كانت من العلماء أوالزهاد والفقهاء والصوفية بسيل من الأوصاف الدينية المتنوعة، كما هو مثبت في «رياض النفوس» للمالكي تـ483هـ/1090م وفي «ترتيب المدارك» تـ544هـ/1149م للقاضي عياض وفي «صورة الأرض» لأبي القاسم محمد بن حوقل تـ367هـ/977م وفي «المسالك والممالك» لأبي عبيد الله البكرى تـ487هـ/1094م، ورغم ذلك فقد أتاحت لنا التمييز بين نوعين من الممارسات التعبدية، تتمثل الأولى في الصفات الخلقية التعبدية الفردية والثانية في الممارسات التعبدية الجماعية.

---

(1) أبو عبد الله بن محمد المالكي: رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وافريقية وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، ج2، تحقيق البشير البكوش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1401هـ/1981م، ص ص 251، 252.

(2) نفسه، ج2، ص ص 251، 252.

ز- المميـــزات الخلقيـــة التعبديـــة الفرديـــــة

وتنقسم إلى مميزات خلقية وأخرى تعبدية فأما الخلقية فشملت صفات الورع والفضل والصلاح وأكثر هذه الصفات ذكرا هي الصلاح أي صلاح الخلق، لأن الأخلاق هي جوهر التــصوف العملـــي حتى أن ابن الخطيب وقرينه ابن خلدون اعتبرا التصوف بأنه علم الخلق -كما سبق ذكره-.(1)

أما المميزات التعبدية فهي صفات النسك والانقطاع والتجرد والزهد، وإذا كانــت الخلقيـــة لا تخرج الإنسان من حياته اليومية المعتادة أو تجعله متميزا فإن المميزات التعبدية تـــرتبط بالمجاهـــدات البدنية والنفسية وتشكل عند تَركيبها مَعنى كاملا للتصوف تتضمن العكوف على العبادة والانقطاع عن الخلق والإعراض عن زينة الدنيا وزخرفها والعزوف عن لذاتها كالمال والجاه والإنفراد عن الخلق في الخلوات(2)، وقد مورست هذه الصفات الخلقية والتعبدية بصورة فرديـــة وجماعيـــة، ومـــن مظـــاهر المميزات الخلقية والممارسات التعبدية وصف ابن حوقل، أهل طبنة بالصلاح(3)، منهم عبد الـــرحمن بن زياد الله الطبني تـــ401هـــ/1010م، الذي اشتهر بالفضل والأدب والزهد والنسك.(4)

كما وقف عياض عند طائفة من العلماء الزهاد والفقهاء والعباد من مدن بونة وبجاية ووهران والمسيلة جمعوا بين المميزات الخلقية والتعبدية وهم: أبو عبـــد الملـــك مـــروان بـــن علـــي البـــوني تـــ440هــ/1048م، كان «رجلاً فاضلا صالحًا عفيفًا»(5)، وأحمد بن واضح البجائي تـــ في القـــرن 5هــ/11م، الذي جمع بين فقه الظاهر وفقه الباطن -أي التصوف- (6)، وأبو القاسم بن أبـــي مالـــك -كان حيا سنة 438هــ/144م- وكان يوصف «بالفقه والورع والمروءة والخير»(7)، كما أن بعـــضا منهم كان في هذه المرحلة على طريقة صوفية مثل: أبي محمد عبد الله التاهرتي تـــــ313هـــــ/925م الذي وصفه المالكي بالفاضل العابد على طريق المحبة والشوق.(8)

---

(1) روضة التعريف، ص 436 ؛ شفاء السائل، ص 31.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص 295.

(3) صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ، ص 85.

(4) ابن بشكوال: الصلة، القسم الأول، ص 309.

(5) ترتيب المدارك ، ج4، ص ص 709، 710.

(6) نفسه، ج4، ص ص 445، 446.

(7) نفسه، ج4، ص 690.

(8) رياض النفوس، ج2، ص 182.

كما وصف ابن بشكوال أحمد بن قاسم بن عبد الرحمن التاهرتي البزار «بالـصالح المنقـبض المائل إلى الخمول»(1) ، بينما اختار أبو القاسم عبد الرحمن الهمذاني المعروف بـالخراز الـوهراني تـ411هـ/1018م طريقة الورع والسخاء والمروءة مع انقباض وعلم وسنة نبوية.(2)

ح- الممارســات التعبديـــة الجماعيــــة

وتتجلى في تلك الحركة التعبدية داخل مؤسسة الرباط(3)، الذي ظهر وانتشر بالمغرب الأوسط بشكل واسع خلال القرن الخامس الهجري/10م كرد فعل على انتقال زمام الـسيطرة البحريـة فـي البحـر المتوسط تدريجيا لصالح المسيحيين في القرن الخامس الهجري(4)، وغياب الأمن في الطرقات والسبل الداخلية بفعل اعتداءات العرب الهلالية(5)، مما جعل عناية أهل المغرب الأوسط والطـارئين الأندلـسيين تتجه نحو إنشاء رُبُط بالمناطق الساحلية والداخلية بغية نيل فضل الرباط ودرء خطر النصارى وكبح

---

(1) الصلة، القسم الأول، ص 84 ؛ أبو الفلاح عبد الحق الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج3، نـشر المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، بدون تاريخ، ص 145.

(2) عياض: ترتيب المدارك، ج4، ص ص 533، 690.

(3) ورد ذكر الرباط في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ﴾ سورة الأنفال الآيـة 60 ؛ وقوله تعالى أيـضا: ﴿يَـا أَيُّهَـا الَّـذِينَ آمَنُـواْ اصْـبِرُواْ وَصَـابِرُواْ وَرَابِطُـواْ وَاتَّقُـواْ اللّـهَ لَعَلَّكُـمْ تُفْلِحُـونَ﴾ سورة آل عمران: الآية 200، والرباط من فعل رَابطتُ أي لاَزمتُ ويجوز أن يكون جمعه رَبيطٌ كفصيل أو فـصال أو رُبطٌ ككعب وكعاب، وهو أيضا لفظ مشترك بين معاني الخيل وانتظار الصلاة بعـد الـصلاة والإقامـة علـى جهـاد العدو ؛ شهاب الدين محمد الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج10، نشر وتـصحيح شكرى الألوسي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، 1985، ص 25 ؛ أما من حيث المعنى فيرى أبو جعفـر محمـد الطبري أن الرباط هو ارتباط الخيل للعدو ثم أطلقت على كل مقيم في الثغر مدافعا عن المسلمين. جامع البيان عـن تأويـل القـرآن، ج4، ط3، مطبعـة مـصطفى البـاجي، 1373هـ/1954، ص ص 222، 223 ؛ ويلخـصها Lucien Golvin لفظا ومعنى ووظيفة بأنها مدينة محصنة يسكنها رجال دين وحرب يتعلم فيها فنون الحرب قـصد الاستعداد للجهاد، وتقضى أوقات الفراغ فيه، في العبادة.

Note Sur Le Mot Ribat (Terme d'architecture) et Son Interprétation En occident musulman, Revue de L'accident musulman et de le mediterraneé, N°6, 1er Et 2 eme Semestre aix en Provence 1969, P97

(4) ابن خلدون، المقدمة، ص 166.

(5) حول دخول بني هلال وبني سليم إلى إفريقية ثم وصولهم إلى المغرب الأوسط قبيل انصرام النـصف الأول مـن القرن الخامس الهجري وأثرهم خـراب العمران والاقتصاد وانعدام الأمن . أنظر ابن خلدون: المقدمـة، ص 103 وما بعدها.

جماح العرب الهلالية وترويضها.(1)

ومن هذه الرُبُطُ، **رباط بونة** أسسه الفقيه أبو عبــد الملــك مــروان بــن محمــد الأندلــسي تــ440هــ/1048م(2)، يتعبد ويلقن فيه العلم للطلبة(3)، ومجموعة من الربط ذكرهــا لنــا البكــري تــ487هــ/1094م مثل: **رباط ندرومة ورباط أرزيو ورباط مرسى مغيلة بني هاشم ورباطات مدينة شرشال ورباط مستغانم**(4)، كانت كلها آهلة بالمرابطين يحيون فيها حياة جماعية، ويحرسون خلالهــا السواحل من خطر المسيحيين خصوصا النورمان، ويقضون جل أوقاتهم منقطعــين للعبــادة وقــراءة القرآن والتفقه في الدين.

وقد ساعد الربط في تأدية وظيفتها الجهادية ورسالتها التعبدية ما كانــت تــوفرهُ مــن مــأوى للمرابطين ومستفيدين من حظوة مجتمع المغرب الأوسط، الذين كانوا يقصدون الربط لتقديم المــساعدة وللتبرك بشيوخها ومن القرائن تلك التي نقلها لنا البكرى عن قدوم الناس للتبرك برباط وادي ماســين بندرومة ورباط أرزيو(5)، مما يظهر صفة الولاء وعنايــة النــاس بالمقــدس فــي هــذه المرحلــة المبكرة، وهم في ذلك لا يتبركون بهيكل الرباط كبناء وإنماء بما يرمز له من بركة صادرة عن نــشاط المرابطين المنزهين في منظور الناس وكذا دورهم المتنامي على الصعيد الاجتماعي خــصوصًا فــي فض النزاعات بين القبائل والأفراد.(6)

---

(1) ابن خلدون عبد الرحمن: العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصــرهم مــن ذوى السلطان الأكبر، ج6، دار الكتاب اللبناني، 1983، ص 208.

(2) شهاب الدين محمد بن عبد الله ياقوت الحموي: معجم البلــدان، ج1، دار صــادر للطباعــة والنــشر، بيــروت، 1979، ص 512.

(3) عياض: المدارك، ج4، ص 710 ؛ مــن مؤلفــات أبــي عبــد الملــك مــروان كتــاب «الأشــربة وتحــريم المسكر» ؛ ابن فرحون: الديباج المذهب، ج2، ص 19.

(4) المسالك والممالك: ج2، ص ص 252، 263، 267، 268 ؛ حسب إبراهيم حركات فان رباط مستغانم وجــد قبل أن تتحول مستغانم إلى بلدة معمورة في العصر الوسيط . المدخل إلى تاريخ العلوم بالمغرب المسلم حتى القرن 9هــ/ 15م (التصوف)، ج3، ط1، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 2000، ص 34.

(5) المسالك والممالك، ج2، ص ص 267، 268.

(6) حركات: المرجع السابق، ج3، ص 51.

كما أن تلمسان التي كانت منذ القرن الخامس الهجري/11م وسطا للغليان الروحي والدراسات الدينية المتنوعة لقول البكرى: «ولم تزل تلمسان دارا للعلماء والمحدثين وحملة الرأي على مذهب مالك»(1)، قد عرفت نموذج العمل الصوفي الجماعي من خلال نشاط الصوفي عبد السلام التونسي الذي قدم من أغمات إلى تلمسان سنة 486هـ/1093م(2)، وأسس بمنطقة الرهبان رابطة مكث يلقن فيها للطلبة التصوف على طريقة الحارث بن أسد المحاسبي تـ254هـ/895م من خلال كتابه «الرعاية لحقوق الله»، وفحواه التقشف الصارم ومحاسبة النفس والذي يعد من أوائل المصنفات الصوفية التي ولجت المغرب الأوسط.(3)

ناهيك على توظيف عبد السلام التونسي تـ512هـ/1117م لتجربته في التصوف العملي القائم على المجاهدات الصارمة التي كان قد عرفها وخضع لتدريبها بأغمات على يد عمه الزاهد عبد العزيز التونسي.(4)

ومن بين المريدين الذين كانوا مواضبين على حضور مجلسه ويتذاكرون معه بالرابطة نذكر عبد المؤمن بن علي الكومي تـ558هـ/1163م –مؤسس الدولة الموحدية–(5)، وأبا زكريا بن يوغان الصنهاجي تـ537هـ/1142م وآمنة بنت يغروسن توفيت في النصف الأول من القرن السادس الهجري/12م.(6)

---

(1) المسالك والممالك، ج2، ص 260.

(2) أبو يعقوب يوسف بن يحيى التادلي (الزيات): التشوف إلى رجال أهل التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أحمد التوفيق، ط2، منشورات كلية الآداب، الرباط 1997، ص ص 92، 100.

(3) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 125 ؛ ابن القنفذ، أنس الفقير، ص 106، أبو عبد الله محمد بن أحمد ابن مريم: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، نشر محمد بن أبي الشنب، تقديم، عبد الرحمان طالب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986، ص 122 ؛ أطلق أبو محمد حسن بن علي المعروف بابن القطان تـ منتصف القرن السابع الهجري/13م، على رابطة عبد السلام التونسي اسم رباط تلمسان ؛ نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، تحقيق محمود علي مكي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1990، ص 77.

(4) كان عبد السلام التونسي صليبا في الحق يلبس كساء خشنا ويأكل الشعير وإذا اشتهى اللحم اصطاد السلاحف البرية وقد أخذ هذا الأسلوب عن عمه أبي محمد عبد العزيز التونسي تـ486هـ/1093م . التشوف، ص ص 92، 110.

(5) يذكر ابن القطان أن عبد المؤمن بن علي كان أحد طلبة التونسي الذين يحضرون مجالس درسه ويتذاكر مع الطلبة . نظم الجمان، ص 77.

(6) ابن الزيات: التشوف، ص ص 122، 123.

وتكشف الاستوغرافية الموحدية الرسمية وشبه الرسمية في منحاها لإعـــادة ترســيم وإنتـــاج الرمزية الصوفية في السيرة الذاتية للمهدي بن تومرت(1)، عن وجود الممارسات الصوفية الجماعيـــة مبكرا ببجاية وتلمسان ومناطق أخرى قبل وصول المهدي بن تومرت إليها سنة 512هـ/1118م حيث يذكر ابن القطان وهو احد مؤرخي البلاط الموحدي لجوء المهدي بن تومرت عند فراره مـــن ســلطة الحماديين في بجاية إلى رباط ملاّلة فوجده عامرا بالطلبة والصلحاء الذين صاروا يحضرون مجلـــسه ويتلقون عنه العلم(2)، وكذلك كان بأرض هذا الرباط موضع يدفن فيه الصوفية(3)، كمـــا أن مـــشهد وصوله إلى تلمسان ومكوثه بمسجد العباد وهو مكان يأوي إليه الصلحاء، ويد فن فيـــه الـــصوفية(4)، يؤكد الخلفية التاريخية لتحول العباد بعد دفن الصوفي أبي مدين شعيب تـــ594هـ/1197م به إلى أحد المراكز الحساسة للتصوف المغربي والمشرقي.(5)

ويبدو أن التلمسانيين قد ارتبطوا بالصلحاء مبكرا فكانوا يتمسحون ويتبركون بهم، يؤكد ذلـــك مشهد ابن تومرت وهو بصدد إطلاق سراح أحد السجناء بتلمسان من خـــلال تعليـــق عبـــد الواحـــد المراكشي يقوله فيه: «ودخل حتى السجن وابتدر إليه السجانون والحرس يتمسحون به... ولـــم يـــزل مقيما بتلمسان وكل من بها يعظمه من أمير ومأمور».(6)

---

(1) محمد الشريف: التصوف والسلطة بالمغرب الموحدي، ط1، منشورات الجمعية المغربيـــة للدراســـات الأندلـــسية الرباط، 2004، ص 21.

(2) نظم الجمان، ص 77.

(3) من القرائن الدالة على ذلك أن الصوفي أبا العباس أحمد عبد العزيز السلاجي الخراز توفي ببجايـــة فـــي صـــدر المائة السادسة ببجاية ونقل إلى رباط ملالة ودفن بها. ابن الزيات: التشوف، ص 377.

(4) محي الدين عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق عمران المنصور، ط1، منـــشورات دار الكتب العلمية، لبنان، 1982، ص 129.

(5) المقري: نفح الطيب، ج5 ، ص ص 412، 504، 505 .

(6) المعجب، ص 130 ؛ من مشاهد ارتباط سكان المغرب الأوسط بالصلحاء أن أهل بسكرة كانوا يتبركون بـــالموتى أما أهل الخرز –القالة– فلا يخلو عنق أحدهم من تميمة. البكري: المصدر السابق، ج2، ص ص 231، 234.

وكذلك كان رباط صلب الفتح بظاهر وهران(1)، يسكنه المرابطون الذين درجوا على الاحتفال فيه كلما حلت المواسم الدينية على طريقتهم الخاصة ومن تلك الاحتفالات اجتماعهم ليلة السابع والعشرين من رمضان سنة 539هـ/1145م بمناسبة ختم القرآن، ويبدو أن الأتباع والسلطة اعتادوا حضور هذه المناسبات يدل على ذلك أن تاشفين بن علي المرابطي آخر أمراء المرابطين، كان من الحاضرين في هذا الاحتفال مع جماعة من خواصه.(2)

غير أن هذه الممارسات الجماعية اتجهت وجهة تعبدية من غير وظيفة الحراسة وانتظار العدو بعد أن كفتهم البحرية الموحدية وسلطتها القوية في البحر والداخل مؤونة الحراسة وإقرار الأمن فأخذت هذه الربط تتحول إلى رابطات –رابطة– يؤمها شيوخ ومن حولهم المريدين ينهلون العلم ويخضعون لأصناف المجاهدات التي كانت تتم تحت مراقبة الشيخ ومتابعاته ضمانًا لنجاحها.(3)

وقد تنبه كل من ابن خلدون تـ808هـ/1405م والزركشي تـ899هـ/1493م إلى هذا التحول الذي طرأ في العهد الموحدي فاستخدما لفظ الرابطة بدل الرباط(4)، إذانًا بدخول التصوف في عهد الموحدين مرحلة التنوع الفكري والهيكلة والتنظيم في إطار مؤسسة الرابطة والزاوية وتأثير كل ذلك في تشكيل المدارس الصوفية. حتى نهاية القرن السابع الهجري/13م.

---

(1) عُرف في عهد المرابطين، باسم رباط صلب الكلب ولما فتح الموحدون وهران سنة 539هـ/1125م أطلقوا عليه اسم رباط صلب الفتح. أبو العباس أحمد بن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج2، تحقيق إحسان عباس دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، ص 489.

(2) المراكشي: المصدر السابق، من 130 ؛ يرى إبراهيم حركات أن رباط صلب الفتح، يعود تأسيسه إلى عهد الأغالبة وبالتالي فهو، أقدم رباط بالمغرب الأوسط . المدخل: ج3، ص 34.

(3) تعد الأساطيل البحرية التي ورثها الموحدون عن المرابطين والحماديين من أبرز عوامل نجاح البحرية الموحدية، فقد تنبه ابن خلدون إلى ذلك وذكر بأنها بلغت مئة أسطول في المغرب والأندلس لم يعرف المسلمون قبلها ولا بعدها من حيث الكثرة والحداثة، لذلك تمكنوا بفضلها من تأمين الجانب الغربي من البحر المتوسط. المقدمة، ص 166 ؛ وكذلك كتابه العبر، ج6، ص 495 ؛ يبدو تعداد الأسطول رقمًا مبالغًا فيه، لكن بالنظر في عدد هذا الأسطول خلال العهد الأموي بالأندلس تبدوا المسألة منطقية فقد بلغ في عهد الحكم المستنصر بالله 350هـ-366هـ/961-976م ستمائة قطعة ومقره المرية، وللمزيد من الإطلاع حول الموضوع . انظر فيلالي عبد العزيز: العلاقات السياسية بين الدولة الأموية في الأندلس ودو ل المغرب، ص ص 183-181

(4) نفسه، ج6، ص 477 ؛ تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تحقيق مضور، ط2، المكتبة العتيقة، تونس، 1966، ص 8.

3- المثاقفة الصوفية بين المغرب الأوسط وبيئات المشرق والغرب الإسلاميين

تطرح المثاقفة الصوفية بين المغرب الأوسط وكل من المشرق والغرب الإسلاميين، مسألة الأخذ والعطاء الثقافي والفكري، وتبين حدود ودرجة استفادة هذه البيئات من بعضها البعض، وتأثير ذلك في صقل أفكار المدارس الصوفية بالمغرب الأوسط قبل القرن الثامن الهجري/14م، فمنذ أن تمكن الفتح الإسلامي من إدماج المغرب الأوسط ضمن جغرافية الدولة الإسلامية وبث في عناصرها السكانية مقومات الدين الإسلامي الروحية واللغوية، صار التفاعل طبيعيا وحدث سريعًا مع منظومة العلوم الإسلامية(1)، بحكم التواصل مع المشرق والاستفادة من الجوار المغربي -إفريقية والمغرب الأقصى- وكذا التأثير الأندلسي، خصوصا وأن المغرب الأوسط وسيط جغرافي مهم لا يمكن تجاوزه عن طريق البر أو البحر مثلما لم يتخطاه الفتح لاسيما وأن مراسيه قد دخلت مجال الخدمة العسكرية والتجارية كمحطات نزول وإقلاع رئيسية منذ القرن الثالث الهجري/9م نحو المشرق والغرب الإسلاميين(2)، فضلا على انفتاح مدنه مثل تاهرت وتلمسان والمسيلة وقلعة بني حماد وورجلان على الصحراء ومدن المغرب الأقصى بحكم علاقاتها التجارية وروابطها الاقتصادية ببلاد السودان.(3)

---

(1) من مظاهر اندماج سكان المغرب الأوسط في منظومة العلوم الإسلامية حضورهم المبكر في كتب الطبقات والتراجم الأولى للمغرب الإسلامي والأندلسي حيث يشير محمد بن الحارث الخشني تـ 316هـ/971م. إلى تمدرس الفقيه أبي سعيد سحنون بن حبيب التنوخي تـ 240هـ/854م. على يد شيخ من علماء زواوة، اكتفى بذكر كنيته القبلية أي الزواوي. طبقات علماء افريقية، نشر محمد بن أبي شنب، الجزائر، 1332هـ/1914م، ص 154 ؛ وعن ارتباط قبيلة زواوة بنواحي بجاية مبكرا بالعلوم الإسلامية ما ذكره المالكي تـ483هـ/1090م عن اخذ الفقيه أبو القاسم الزواوي مباشرة عن مالك بن أنس تـ 179هـ/795م، وبذلك تبوأ موقعا متقدما في مسلسل السند في رواية الحديث، ومن الأحاديث التي تروي عن أبي القاسم الزواوي قوله: «حدثنا نافع عن ابن عمر عن رسول الله (ص) لما خلق الله عز وجل الجنة حفها بالريحان وحف الريحان بالحناء وما خلق عزوجل شجرة أحب إليه من الحناء وأن الحاضب بالحناء لتصلي عنه ملائكة الأرض إذا راح». رياض النفوس، ج1، ص 248.

(2) يلفت البكرى انتباهنا إلى دور مرسى الخرز - القالة- كدار لصناعة المركب البحرية المعدة لغزو بلاد الروم ومرسى بونة كقاعدة عسكرية كانت تنطلق منها الشواني لغزو بلاد الروم وجزيرة سردانية وكرشقة. المسالك والممالك، ج2، ص 234 ؛ يذكر ابن خلدون أن مرفأ بجاية كان في العهد الفاطمي محطة نزول وإقلاع. المقدمة، ص 166.

(3) الحبيب الجنحاني: دراسات مغربية في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1980، ص 81 ؛ بونة مجاني: المذهب الإسماعيلي وفلسفته في بلاد المغرب، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2004، ص ص 38، 39.

لذلك ظل المغرب الأوسط طيلة العصور الوسطى يمثل جغرافيا الإخصاب وملتقـى الأفكـار والجهود الصوفية نتبعها فيما يلي:

أ- المثاقفـة مع المشـرق

إن من أهم العوامل التي أعطت المثاقفة الصوفية بين المـشرق والمغـرب الأوسـط، دفعـا وتواصلا هي بلوغ المشيخة العلمية في المغرب الإسلامي عموما خلال القرن الرابـع الهجـري/10م مرتبه النضج والتحكم في العلوم وترقيتها والإبداع فيها (1)، مما سهل من عملية التفاعل بين صـوفية المغرب الأوسط ومتصوفة المشرق ومحيطهم الصوفي هناك، وزاد من وتيرة ارتباطهم بالمشرق لمـا كان يمثله من مشروعية دينية وأسبقية ثقافية وفكرية وجب النهل منها والإنتساب إليها.(2)

لذلك تحددت قنوات التواصل والمثاقفة قبل القرن الثامن الهجري/14م بتعدد أغراض الرحلـة والتي تنوعت بين الحج إلى البقاع المقدسة والسياحة لإشباع النهم الروحي والرغبـة فـي التمـدرس والاستزادة من العلوم، وقد أفرزت لنا أغراض الرحلة المتنوعة إلى المشرق نوعين من الصوفية تـم بواسطتها التواصل والمثاقفة وهما: النوع الأول ويمثله الصوفية الذين جالوا فـي حواضـر المـشرق وحضروا مجالس العلماء والفقهاء والصوفية ونالوا الإجازة واشـتغلوا باستنـساخ الكتـب المـشرقية وتحملوا مشقة نقلها وعند العودة استثمروا إجازاتهم، التي كانت دافعا لروايـة مـصنفات ومقـروءات الشيوخ الذين تمدرسوا عليهم، وهؤلاء كانت أعدادهم قليلة قبل القرن الثامن الهجري/14م ويُعزي ذلك إلى اكتفاء أصحاب المصادر بالإشارة إلى توجه هذا الصوفي إلى المشرق ورصد عودتـه دون تتبـع نشاطه حتى ولو استغرقت رحلتة مدة زمنية طويلة، لذلك كان نشاط زهاد وعباد المغرب الأوسط فـي القرن الثاني والثالث والرابع والخامس الهجري غامضا بالمشرق(3)، ولم تبدأ الصورة بالتكـشف إلا في القرنين السادس والسابع الهجريين وفي ضمن هذا النوع من الصوفية يندرج الصوفية الأندلـسيون العائدون من المشرق والذين فضلوا الاستقرار ببجاية وتلمسان وحملوا إليها تأثير المشرق في مجـال التصوف كما يبينه الجدول التالي:

---

(1) عبد الحميد حاجيات: مساهمة المغرب العربي، في إزدهار الحضارة العربية الإسلامية، مجلة دراسات تاريخيـة، إصدار لجنة كتابة تاريخ العرب بجامعة دمشق، العدد 7، ربيع الأول 1402هـ/ كانون الثاني، يناير 1982، ص 68.

(2) محمد مفتاح: الخطاب الصوفي (مقاربة وظيفية)، ط1، مكتبة الرشاد، الرباط، 1997، ص 96.

(3) من أبرز النماذج رحلة أبي القاسم عبد الرحمن الهمداني الوهراني تـ 411هـ/1018م التي استغرقت عـشرين سنة زار خلالها الحجاز ومصر والبصرة وخرسان ونيسابور، عياض: المدارك، ج4، ص 533 ؛ وكـذلك الـرحلات المتكررة لأحمد بن واضح البجائي التـي لا يُعـرف عنهـا أي شـيء. عيـاض: المـصدر الـسابق، ج4، ص ص 445، 446.

جدول يمثل وجه المثاقفة عند صوفية المغرب الأوسط العائدين من المشرق

الصوفية العائدون من المشرق	مناطـق الزيـارة والتمدرس بالمشـرق	شيوخ التصوف الذين تم التمدرس عنهم	مواطن الاستقرار بالمغرب الأوسط	وجـــه المثاقفـــــة	المصـــــــــدر
أبو مدين شعيب تـ 594هـ/1198م.	مكة	أبو صالح عبد القادر الجيبلاني 560هـ/1165م	بجاية (15 عاما)	تدريس المصنفات الصوفية «الرسالة القشيرية» إحياء علوم الدين، رعاية المحاسبي، وزرع بذور الطريقة القادرية وإرساء دعائم الطريقة المدينية	الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 58، 60 ؛ المقري: نفح الطيب، ج7، ص 141، محمد بن مخلوف: شجرة النور الزكية، في طبقات المالكية، ط1، دار الكتاب العربي، لبنان، 1349هـ/1930م، ص 164 .
أبو عبد الله محمد بن ساعدة المرسى. ق6هـ/12م	مكة	أبو الحسن علي بن عياش الغسائي (تلميذ أبي حامد الغزالي).	تلمسان (521-526هـ/ 1127-1131م.	تدريس مؤلفات أبي حامد الغزالي	يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص ص 10، 129 ؛ المقري: المصدر السابق ، ج2، ص 158.
أبو زكريا يحيى بن أبي علي الزواوي تـ611هـ/1214م	مصر الإسكندرية الحجاز	علماء وفقهاء وصوفية لم تكشف المصادر عن أسماءهم.	بجايـــــــة	تأسيس أول زاوية بالمغرب الأوسط في بجاية وتدريس وتأليف كتب الرقائق والحديث والتفسير وعلوم التذكير.	ابن الزيات: التشوف، ص 428، الغبريني: المصدر السابق، ص ص 135، 136 ؛ مؤلف مجهول: مفاخر البربر، تحقيق عبد القادر بوبابة، ط1، دار أبي الرقراق للطباعة والنشر، الرباط، 2005، ص 167.
أبو زكريا يحيى بن زكريا بن محجوبة لقرشى السطيفي تـ677هـ/1278م	مصر، الحجاز	أبو الحسن الحرالي تـ 638هـ/1239م	بجايـــــــة	شرح أسماء الله الحسنى شرحا صوفيا، صب فيها طريقته الإشراقية	الغبريني: المصدر السابق، ص 19.
أبو إسحاق إبراهيم بن ميمون الزواوي تـ 686هـ/1287م	مصر	/	بجايـــــــة	شعر المكاشفات	نفسه، ص 182.
يعقوب بن أبي عبد الله محمد بن محيو الهواري توفي القرن 7هـ/13م..	المشرق	/	الشلـــــــف	الفقه والزهد	أبو عمران موسى بن عيسى المازوني: صلحاء وادي الشلف، الخزانة العامة للمخطوطات والوثائق ، الرباط.، 2343 /ك ، ورقة 177.

أما النوع الثاني فهم الصوفية الذين هاجروا من المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين/12 و13 الميلاديين واتخذوا من المشرق دار قرار لهم، حيث تزامن ذلك مع تنوع الأفكـــار الصوفية بمدينة بجاية وتلمسان وقلعة بني حماد والشلف وبونة، وظهور ملامح التنظيم الـــصوفي فـــي شكل طرق وتيارات صوفية(1)، لذلك كان دورهم فاعلا ومؤثرا فـــي حواضـــر ومـــساجد وخوانـــق ورباطات الشرق التي ارتادوها واستقروا فيها، وافتكوا ثقـــة الوســـط الفكـــري والثقـــافي بدروســـهم ومصنفاتهم وجهودهم التي ذللوا بها ما استشكل على المشارقة(2)، مما أتاح لهـــم تـــصدر المـــشيخة العلمية والصوفية ونيل احترام العامة التي اعتقدت فيهم وتهافتت لنيل بركـــاتهم، واســـتقطبوا اهتمـــام الحكام والسلاطين الذين أولوهم بالعناية والحظوة وهذا ما يجليه الجدول التالي:

---

(1) يرى عبد الحميد حاجيات أن القرن السابع الهجري/13م يمثل عصر نضج المشيخة العلمية بـــالمغرب الأوســـط. تلمسان مركز إشعاع ثقافي في المغرب الأوسط، مجلة الدراسات التاريخية، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، العدد (10) السنة 1417هـ/ 1997، ص 186.

(2) حول تدخل أبي الحسن البجائي، لشرح كلام محي الدين بن عربي وهو في حالة سكر، لجمهور المستمعين بمصر الذين هموا بقتله فأنقذه من موت محقق بعد أن أحسن تأويل كلامه. المقري: المصدر السابق، ج2، ص 180.

جدول يمثل وجه المثاقفة عند صوفية المغرب الأوسط الذين استوطنوا بالمشرق

صوفية المغرب الأوسط الذين إستوطنوا بالمشرق	موطنهم الأصلي بالمغرب الأوسط	مواطن وأماكن رحلاتهم واستقرارهم بالمشرق	وجه المثاقفة	المصدر
أبو عبد الله محمد بن حسان التاونتي (ابن الميلي). تـ590هـ/1193م	قرية تاونت (من أعمال تلمسان).	الإسكندرية، مكة، المدينة، بلاد الشام، الاستقرار بجبل لبنان	– تدريس المصنفات. – نيل رتبة إمامة الصوفية بجبل لبنان.	ابن الزيات: التشوف، ص 368 وما بعدها.
أبو الحسن علي بن خلف بن معرور الكومي (ق 6هـ/12م).	تلمسان	مكة، بغداد والاستقرار بالإسكندرية.	تدريس الحديث والأصلين والجنوح إلى الخلوة	تقي الدين محمد المكي: العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، ج6، تحقيق فؤاد السيد القاهرة، 1381هـ/1962م، ص 157.
أبو العباس أحمد بن علي بن يوسف البوني تـ 622هـ/1225م.	بونة	القاهرة	تأثر الوسط الصوفي بمصنفاته الكثيرة في وحدة الوجود وعلم أسرار الحروف وعلم السحر والطلسمات ومنها: «موضع الطريق وقسطاس التحقيق من مشكاة أسماء الله الحسنى والتقرب إلى المقام الأسنى»، «وعلم الهدى وإسرار الإهتداء في فهم معنى سلوك أسماء الله الحسنى»، «وفصول شمس المعارف، الكبرى في الخواص وأسرار الحروف»، و تحفة الأحباب ومنية الإنجاب في أسرار بسم الله وفاتحة الكتاب»، «وشرف الشكليات وأسرار الحروف والدريات وشمس الواصلين وأنس السائرين في سر السير على براق الفكر والطير في الأسماء والخواص» و «شمس وقوم الدوائر وقمر رسوم البصائر والسعادة وقمة السيادة»، و«أسرار الحروف والكلمات»، و«إظهار الرموز ونداء الكنوز»، و«بحر الوقوف في علم الأوقاف»، و«موضع الطريق وسوابغ النعم وسوابق الكرم وشمس المعارف ولطائف العوارف» و«علم الهدى وأسرار الاهتداء» و«سر الصون في حوادث الكون وسر الجمال ولطائف الجلال في الطلسمات».	ابن خلدون: شفاء السائل، ص 53؛ حاجي خليفة: كشف الظنون، ج2، ص ص 988، 896، 1060، 1270؛ إسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين وأسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ج5، دا ر العلوم الحديثة، لبنان، 1981، ص ص 90، 91.
أبو الحسن أحمد بن محمد عبد العزيز بن إسماعيل تـ 633هـ/1237.	بجاية	القاهرة	– تدريس الفقه والحديث. – تصنيفه في المجاميع الصوفية.	صلاح الدين خليل الصدفي: الوافي بالوفيات، ج8، اعتناء محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت 1391هـ/1971م، ص ص 54، 55.

سعيد المغربي تـ633هـ/1264م	تلمسان	دمشق (بمسجد طواحين الأشنان خارج باب توما).	لم تسعفنا المصادر في تتبع نشاطه.	عبد الرحمن إسماعيل أبو شامة: تراجم رجال القرنين السادس والسابع المعروف بالذيل على الروضتين، ط1، تصحيح محمد زاهد الكوثري، نشر عزت العطار، دار الجبل، بيروت، 1974، ص 189.
محمد بن إبراهيم الخزرجي تـ ق7هـ/13م	تلمسان	الإسكندرية	-شرح كتاب التفريع في الفقه لأبي القاسم عبد الله بن جلاب. -نشر التصوف	عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى عصر الحاضر، ط2، مؤسسة نويهض للثقافة والتأليف والترجمة والنشر، بيروت، 1983، ص 69.
أبو عبد الله محمد بن النعمان تـ 683هـ/1284م	تلمسان	القاهرة (بالقرافة)	-تدريس مذهب مالك والتأثير في الناس.	الحنبلي: شذرات الذهب ج5، ص 384.
عمر بن عبد المحسن الوجهاني الصواف تـ690هـ/1291م.	بجاية	القاهرة	الاعتناء بالفتاوى. تأثر حكام المماليك به وتقديم الخدمة له تبركا به.	أبو القاسم محمد الحناوي: تعريف الخلف برجال السلف، ج2، المؤسسة للفنون المطبعية، الجزائر، 1991، ص 121.
عفيف الدين سليمان بن علي الكومي، تـ 690هـ/1291م	تلمسان	مصر (خانقة سعيد السعداء)، ثم الاستقرار بدمشق	-شرح كتاب المواقف في التصوف لمحمد بن عبد الجبار النفزي تـ 354هـ/ 956م، وفصوص الحكم لمحيي الدين بن عربي. وتأليفه لكتاب شرح أسماء الله الحسنى وديوان شعر تضمن فلسفته في وحدة الوجود.	شمس الدين أبي عبد الله محمد بن الجزري: حوادث الزمان وأنبائه ووفيات الأكابر والأعيان من أبنائه، تحقيق خضير عباس ومحمد خليفة المشداوي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1408هـ/1988، ص 350 ؛ حاجي خليفة: كشف الظنون ج2، ص 1891.
أبو إسحاق إبراهيم الزواوي تـ 691هـ/1292م (تلميذ أبي الحسن الشاذلي).	قبيلة زواوة (من أعمال بجاية)	مصر واستقر بالشام (جبل لبنان)	تخرج على يده في الشام ألفين من المريدين الذكور وثلاثمائة من البنات	محمد بن عرف التادلي: تحفة العاشقين في ذكر الأولياء الصالحين مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية رقم، 9264، ورقة 114.

ويظهر من خلال الجدول أن استقرار صوفية المغرب الأوسط كان بالحجاز ومدن مصر والشام دون بلدان الشرق الأخرى كالعراق واليمن وغيرها ويعزي ذلك إلى كون الحجاز والشام منتهى رحلتهم إضافة إلى حرصهم على المجاورة بالكعبة، **وربط مكة مثل رباط الخوري -فرغوش-**(1)، **ورباط موفق ورباط ربيع**(2)، وأداء فريضة الحج وزيارة الأماكن المقدسة في مواسم العمرة فضلا على ما تتيحه مكة والمدينة من فرص الاحتكاك بشيوخ التصوف والعلم، من المسلمين باعتبارهما مركز جذب روحي لا يمكن الاستغناء عنهما فيهما نزل الوحي وبهما تبلورت أولى سلوكات وأفكار التصوف -أهل الصفة-.

أما فيما يخص استقرارهم بمصر والشام فمرده إلى طبيعة السياسة الأيوبية والمملوكية إزاء المغاربة بصفة عامة، فقد أدى سقوط الخلافة الفاطمية 567هـ/ 1151م واعتلاء نور الدين محمود (544هـ-569هـ/1148م-1173م) سدة الحكم إلى اعتماد سياسة مميزة إزاء المغاربة والغرباء وخصوصا فئة المتصوفة منهم، فأسقط عنهم مكوس الطرق المفضية إلى الشام والحجاز وعين لهم زاوية عرفت بالزاوية المالكية بالمسجد الأموي ورصد لها أوقافا كثيرة تكفل لهم مؤونة الحاجة(3)، وعلى نهج نور الدين واصل صلاح الدين الأيوبي 564-591هـ/1173-1195م، سياسة الإهتمام بالوافدين من الحجيج والمهاجرين والتي أشاد بها أبو الحسين محمد بن جبير بين سنتي 578 -581هـ/1163-1186م بقوله: (المتقارب).

رفعت مكس الحجاز	بأنعامك الشامل الغامر
وأمنت أكناف تلك البلاد	فهان السبيل على العابر
فكم لك بالشرق من حامد	وكم لك بالغرب من شاكر.(4)

---

(1) **يصف المقري الشيخ فرعوش التلمساني بلقب «شيخ المجاورين» ؛ نفح الطيب، ج2، ص 200.**

(2) **ابن مرزوق: المجموع، ورقة 19، 20 ؛ تقي الدين المكي: العقد الثمين، ج5، ص 290.**

(3) **وقف ابن جبير على الزاوية المالكية وحصر أوقافها المتمثلة في طاحونتين وسبعة بساتين وأرض بيضاء وحمام ودكاكين بالعطارين، ومداخيلها الإجمالية خمسمائة دينار في العام . أبو الحسن محمد بن جبير: رحلة بن جبير، نشر محمد بن مصطفى زيادة، دار الكتاب اللبناني، لبنان، بدون تاريخ، ص 179 ؛ صارت الزاوية المالكية غضون النصف الثاني من القرن السادس الهجري وطيلة القرن السابع الهجري مركز جذب للفقهاء والعلماء المغاربة، فقد درس بها من علماء زواوة: الشيخ زين الدين الزواوي وجمال الدين أبو يعقوب يوسف الزواوي تـ683هـ/1284م ومن المغاربة أبو بكر التونسي ق 7هـ/13م، وبرهان الدين بن علوش المغربي تـ616هـ/1219م وأبو الحسن المراكشي، تـ326هـ/1227م . عبد القادر بن محمد النعيمي: الدارس في تاريخ المدارس، ج2، تحقيق جعفر الحسني، مكتبة الثقافة الدينية (دمشق، 1988، ص 3، وما بعدها).**

(4) **المقري: المصدر السابق، ج2، ص 383.**

ويظهر جليًا سياسة الاهتمام بالوافدين في تأسيسه لخانقة سعيد السعداء بالقاهرة التي غدت إلى جانب وظيفتها في إعداد المريدين، مأوى للصوفية من أهل السنة لما كانت توفره من ظروف معيشية وسكن(1)، وكذلك اتسعت بالإسكندرية دائرة الاهتمام بالصوفية وطلاب العلم من المغاربة فكانوا يجدون بخوانقها الإطعام وكل مستلزمات الحياة فقد كان يُمنح كل مغربي مقيم خبزتين في اليوم بصرف النظر عن حالته، وفي خدمتهم الصحية أنشأ لهم حمامات ومارستاناً للعلاج، فيه أطباء قائمين على خدمتهم(2)، ولما كان الناس على دين ملوكها بادر المجتمع الشامي بإيواء الغرباء وتذليل سبل الحج للحجيج وافتداء الأسري من المغاربة الدين يقعون في أسر النصارى.(3)

وبذلك وضع نور الدين محمود وصلاح الدين الأيوبي أسس الاعتراف الرسمي بشريحة الصوفية لما لها من أهمية في الحياة السياسية والروحية لذلك دأب الأيوبيون في المحافظة على هذه السياسة ثم من بعدهم المماليك في مصر والشام خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين/14 و15 الميلاديين(4)، ومعها تناغم صوفية المغرب الأوسط -كما سنبينه لاحقا-.

أما فيما يخص حضور الصوفية المشارقة إلى المغرب الأوسط فان عددهم يعد على الأصابع خلال القرنين السادس والسابع الهجريين والميلاديين ويعزي ذلك إلى أمرين: يتعلق الأول بسياسة الحذر والمتابعة التي تبنتها دول المغرب الإسلامي عموما إزاء الوافدين المشارقة الذين كان بعض منهم ينتحل التصوف من خلال المرقعة أو الطيلسان وينطوي على أهداف سياسية والتي ازدادت تطلعا منذ سقوط الخلافيين العباسية ببغداد سنة 656هـ/1258 والفاطمية بالقاهرة سنة 667هـ/1268م مما يعيد الأذهان إلى رغبة هؤلاء في إعادة تجربة التأسيس الأولى التي تذكرنا بتجربة الأدارسة بفاس

---

(1) يذكر حسن الوزان أن القرافة كانت عامرة في القرون السابقة لعصره أي قبل القرن العاشر الهجري/16م، حيث لم يبق في عصره سوى الفي كانون فضلا على الأضرحة التي تجذب الناس لزيارتها والتبرك والصدقة. وصفاً إفريقيًا، ج2، ص ص 210، 211 ؛ سعيد عاشور: المؤسسات العربية الإسلامية موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، ج3، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981، ص 369.

(2) ابن جبير: المصدر السابق، ص 46.

(3) حول نماذج من جهود الشاميين في افتداء الأسرى المغاربة بسواحل القسام بالتعاون مع بعض الأسر المغربية، مثل أسرة سليمان بنم إبراهيم بن مالك وهي من بقايا المرابطين حكام المغرب الاقصى والأندلس . ابن جبير: المصدر السابق: ص ص 194، 195، 215.

(4) عن استمرار السياسة الأيوبية والمملوكية إزاء الصوفية المغاربة، أنظر، دور الأفضل نور الدين تـ622هـ/1225م في تقفي خطى والده صلاح الدين . أبو الفضائل محمد بن علي (ابن النظيف): التاريخ المنصوري: عن تلخيص الكشف والبيان في حوادث الزمان، تحقيق أبو العيد دودو، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990، ص 90.

والخوارج الإباضية بتاهرت والفاطمية بايكجان غير أن ذلك صار غير ممكن منذ أن أخـــذ العنـــصر البربري زمام المبادرة في عملية التأسيس وليس أدل على ذلك من تجارب الدول الوطنية التي ظهرت في صورتها الجغرافية والسياسية والمذهبية الكاملة متمثلة في دولة الزيريين بتونس والحماديين ببجاية والمرابطين بمراكش ثم تليها تجربة توحيد المغرب الإسلامي على يد الموحدين، لذلك لا غرابة أن نجد عيون –الاستخبارات– الدولة الحفصية في النصف الثاني من القرن السابع الهجري/13م قوية في تتبع نشاط الصوفية المشارقة ببجاية وكشف نواياهم والتخلص منهم بشتى الطرق.(1)

لذلك لم نعثر سوى على ثلاثة صوفية مشارقة نزلوا ببجاية في النصف الثاني من القرن السابع الهجري/13م رصد لنا الغبريني نشاطهم واتجاههم الصوفي وهم: أبو محمد عبد الله الشريف الـــشامي الذي كان ينحو منحى التصوف الفلسفي ويحضر مجلس درسه، نخبة من الطلبة نقلوا عنه إلى جانـــب منحاه في التصوف، «إرشاد أبي المعالي» وأصول الدين والعقائد التي كـــان لـــه فيهـــا بـــاع واســـع وفكر مطالع.(2)

ومن الموصل حضر صوفيان هما: أبو زكريا المرجاني الموصلي كان يعقد مجلس درسه في مسجد بحومة اللؤلؤة يحضره الصلحاء والمتعبدون والأفاضل من الناس يلقنهم التصوف السني المقيـــد بالكتاب والسنة وأخلاق السلف الصالح ولا نعلم مدة إقامته ببجاية فقد عاد إلى الموصل وتـــوفي أثنـــاء سياحته(3)، أما الثاني فهو تقي الدين الموصلي ظهر نشاطه ببجاية أوائل القرن السابع الهجـــري/13م وسلك منحى صوفي اعتمد فيه على المجاهدات فكان يواصل أربعين يوما دون أن يقتـــات وتوصـــل. بتلك المجاهدات من اكتساب العلوم اللدنية والحكمة مما جعل معاصره أبا الحسن الحرالي يصفه بأحـــد أساطين الحكمة.(4)

أما الأمر الثاني فيعزي إلى كون المثاقفة الصوفية بين المشرق والمغرب الأوسط قد تمت جلها بواسطة المؤلفات الصوفية المشرقية التي نابت عن أصحابها في كل من تلمسان وقلعة بنـــي حمـــاد وبجاية منذ أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس الهجريين وأدت إلى تعدد المدارس الـــصوفية وَصَقْلِ أفكارها في مرحلة القرنين السادس والسابع الهجريين.

(1) حول تتبع الخليفة المستنصر بالله الحفصي 647–675هـ/ 1249–1267م لأخبار الوافـــدين المـــشارقة ســـواء كانوا فقهاء أو صوفية . أنظر الغبريني: المصدر السابق، وفي 165، 168.

(2) نفسه، ص 176.

(3) نفسه، ص 165.

(4) نفسه، ص ص 166، 167.

ويعد كتاب «الرعاية لحقوق الله والقيام بها» للحارث بن أسد المحاسبي تـ243هـ/945م أقدم مصنف صوفي ولج إلى المغرب الأوسط، فقد كان يدرس بتلمسان منذ 486هـ/1093م(1)، فضلا على الرسالة القشرية لأبي القاسم القشيري، تـ 465هـ/1076م وأحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي تـ505هـ/1111م التي درست ببجاية وقلعة بني حماد وكذا تلمسان منذ أوائل القرن السادس الهجري/12م(2)، وفيها تفصيل نظري وتطبيقي لما يجب أن يقوم به المسلم السالك في طريق التصوف لتحقيق كماله الأخلاقي وبلوغ مرتبة الكشف. وقد سبق وأن استعرضت الأفكار الواردة في هذه المؤلفات. التي شهدت الإقبال الواسع من طرف الصوفية والمريدين والفقهاء مما ساعد على انتشار حلقات الحقائق والرقائق في قالب التذكير وفيها كانت تنفعل القلوب وتتجاوب العقول.(3)

لذلك وقع استنساخها وتقليد ما جاء فيها في مصنفات على شاكلة الأحياء والرسالة(4)، وزاد من هيمنة المصنفات المشرقية على الوسط الصوفي نزول الصوفية الأندلسيين خلال القرن السابع الهجري/13 م إلى بجاية وشروعهم في تدريس ملخصاتهم وشروحاتهم على المصنفات الصوفية المشرقية مثل مختصر أبي الحسن عبد الله النفري تـ642هـ/1224م على «حلية الأولياء» لأبي النعيم الأصفهاني(5)، وتدريس مصنفات لم تكن معروفة بالمرة مثل كتاب «قوت القلوب» لأبي طالب المكي، تـ386هـ/978م وكتابي «الإرشاد» لأبي المعالي و«الإشارات والتنبيهات» لابن سينا(6)، فتجذرت ورافقت حركة التصوف حتى نهاية القرن التاسع الهجري/15م، كما سنبينه لاحقا.

---

(1) ابن الزيات: التشوف، ص 100.

(2) محمد عبد الكريم التميمي: المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد، ج2، تحقيق محمد الشريف، ط1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، المغرب، 2002، ص 172 ؛ الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 56، 58.

(3) حول نماذج من هذا التجاوب . أنظر الغبريني: المصدر السابق، ص56 ؛ يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص ص 102، 103.

(4) من مظاهر هذا التقليد تأليف أبي علي حسن بن علي المسيلي كتابه «التفكير فيما تشتمل عليه السور والآيات من المبادئ والغايات» سلك فيه مسلك أبي حامد في كتاب «الأحياء» على حد قول الغبريني . المصدر السابق، ص 67.

(5) نفسه، ص ص 176، 177.

(6) نفسه، ص ص 199، 116، 321.

ب- التأثيـــــر الإفريقـــــــي

إن افريقية التي عرفت الممارسة الصوفية(1)، والتأليف في حقل التصوف منذ القرنين الثـــاني والثالث الهجريين/8 و9 الميلاديين(2)، ثم التخصص في هذا الميدان خلال القرن الرابـــع/10م وقـــد صارت قبلة المنشغلين بالزهد والتصوف من المغاربة والأندلسيين عمومًا وزهاد المغـــرب الأوســـط بصفة خاصة ويمكن التمييز بين مرحلتين تاريخيتين حدث فيهما التفاعل.

أولا: مرحلة ما قبل سقوط القيروان على يد العرب الهلالية 449هـــ/1057م وفيهـــا ارتـــبط زهاد وصوفية المغرب الأوسط بحاضره القيروان ومدينة سوسة وتأثروا بالأفكار الـــصوفية الرائجـــة فيهما وشاركوا نظراءهم من الصوفية في المناقشات والسجال المبكر بين الفقهـــاء والـــصوفية، الـــذي احتضنته القيروان ومن مظاهر هذا التفاعل أن مدينة طبنة التي كانت عامرة بالصلحاء كما أسلفنا(3)، كانت في الوقت ذاته مرتبطة بالقيروان بواسطة طريق رئيسي ينتهي إلى سجلماسة عبـــر قلعـــة أبـــي الطويل قلعة بني حماد وهذا الارتباط جعلها مدينة كثيرة الديموغرافيا ومزدهرة زراعيا وتجاريا، حتى أن البكرى تـــ487هـــ/1094م اعتبرها أكبر مدينة تتوسط سجلماسة والقيروان بقوله: «وليس مـــن

---

(1) تجلت هذه الممارسات في رباط المنستير الذي أسسه هرثمة بن أعين سنة 180هـ/796م، وكان المقيمين فيـــه في البداية من الصوفية، ذوي الأصول العربية، أبرزهم في القرن الثالث الهجري/9م، أبو جعفر أحمد إســـماعيل بـــن رباح الجزري تـــ 212هـــ/827م وموسى بن معاوية الصنهاجي تـــ225هـــ/936م، وقد بلغ عـــدد المـــرابطين فيـــه أوائل القرن الرابع الهجري/10م أربعة آلاف مرابط من بينهم نساء . أبو العرب: المصدر الـــسابق، ص ص 52، 190 ؛ البكرى: المصدر السابق، ج2، ص ص 209، 210 ؛ وكذلك شهدت القيروان نشاطا صـــوفيا ممـــاثلا تمثل في حلقات الاجتماع والسماع الذي كان يقوم به الصوفية بمسجد السبت وهم يرددون أشعار ابن معدان الثقفـــي محمد بن يوسف 284هـــ/897م دفين المصيصة . أبو زيد عبد الرحمان بن محمدالدباغ: معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، ج2، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، ومحمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس، بدون تـــاريخ، ص ص 179، 237.

(2) من أقدم هذه المصنفات كتابًا «فضائل المنستير والرباط» و«أحمية الحصون» ليحيى بن عمر بن يوسف الأندلسي تـــ 289هـــ/901م . ابن فرحـــون: الـــديباج، ج2، ص 336 ؛ كتـــب أبـــو القاســـم عبـــد الرحمـــان البكـــري تـــ386هـــ/978م منها: «كتاب «أنوار الصقلي» أتى فيه بأنواع المعارف وأسرار التصوف ما أربي فيه على غيـــره، وفيه المعاني الجليلة بأبدع عبارة وألطف إشارة، وبنى قواعد التصوف على الكتاب والسنة، وما كان عليـــه الـــسلف الأول، وترك الآراء والإستحسان» فضلاً على كتابي: «صفة الأولياء ومراتب أحوال الأصفياء» و «كرامات الأوليـــاء والمطيعين من الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان» . الدباغ: معالم الإيمان، ج3، تحقيق محمد مضور، المكتبة العتيقة تونس، ص ص 144، 145.

(3) صورة الأرض، ص 85.

القيروان إلى مدينة سجلماسة مدينة أكبر منها».(1)

ومن زهاد المغرب الأوسط الذين نهلوا من معين التصوف القيرواني الزاهد بكر بن حماد بن إسماعيل الزناتي ت295هـ/909م الذي أخذ عن سحنون بن حبيب التنوخي ت240هـ/854م صاحب أكبر تنظيم صوفي في تلك الحقبة(2)، وأخذ كذلك في فترة تواجده الثانية بالقيروان عن زهاد آخرين مثل عون بن يوسف الخزاعي ت240هـ/854م(3)، ومحمد بن رزين ت255هـ/869(4)، ويبدو أن أجواء الزهد والتصوف السارية في القيروان أثرت في بكر بن حماد تعكسها أشعاره التي استوفى فيها كل أغراض الزهد ومحاسبة النفس، والتذكير والموعظة وذكر الموت والتي كان يلقيها على طلبة القيروان، ومن نظمه في الزهد والتذكير بالموت والإعداد للرحيل قوله: (البسيط)

زرنا منازل قوم لا يزورونا إنا لفي غفلة عما يقاسونا

لو ينطقون لقالوا: الزاد ويحكم جدا الرحيل فما يرجوا الملاقونا

راحوا جميعا على الأقدام وابتكروا فلن يروحوا ولن يغدو لهم غادي.(5)

وفي محاسبة النفس يقول: (الوافر)

فيا بكر بن حماد تعجب لقوم سافروا من غير زاد

تبيت على فراشك مطمئنا كأنك قد أمنت من المعاد.(6)

---

(1) المسالك، ج2، ص ص 228، 229.

(2) يذكر عياض أن سحنون كان له من أتباعه ألف صوفي كانوا منتشرين في البوادي والأرياف فضلاً على تلامذته الذين إنبهر بهم أحد الحنابلة لما زار القيروان، حيث شاهدهم يقرؤون القرآن مصحوبًا بالبكاء والخشوع، ويتناولون المسائل العلمية بالمناقشة. ترتيب المدارك، ج2، ص ص 606، 607، 613 ؛ تلقى بكر بن حماد علومة الأولى بتاهرت ثم رحل الى البصرة سنة 217هـ/832م وأخذ فيها عن شيوخ الفقه والحديث واللغة منهم مُسَدُود بن مُسرهد وعمرو بن مرزوق وابن الأعراس والرياشي ومن الشعراء دعبل بن علي الخزاعي وابن تميم حبيب من الأوسي، ثم عاد الى القيروان وهو شيخ من شيوخ الزهد والأدب ومكث فيها الى غاية 295هـ/903م حيث عاد الى تهرت وتوفي بها ؛ الدباغ: معالم الإيمان، ج2، ص 281 وما بعدها ؛ ياقوت الحموي: المصدر اسابق، ج2، ص 8 ؛ ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 72

(3) الدباغ: المصدر السابق، ج2، ص 72.

(4) عياض: المصدر السابق، ج3، ص 93.

(5) الدباغ: المصدر السابق، ج2، ص ص 283، 284.

(6) نفسه، ج2، ص 284.

وهذه الأشعار الزهدية حملها إلى المغرب الأوسط قاسم بن عبد الرحمن بن محمد التاهرتي ثم دخلت مع صاحبها بعد ذلك(1)، وفي نفس السياق تقريبا استقر بسوسة أبو محمد عبد الله التاهرتـــــي تـــ313هـــ/925م وكان صاحب منهج صوفي يقوم على المحبة والشوق.(2)

وفي القرن الرابع الهجري/10م توسعت دائرة المثاقفة الزهدية والصوفية حيـــث مكـــث عبـــد الرحمن الهمداني الخراز المعروف بالوهراني تـــ411هـــ/1018م بالقيروان مدة أربعة أعوام ملازمـــا الزاهد المتقشف أبا العباس تميم بن محمد التميمي وتأثر بطريقته القائمة على الزهد والورع والـــسخاء والمروءة، ومن تلمسان شارك أحمد بن نصر الداودي المسيلي تـــ402هـــ/1013م، فقهـــاء المالكيـــة بالقيروان في سجالهم ضد الصوفية، إذ كان يرأس فريق الفقهاء عبد الله بـــن أبـــي زيـــد القيروانـــي تـــ386هـــ/996م ويتزعم الصوفية شيخ الحقيقة والطريقة أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد البكـــرى توفي قبل 386هـــ/996م وموضوع السجال بينهما ادعاء البكرى حدوث كرامات له، فحواها رؤية الله في اليقظة، فكتب الداودي مؤازرًا نظـــراءَهُ مـــن المالكيـــة كتابـــا رد فيـــه علـــى البكـــرى تحـــت عنوان «الإيضاح في الرد على البكرية»، والذي يعد أول مـــصنف فـــي النقـــد الـــصوفي بـــالمغرب الأوسط (3)، ولا شك أن كتاب الداودي في النقد الصوفي كان متداولا بين طلبة تلمسان ممـــا يـــوحي بمواكبة تلمسان للتطورات الصوفية السائدة بالقيروان في القرن الرابع الهجري/10م.

ويتضح من خلال هذه القرائن القليلة عن صورة المثاقفة الزهدية والصوفية في هذه المرحلـــة أن حركة الزهد والتصوف بالمغرب الأوسط إلى غاية نهاية النـــصف الأول مـــن القـــرن الخـــامس الهجري/11م، كانت قد استمدت معظم أفكارها من حركة الزهد والتصوف السائدة بمدينة القيـــروان، مما أثمر ظهور تيارين صوفيين يعتمدان المجاهدة العملية، وبينما فضل أحد التيارين المرابطـــة فـــي الثغور والسواحل لحراستها من غارات المسيحيين ركز الثاني في جهـــوده علـــى نـــشر العلـــم بـــين المتمدرسين.

---

(1) أحمد بن يحيى الضبي: بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس وعلمائها وشعرائها وذوي النباهة فيمن دخل إليها وخرج، مطبعة روخس، مدريد، 1884، ص 188.

(2) عياض: المدارك، ج4، ص 533.

(3) إلى جانب هذه المساهمة في حقل التصوف كانت اهتمامات الدوادي بتلمسان في مجال الفقه حيث ألف كتبًا عديدة منها: «شرح الموطأ» و«الواعي في الفقه» و«النصيحة في شرح البخاري» و«كتاب الأصـــول» و«كتـــاب البيـــان» و«كتاب الأموال» . عياض المدارك، ج4، ص 623 ؛ عبد الوهاب المنصور، أعـــلام المغـــرب العربـــي، ج3، المطبعة الملكية الرباط، 1403هـــ/1983، ص 14.

أما في مرحلة ما بعد خراب القيروان فان المغرب الأوسط بدأ يعرف التخصص في التصوف بفضل الهجرة القسرية لزهاد وصوفية إفريقية نحو مدينة قلعة بني حماد لقول البكـــرى: «فلمـــا كـــان خراب القيروان إنتقل إليها أكثر أهل إفريقية».(1)

لذلك لا غرابة أن تتحول مدينة القلعـــة بعـــد نـــصف قـــرن إلـــى أحـــد مراكـــز التـــصوف العملي والتصوف السني الفلسفي على طريقة الغزالي، ومن تأثيرات هجرة أهل إفريقية إلى المغـــرب الأوسط استقرار عبد السلام التونسي تـــــ512هـــــ/1118م كمـــا أســـلفنا بتلمـــسان ونـــشر فيهـــا طريقة المحاسبي في التصوف(2)، ولما تحولت بجاية فـــي النـــصف الثـــاني مـــن القـــرن الـــسادس الهجـــري/12م إلـــى أحـــد المراكـــز الرئيـــسية للتـــصوف بـــالمغرب الإســـلامي، تقـــاطر عليهـــا علمـــاء وصوفيـــة إفريقيـــة ينهلون عـــن شيخها أبـــي مديـــن شعيب تـــ 594هـــ /1197م ومـــــن هـــؤلاء أبو محمد عبد العزيز المهدوي تـــ621هـــ/ 1225م(3) وأبو علي النفطي(4)، وأبـــو ســـعيد يحيى الباجي تـــ628هـــ/ 1231م(5) وسالم التباسي تـــ 672هـــ/ 1274م(6)، وأبو يعقوب بن ثابت

---

(1) المسالك، ج2، ص 226.

(2) ابن الزيات: التشوف، ص ص 92، 100.

(3) استقر أبو محمد عبد العزيز المهدوي بعد عودته من بجاية في مدينة تونس بقصر المنستير معلما ومتعبدا ولـــم يقطع صلته بأبي مدين حيث كانت المراسلات بينما سارية لدرجة أن المهدوي أقر لأبي مدني في إحدى المراســـلات بأنه لا ينقطع عنه في اليقظة ولا النوم وكان مثل الغزالي وأبي مدين يرى أن الكشف يتحقق بتطهير القلـــب بـــأنواع المجاهدات. ابن القنفذ: أنس الفقير، ص ص 97، 99 ؛ الوفيات، ص 297 ؛ الراشدي: ابتسام العروس، ص 72.

(4) استوطن أبو علي النفطي بلاد الجريد واتخذها قاعدة لنشر تعاليم المدينية منكرا قدرة العقل على إدراك الحقـــائق الإلهية وسجل بذلك نجاحا كبيرا رغم منافسة الخوارج له . عبد الرحمن بن محمد الدباغ: الأســـرار الجليـــة فـــي المناقب الدهمانية، ج1، مخطوط دار الكتب التونسية رقم 17944، ورقة 103.

(5) تأثر أبو سعيد يحيى الباجي بابي مدين في فكرة التوحيد لذلك كانت جل دروسه تصب في علاقة التصوف بفكـــرة التوحيد . أبو الحسن علي بن أبي القاسم الهواري: مناقب الولي الصالح أبي سعيد حلف بن يحي الباجي، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، رقم 18419، ورقة 35.

(6) دامت إقامة سالم التباسي بالقيروان لدى عودته من بجاية عشرين سنة واشتهر بكثرة تنقله وترحاله حيث تفقـــه بالمنستير على يد شيوخها وكرر رحلاته إلى الحجاز وصاحب أبا الحسن الشاذلي ثم عاد الى إفريقية وقد قلد ابا مدين في الالتزام بالكتاب والسنة والدعوة إلى التوحيد ومجالسة الصوفية والاعتقاد في أحوالهم وخالفه في حالـــة الـــسكر التي تنتاب أصحاب الأحوال في غيبتهم وهيامهم حيث اعتبرها عبادة تعكس فناءه في محبة الفـــاني، تـــوفي بقريـــة المصريين شرق مدينة تونس . أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم الصباغ: مناقب سالم التباسي، مخطوط ضـــمن مجموع دار الكتب التونسية، رقم 7863، ورقة 171 ؛ التادلي: تحفة العاشقين ورقة 116 ؛ مؤلـــف مجهـــول: مناقب سالم التباسي مخطوط ضمن مجموع دار الكتب التونسية رقم 3883، ورقة 296.

تـــ621هــ/1225م(1)، وطاهر المزوغي تـــ646هــ/1248م، ويونس السقاط(2)، وأبو محمد عبـــد الخالق التونسي وابن كنانة(3) وابن هداس(4)، ومحفوظ بن جعفر(5)، ولما عاد هؤلاء جميعـــا إلـــى إفريقية انتشروا بمدنها ورباطاتها(6)، كتونس والقيروان وبلاد الجريد وسوسة وقصور الساف ينشرون طريقة الغزالي في التصوف مبسطة بمنهج أبي مدين التربوي، وفي ذات السياق دخل إلى القيروان أبي عبد الله البسكري، واختص بحلقة درس كان، يعقدها كل جمعة يلقى فيهـــا للمـــستمعين آداب التربيـــة وحسن التصرف، وكان يحبب إليهم حفظ القرآن والمداومة على الصلوات والطاعة وعمل الخير، ومن الصوفية الذين تأثروا به أبي يعقوب بن ثابت الدهماني(7)، كما حاز شيخ بونة ومحدثها أبـــو مـــروان ابن عبد الملك بن عبد الله اليحصبي أحد كبار تلامذة أبي مدين اهتمام صوفية افريقيـــة الـــذين كـــانوا ينتفعون به في **رابطة رأس الحمراء –تكوش**– ببونة ومن هؤلاء الصوفي أبو سعيد بن خلف بن يحيى التميمي الباجي(8)، وقد استمر هذا التواصل لدرجة أن صوفية إفريقية لما توفي أبو مـــروان البـــوني صلوا عليه صلاة الجنازة بقرطاجنة وجثمانه ببونة.(9)

---

(1) نجح أبو يعقوب بن ثابت الدهماني من خلال نشاطه في زاويته من إدماج العرب الهلالية في منظومة التـــصوف بعد أن كانت حايتهم قائمة على النهب وارتكاب المعاصي والمحرمات، كما اشتهر بالصدقة على الفقراء بكل ما يصله من أموال الزكاة والهدايا . الدباغ: معالم الإيمان، ج3، ص213 وما بعدها ؛ وكذلك كتابـــه: الأســـرار الجليـــة، ورقة 97، 98 ؛ ابن مخلوف: شجرة النور، ص 169.

(2) تلقى الشيخ الطاهر المزوغي، من عرب مزوغة، تعليمه بتونس وقام بسياحته الصوفية إلى بجاية ثم اتخذ مـــن قصور الساف مجالا لنشاطه في تلقين المريدين تعاليم الطريقة المدينية . مؤلف مجهول: مناقب الطاهر المزوغي، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، رقم 18441، ورقة44.

(3) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 100.

(4) نفسه، ص 97.

(5) نفسه، ص 98.

(6) عن إنتشار تلامذة أبي مدين في ربط افريقية ومدنها . أنظر فاضل بن عاشور: ومضات فكرية، الدار العربية للكتاب، تونس 1982، ص 272.

(7) الدباغ: الأسرار الجلية، ج1، ورقة 52 ؛ كان الدهماني يقول شيخي في الفقه والسنن أبو زكريا بن عوانـــة، وشيخي في البداية والتربية أبو عبد الله البسكري وشيخي في السلوك والتصوف . أبو مـــدين شـــعيب الـــدباغ: الأسرار الجلية، ج1، ورقة 3.

(8) الهواري: مناقب الولي الصالح أبي سعيد الباجي، ورقة 35.

(9) نفسه، ورقة 36.

ج- المؤثـــــر الصوفـــــي الأندلســـــي

أدت العلاقة العدائية بين العباسيين والأغالبة، ضد بني أمية في الأنـــدلس مـــن جهـــة وبـــين العباسيين والأغالبة ضد الرستميين بالمغرب الأوسط من جهة أخرى إلى بـــروز التقـــارب والتعـــاون السياسي والعسكريين بين الرستميين في تاهرت والأمـــويين بقرطبـــة منـــذ أوائـــل القـــرن الثالـــث الهجري/9م(1)، ثم توسع التبادل ليكتنف الجوانب الحضارية(2)، والاقتصادية(3) ، والثقافية والفكرية والتي يعد التصوف أحد قطاعاتها الأساسية، وقد وافق ذلك ظهوره بقرطبة بشقيه العملي القـــائم علـــى مجاهدة النفس والأمر بالمعروف والنهـــي عـــن المنكـــر يتزعمـــه عبـــد الله بـــن نـــصر القرطبـــي تـــ315هـــ/927م، وتصوف فلسفي يتصدره محمد بن عبد الله بن مسرة تـــ319هـــ/931م.(4)

لذلك كانت قرطبة قبلة زهاد وصوفية المغرب الأوسط حتى القرن الخـــامس الهجـــري/11م. حيث قصدها في القرن الثالث الهجري/9م من التهـــرتيين قاســـم بـــن عبـــد الـــرحمن بـــن محمـــد تـــ317هـــ/930م يرافقه ابنه أبو الفضل أحمد القاسم تـــ395هـــــ/1003م الـــذي اخـــتص بطريقـــة مزج فيها بين الزهـــد والتـــصوف وفحواهـــا، الزهـــد فـــي الـــدنيا والانقبـــاض واعتـــزال النـــاس والميل إلى الخمول.(5)

وفي القرن الرابع الهجري/10م تواصلت الهجرة نحو قرطبة حيث استقر وتوفي بهـــا الزاهـــد أحمد بن خلوف المسيلي المعروف بالخياط تـــ393هـــ/1003م بعد نشاط دام سنوات قـــضاه بإحـــدى ثغور الأندلس مرابطا في سبيل الله(6)، كما هاجر إليها من طبنة الناسك عبد الرحمن بـــن زيـــاد الله

---

(1) حول هذا التقارب والتعاون السياسي والعسكري، أنظر عبد العزيز فيلالي: العلاقات السياسية بين الدولة الأموية في الاندلس ودول المغرب، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص 96 وما بعدها.

(2) من انجازات الأندلسيين بالمغرب الأوسط بناء مدينة تنس سنة 262هـــــ/874م . ابـــن حوقـــل: المـــصدر السابق، ص 85 ؛ ومدينة وهران سنة 270هـــ/902م، فضلا على سيطرة التجار الأندلسيين على المدن الـــساحلية كبونة وبجاية ومرسى فروخ . البكرى: المصدر السابق، ج2، ص ص 224، 252، 268.

(3) عن ارتباط الدولة الرستمية تجاريا بالأندلس من خلال مرسيي عين فروخ وتنس . أنظر البكـــرى: المـــصدر السابق ، ج2، ص 267 ؛ ابن سعيد: كتاب الجغرافيا، ص 142.

(4) محمد العدلوني: ابن مسرة، ص ص 21، 29.

(5) الضبي: بغية الملتمس، ص 188.

(6) عياض: المدارك، ج4، ص 628 ؛ عبد الله بن محمد بن يوسف بن الفرضي: تاريخ علمـــاء الأنـــدلس، ج1، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966، ص 63.

الطبني تــ401هــ/1011م وأقام فيها حتى وفاته(1)، أما أبو القاسم عبد الرحمن الهمداني المعـــروف بالخراز أو بالهمداني تـــ411هــ/1018م فقد تنقل بين بجانة وقرطبة والمرية(2)، التي توفي بها حيث أخذ عنه جمهور من الطلبة(3)، ولاشك أنه بث فيهم طريقته الزهدية القائمة علـــى الالتـــزام بالـــسنة النبوية(4)، والانقباض والعلم(5)، خصوصا وأنه دخل إلى الأندلس وفي جعبته تجربـــة طويلـــة مـــن الممارسة والعلوم كان قد كسبها من رحلته الطويلة في المشرق والمغرب والتي دامت عشرين ســـنة، زار خلالها أشهر مدائن الزهد والتصوف كالقيروان والبصرة وبغداد والحجـــاز ومـــصر وخرســـان ونيسابور(6)، فهو بحق ملتقى المثاقفة بين المشرق والمغرب والأندلس.

وفي المقابل رصد لنا القاضي عياض نشاط بعض الأندلسيين الذين أثـــروا الحقـــل الـــصوفي بالمغرب الأوسط في هذه الحقبة ومن هؤلاء الزاهد على بن محمد التدميري الذي استقر ببونة وحمـــل إليها تجربته في الفقه والزهد كان قد اكتسبها من تمدرسه بمصر وإفريقية لذلك تنوع نشاطه بين الفقـــه والزهد وغزارة التأليف.(7)

وبنفس المدينة أطر الفقيـــه الـــصوفي أبـــو عبـــد الملـــك مـــروان بـــن محمـــد الأندلـــسي تـــ440هــ/1048م نشاطه بتأسيسه لرباط ببونة -كما أسلفنا-. مكث فيـــه يـــدرس العلـــم ويـــصنف المؤلفات واستطاع تحويل بونة إلى مركز جذب إليها الطلبة من الأنـــدلس فريقيـــة(8)، ولا شـــك أن كراماته التي ذاعت وانتشرت كانت أحد عناصر هذا الإستقطاب(9)، ويبدو أن أبا عبد الله مروان تأثر بآراء شيوخه الذين كتبوا في التصوف كأبي الحسن القابسي صـــاحب «الرســـائل فـــي الرباطـــات»

---

(1) ابن شكوال: الصلة، القسم الأول، ص 309.

(2) زاول في فترة تنقله بين بجانة وقرطبة تجارة الثياب التي كان يقتني بثمن ربحها كتبا . ابن شكوال: المصدر السابق، القسم الثاني، ص 317 ؛ أبو الفضل محمد بن سعيد بن صعد: روضة النسرين في التعريـــف بالأشـــياخ الأربعة المتأخرين، مراجعة وتحقيق يحي بوعزيز، ط1، منشورات A.N.E.P، الجزائر، 2002، ص 183.

(3) من الأندلسيين الذين أخذوا عنه حاتم الطرابلسي، ومحمد بن محمد بن غليون الخولاني . عياض: المـــدارك، ج4، ص ص 690، 691.

(4) نفسه، ج4، ص 690.

(5) ابن شكوال، الصلة، القسم الثاني، ص 317.

(6) عياض: المصدر السابق، ج4، ص ص 690، 691.

(7) نفسه، ج4، ص ص 354، 355 ؛ ابن شكوال: الصلة، القسم الأول، ص 309.

(8) عياض: المصدر السابق، ج4، ص ص 345، 710.

(9) على بن محمد بن عبد الكريم الحزيري ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج10، دار صـــادر بيـــروت، 1402هـــ/ 1962م،ص 188؛ ياقوت الحموي: المصدر السابق، ج1، ص 512، روبر برونشفيك: المرجع السابق، ص338.

و«رسالة الرد على البكرية» وأحمد بن نصر الداودي تـ402هـ/1011 م صاحب «الإيضاح في الرد على البكرية» - كما أسلفنا-(1)، وهما من الفقهاء الذين التزموا موقفا معتدلا من التصوف وكراماته.

ومنذ أوائل القرن السادس الهجري/12م تحولت هذه المثاقفة الصوفية إلى تأثير أندلسي خالص في حقل التصوف بالمغرب الأوسط بفضل غزارة التأليف الأندلسية في مجال التصوف وإسهامات صوفيتها في تبسيط أمهات مصادر التصوف المشرقي لجمهور الطلبة والمريدين في كل من بجاية وتلمسان، وقد استمر هذا التأثير حتى بداية القرن الثامن الهجري/14م ومن فصوله: انتقال كوكبة من زهاد وفقهاء تلمسان وجزائر بن مزغنة إلى الأندلس حيث نزل كل من المحدث الصالح يوسف بن علي بن جعفر التلمساني(2)، والفقيه الصالح حجاج بن يوسف الجزائري(3)، إلى اشبيلية وأخذا عن القاضي أبي بكر بن العربي تـ543هـ/1148م وهو كما نعلم أحد تلامذة أبي حامد الغزالي الذين نقلوا طريقته في التصوف إلى الأندلس.(4)

في حين إتجه بعض التلمسانيين مثل أبي الحسن بن أبي القنون تـ557هـ/1162م والزاهد أبي موسى عيسى بن حامد الأوربي ويعقوب بن حمود التلمساني إلى مرسيه وأخذوا بها عن القاضي الزاهد أبي علي الصدفي في النصف الأول من القرن السادس الهجري/12م(5)، الذي إعتمد منهج المجاهدات النفسية من صيام وقيام وتهجد وتواضع(6)، وكان يدرس مجموعة من مؤلفات التصوف على الطلبة والمريدين مثل «آداب الصحبة السلمى» و «رياض المتعلمين» و «حلية الأولياء لأبي النعيم الأصفهاني»(7)، ورغم أننا نفتقد إلى نص يجلي نشاط هؤلاء باشبيلية ومرسيه إلا أن الغبريني

---

(1) ابن فرحون: المصدر السابق، ج2، 320.

(2) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 114.

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص 215.

(4) أخذ ابن العربي مؤلفات طريقة الغزالي في التصوف بالقدس سنة 490هـ/1096م . أبو بكر بن العربي: آراء أبي بكر العربي الكلامية، من كتاب العواصم والقواسم، ج2، نشر وتحقيق عمار طالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص ص 30، 31.

(5) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص ص 100، 101؛ المقري: المصدر السابق، ج2،ص ص 91، 92.

(6) محمد القبلي: مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، ط1، دار طوبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1987، ص 32.

(7) اشتهر الصدفي بتدريسه لهذه المصنفات خاصة كتاب «آداب الصحبة» ببطحاء بالنسبة سنة 495هـ/1101م. عمر بن حمادي: الفقهاء في عصر المرابطين، شهادة التعمق، في البحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة تونس، 1987، ص 472.

ويحيى بن خلدون أشارا إلى عودة هؤلاء إلى المغرب الأوسط وانشغالهم بنشر ما تعلموه في الأندلس حيث ذكر الأول انتصاب حجاج بن يوسف بجزائر بني مزغنة لتلقين الناس ما تعلمه باشبيلية(1)، ونوه الثاني بجهود الزهاد التلمسانيين العائدين والتفاف طلبة تلمسان حولهم.(2)

وابتداء من العقد الثالث من القرن السادس الهجري/12م ظهر بجلاء نشاط الصوفية الأندلسيين في مدينتي تلمسان وبجاية مع العائدين من المشرق أو الذين انحدروا من الأندلس تحت ضغط الأوضاع المضطربة.(3)

حيث استقر بتلمسان أبو عبد الله محمد بن سعادة المرسي تـ656هـ/1196م بين 521-526هـ/1127-1131م(4)، وجلس يدرس مصنفات أبي حامد الغزالي التي كان تلقاها بمكة عن أبي الحسن علي بن عياش الغساني تلميذ أبي حامد الغزالي(5)، ومن بين الذين اخذوا عنه مؤلفات الغزالي أبو إسحاق إبراهيم الهواري وأبو زكريا يحيى بن عصفور وأبو العباس بن المري وأبو العيش عبد الرحيم تـ أوائل القرن 7هـ/13م(6)، كما نزل بها أبو إسحاق إبراهيم بن يسول الإشبيلي -تـ في النصف الأول من القرن 6هـ/12م- ناشرا للتصوف السني(7)، وتبعه سنة 574هـ/1188م أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن التجيبي تـ610هـ/1210م وهو أحد تلامذة أبي محمد عبد الحق الإشبيلي

---

(1) المصدر السابق، ص 215.

(2) المصدر السابق، ج1، ص 101.

(3) شهد غرب الأندلس سلسلة من الثورات متمثلة في ثورة ابن الوزير شيخ يابرة ويوسف البطروجي في لبلة ولبيد بن عبد الله في شنترين وأبي الخمر بن عزوز في شريس ومحمد بن علي بن الحاج في بطليوس وثورة المريدين الصوفية بزعامة أحمد بن الحسين بن قسي تـ539هـ/1143م في شلب ويابرة وإشبيلية وشذونة . لسان الدين أبن الخطيب: تاريخ إسبانيا الإسلامي (من كتاب أعمال الأعلام فيمن بوييع قبل الإحتلام من ملوك الإسلام وما يجرد ذلك من تشجون الكلام)، تحقيق ليفي بروفنسال: دار الكشوف، بيروت، 1956، ص 248، وما بعدها.

(4) تنوعت المشارب الفقهية والصوفية التي نهل منها أبو عبد الله محمد بن سعادة المرسي: فقد أخذ الفقه والتصوف والفلسفة بمرسيه واشبيلية عن أبي علي الصدفي وأبي بكر العربي وأبي الوليد بن رشد وسافر إلى المشرق سنة 520هـ/1126م وأخذ بالإسكندرية الفقه وعلم الكلام عن أبي الحجاج الميورقي وأبي طاهر من عوف وأبي طاهر السلفي وغيرهم واحتك في مكة بالصوفية من أصحاب كريمة المروزية ولما عاد سنة 526هـ/1132م مال إلى التصوف الفلسفي وإشتغل بالقضاء في مرسيه وشاطبه . المقري: المصدر السابق، ج2، ص ص 158، 159.

(5) نفسه، ج2، ص 158.

(6) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص ص 103، 129.

(7) ابن الزيات: التشوف، ص 294.

تـــ581هــ/1185م وأقام بها إلى غاية وفاته وخلالها تمكن من إثراء الحياة الصوفية بمجموعـــة مـــن المؤلفات في الزهد مثل «كتاب الأربعين في الفقر وفضله» و «كتاب الحب لله» كان يدرســـها علـــى الطلبة والمريدين وفي مضمونها دعوات إلى ترغيب النفس في ترك الدنيا وحب الله والإقبـــال علـــى التصوف لما فيه من فضائل ومزايا مستعملا في تبليغ هذه الأهداف الروحية أسلوب الوعظ والتـــذكير على طريقة شيخه عبد الحق الإشبيلي.(1)

أما بجاية فقد كانت أوفر حظا في هذه المرحلة من تلمسان إذ استقر بها أبو محمد عبد الحـــق الإشبيلي تـــ581هــ/1182م، قبل 550هــ/1155م أو بعدها(2)، وأثرى الحياة الزهدية والصوفية فيها بسلسلة من المصنفات مثل «كتاب الزهد»(3)، وكتاب «الصلاة والتهجد» وكتاب يحوي «أشعار زهدية في أمور الآخرة»(4)، وكتاب «الرقائق» و«التوبة» و «مقالة الفقر والغنى»(5)، فضلا علـــى كتـــاب «العاقبة في ذكر الموت»(6) ، وقد نالت هذه المصنفات اهتمام الطلبة والعامة الذين كانوا يتغذون منها روحيا لدرجة أنهم كانوا يقرأونها عند قبر مؤلفها ولمستواها الجيد انتقلت من بجاية إلى المشرق حيث

---

(1) أبو عبد الله محمد بن عبد الله القضاعي ابن الآبار: التكملة لكتاب الصلة: ج2، نشر عـــزت العطـــار الحـــسيني، مطبعة السعادة، مصر، 1375هــ/1935م، ص 579 ؛ المقري: المصدر السابق، ج2، ص 161 ؛ ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 173.

(2) حسب ابن فرحون وشمي الدين محمد الذهبي ومحمد شاكر الكتبي فان دخول عبد الحق الاشبيلي إلى بجاية كـــان فرارا من الفتنة التي وقعت بالأندلس أواخر حكم المرابطين. الديباج المذهب، ج2، ص 55 ؛ تذكرة الحفاظ، ج3، دار التراث العربي، بيروت، 1376هــ/1920م، ص 1351 ؛ فوات الوافيات، ج2، تحقيق إحسان عبـــاس، ط1، دار صادر بيروت، بدون تاريخ، ص ص 256، 157 ؛ تعد اشبيلية من أكثر المدن الأندلسية تضررا من الفتنة التي طالت الأندلس فقد تدخل المرابطون فيها سنة 539هــ/1134م لقمع ثورة بن قسي بحصن مرتلة، كمـــا أدى تحـــالف الموحدين مع ثوار المنطقة الغربية إلى اقتحامها سنة 541هــ/1145م واستباحة دماء الناس وأموالهم. فيها ناهيـــك عن تعرضها للاحتلال النصراني في عهد عبد المؤمن بن علي، وقيام الموحدين بتحريرها وما صاحب ذلك من تخريب ودمار. أبو العباس أحمد المراكشي بن عذارى: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغـــرب، ج4، تحقيـــق إحـــسان عباس، ط3، الدار العربية للكتاب، 1983، ص 107 ؛ ابن الخطيب: تاريخ إسبانيا، ص 249 ؛ ابـــن خلـــدون: العبر، ج6، ص ص 488،478،486،456.

(3) الكتبي: المصدر السابق، ج2، ص 256.

(4) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 74، 75.

(5) ابن فرحون: المصدر السابق، ج2، ص ص 55، 56.

(6) أبو جعفر أحمد بن الزبير: صلة الـــصلة، تحقيـــق ليفـــي بروفـــسال، المطبعـــة الاقتـــصادية، الربـــاط، 1938، ص6 ؛ الزركشي: المصدر السابق، ص 15 ؛ المقري: المصدر السابق، ج4، ص 328.

وقع الانتفاع منها(1)، بل أن «كتاب العاقبة» ظل حتى أواخر القرن السابع الهجـري/13م مـن أهـم المصنفات المعتمد عليها في ميدان الزهد والتصوف.(2)

وقد ازدادت أهمية بجاية كمركز للتصوف منذ أن نزل بها أبو مـدين شـعيب بـن الحـسين الإشبيلي تـ594هـ/1198م، سنة 559هـ/1163م ومكث فيها خمسة عشر سـنة نقـل إليهـا مـن المشرق أمهات مصادر التصوف السني كرعاية المحاسبي(3)، والرسالة القشرية(4)، وإحياء الغزالـي الذي فضله على كتب التذكير(5)، وجلس يدرسها على جمهور الطلبة ومريديه فكـان بـذلك مركـز تقاطع الفكر الصوفي المشرقي والمغربي والأندلسي.

ومن الأندلسيين الذين نهلوا من فكره الصوفي، أبو عمران موسى بن إبراهيم(6)، وأبي عبـد الله محمد البلنسي وأبي الحسن بن رشيد(7)، وأحمد بن جعفر سيد بونة الخزاعي تـ624هـ/1226م الذي أخذ عنه في طريق عودته من المشرق إلى دانية التي أضحت بفضل جهوده مركزًا لنشر الطريقة المدينية ولما غزا النصارى شرق الأندلس دخل غرناطة يتبعه مريدوه وكثير من أهل شرق الأنـدلس واستقر بربض البيازين وكان الناس يعتقدون في كراماته.(8)

كما تسربت المدينية أيضا إلى بلنسية بواسطة أبي يعقوب يوسف بن خلـف الكـومي، أحـد الآخذين عن أبي مدين ببجاية، غير أنه فيما يبدو قد سلك منحى التصوف الفلسفي الصرف فقد لقن لمحـي الدين بن عربي ببلنسية فكرة الوصول إلى مرتبة الحقيقة المفضية إلى الوحدة بين العبد ومعبوده.(9)

---

(1) الغبريني: المصدر السابق، ص 74.

(2) نفسه، ص 74 ؛ الحسين بن محمد الورثيلاني: نزهة الأنظار في فضل التاريخ والأخبار، تصحيح محمد بن أبي شنب، مطبعة بيير فونتانة الشرقية، الجزائر، 1326هـ/1988، ص 23.

(3) ابن الزيات: التشوف، ص 322.

(4) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 58، 61 ؛ المقري: المصدر السابق، ج7، ص 141.

(5) الغبريني: المصدر السابق، ص 56 ؛ المقري: المصدر السابق، ج7، ص 137.

(6) كان أبو عمران موسى بن إبراهيم حسن الصوت لذلك كان أبو مدين يقدمه لإمامة الصلاة قال فيه محمد بن عبد الكريم التميمي: «كان حسن الصوت بالقرآن إذا سمعته علمت أنه ممن يخشى الله تعالى». المستفاد، القسم الثاني، ص 177.

(7) نفسه، القسم 2، ص ص 117، 129.

(8) النباهي: المرقبة العليا، ص 31.

(9) Ibn arbi : les Soufis d'andalousie (ruhe al quds fi munaçahat an nafs) Tranduit de L'arabe et présente par R. W. J. Austin. L'imprimerie drarantiere a Quetçny Duyan 1988, P 55;
الحقيقة المحمدية هي أول مراتب التجليات تتجلى فيها ذات الله في نفس الصوفي وهي تصل إلى ما يعرف بدرجة الإنسان الكامل . ابن خلدون: المقدمة، ص ص 196، 297.

وعمومًا فإن مرحلة المثاقفة الصوفية بين المغرب الأوسط والأندلس حتى نهاية القرن السادس الهجري/12م، قد أدت على مستوى المغرب الأوسط إلى: **أولاً:** تأسيس تيارين صوفيين يعتمد أحدهما المجاهدات العملية وينزع الثاني إلى الكشف، **ثانيًا:** تركز نشاط الأندلسيين في شرح وتبسيط مـضامين المؤلفات الصوفية المشرقية، أما على مستوى الأندلس فإن نشاط زُهَاد المغرب الأوسط إنحـصر فـي الرباط ونيل فضل الجهاد.

أما في القرن السابع الهجـري/13م فقـد أدى انهـزام الموحـدين بمعركـة العقـاب سـنة 609هـ/1212م(1)، إلى عودة ظهور الثوار الطامعين في الحكم(2)، واستفحال حركـة الاسـترداد المسيحي التي بلغت ذروتها سنة 663هـ/1236م في شرق الأندلس(3)، وتضييق المجتمع الأندلـسي ومن ورائه الفقهاء الخناق، على الصوفية(4)، مما جعلهم ينزحون مع النازحين إلى الدولة الحفـصية حيث استقر عدد منهم ببجاية وآخرون بتلمسان الزيانية، وأطبقوا سيطرتهم على ساحة الفكر الـصوفي بجناحيه السني والفلسفي، وهو ما يمكن أن نطلق عليه بعصر قوة المؤثر الأندلـسي فـي التـصوف بالمغرب الأوسط ومن فصوله:

---

(1) علق علي ابن أبي الزرع الفاسي تـ741هـ/1340م على تداعيات هزيمة العقاب بقوله: «ومن بعدها لـم يـزل يملك بلاد الأندلس بلدا بعد بلد حتى استولى على جميع قواعدها ولم يبق بأيدي المسلمين منها إلا النـزر اليـسير». الأنيس المطرب في روض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، مراجعة عبد الوهاب بمنصور، ط2، المطبعة الملكية، الرباط، 1999، ص 316 ؛ ومع انعكاسات هذه المعركة على المـسلمين ودولـة الموحـدين فـي الأندلس . أنظر ابن خلدون: العبر، 6، ص 522 ؛ المقري: المصدر السابق، ج6، ص 383.

(2) حول هذه الثورات أنظر . ابن خلدون، العبر، ج6، ص 359 وما بعدها.

(3) من مظاهر سيطرة النصارى على مدن شرق الأندلس استيلاء «ليون فرديناد» على قرطبة وحصار خـاييم الأول لبلنسية وجزيرة شقر وشاطبة وجيان وبطبيرة ومرسية ولبلة مما دفع أهل هذه المدن إلى مبايعه الأميـر الحفـصي بتونس أبي زكريا الحفصي سنة 634هـ/1237م ؛ ابن خلدون: العبر، جد6، ص 601.

(4) من مظاهر تشديد المجتمع الأندلسي ومن ورائه الفقهاء الخناق على الصوفية، استهجان العامة للفلسفة واتهـام المنشغلين بها بالزندقة والكفر ورفض الطقوس الصوفية والمبالغة في التنكيل بهم حرقا . المغرب: نفـح الطيـب، ج1، ص 220 ؛ ومن مظاهر استهجان الفقهاء الأندلسيين للفلسفة موقف ابن العربي تـ534هـ/1134م من كتابة ابن حزم في المنطق، أبو بكر بن العربي: المصدر السابق، ج2، ص 107 ؛ من أبرز المواقف التي تعكس رفـض الفقهاء للتصوف خصوصا الفلسفي منه قول ابن جبير البلنسي تـ614هـ/1218م: (السريع)

قد ظهرت في عصرنا فرقـــة ظهورها شؤم على العصـر
لا تفتدي في الدين الإيمَـــا سن ابن سينا وأبو نصـــر
يا وحشة الإســلام من فرقـــة شاغلة أنفسهـا بالسفــه . المقـري: نفـح الطيب، ج2، ص ص 384، 385.

هجرة قطبين من اتجاه الوحدة المطلقة من مرسيه إلى تلمسان أوائل القرن السابع الهجري/13م وهما: الصوفي أبو عبد الله الشوذي الحلوى تــ أوائل القرن السابع الهجري/13م.(1)

وتلميذه أبي إسحاق بن دهاق المعروف بابن المرآة تــ 610هــ/1214م(2)، وإذا كان الحلوى لم يخلق تأليفا يبين فيه أصول مذهبه الصوفي، فان تلميذه ابن دهاق الذي استقر بتلمسان مدة عامين قد أثــرى الوسط الصوفي بثلاثة شروحات صوفية تمثل الأول في كتاب شرح «أسماء الله الحسنى» والثاني فــي كتاب «الإرشاد ولأبي المعالي»، أما الثالث فشرح فيه كتاب «محاســن المجــالس لابــن العريــف» تــ536هــ/1141م(3)، والمتضمن المقامات التي يتدرج عبرها السالك للوصــول إلــى معرفــة الله والزهد في المواهب والعطايا والكرامات.(4)

وإذا كانت هذه القرائن أولى مشاهد التصوف الفلسفي بتلمسان فإن بجاية قــد عرفــت هجــرة صوفية التصوف الفلسفي الأندلسي منذ النصف الأول من القرن السادس الهجري/12م.

حيث طرقها من أقطاب وحدة الوجــود أبــو بكــر محمــد بــن الحــسين الميــورقي ســنة 537هــ/1143م(5)، وتردد عليها محي الدين بن عربي تــ638هــ/1240م مرتين في طريقه إلــى المشرق سنة 590هــ/1193م و 597هــ/1200م، حيث عرج فــي رحلتــه الأولــى كــذلك علــى تلمسان(6)، ومكث في الثانية ببجاية مدة لا تزيد عن السنة(7)، ولم يترك فيها أي أثر يذكر لان ابــن عربي وحتى 595هــ/1198م لم يؤلف بالمرية سوى كتابه «مواقع النجوم»(8)، وهذا ما أشار إليــه الغبريني بأن ابن عربي ألف بالمشرق بقوله: «ثم شرع في السفر واستقر به القرار واطمأنت به الدار

---

(1) عمل أبو عبد الله الشوذي قاضيا باشبيلية في عهد الموحدين ثم اعتزل ومال إلى التصوف علــى مبــدأ الوحــدة المطلقة ومن تلامذته الأندلسيين عزيز بن خطاب وأبو المطرف. يحيى ابن خلدون: المصدر الــسابق، ج1، ص127 نور الهدى الكتاني: الأدب الصوفي في المغرب والأندلس في عصر الموحدين، أطروحة دكتوراه الدولــة، جامعــة= =محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2000، 2001، ص 201.

(2) يحيى ابن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 127.

(3) يقول ابن فرحون معلقا على تآليف ابن المرأة بقوله: «وتآليفه نافعة في أبوابهــا حــسن الرصــف والمبــاني» الديباج، ج1، 241 ؛ حسب لسان الدين بن الخطيب فإن شرح ابن المرأة لكتاب الإرشاد قد تم بمرسية الإحاطة فــي أخبار غرناطة، ج1، تحقيق يوسف علي طويل، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2002، ص 168.

(4) يحيى بن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص 128.

(5) المقري: المصدر السابق، ج2، ص 155.

(6) Ibn Arabi : opcit, P P. 151 , 152.

(7) الغبريني: المصدر السابق، ص 158.

(8) المقري: المصدر السابق، ج2، ص 176.

وألف التأليف وأكثر التصانيف».(1)

وعلى العكس من ذلك استفاد ابن عربي من المناقشات واللقاءات التي جمعته في تلمسان بـأبي عبد الله الطرطوشي سنة 590هـ/1193م(2)، وفي بجاية بكوكبة من صوفية الاتجاه البـاطني كـأبي عبد الله العربي(3)، والتصوف السني مثل عبد الحق الإشبيلي(4)، كما اطلع واستفاد من مؤلفات أبـي زكريا يحيى الزواوي تـ611هـ/1215م الذي كان يمثل ندا لأبي مدين في العلم والمكانة الـصوفية والشهرة(5)، غير أن مؤلفات بن عربي وجدت موطأ قدم لهـا فـي بجايـة خـلال القـرن الـسابع الهجري/13م، حيث تم تقييمها من قبل البجائيين كما نتحسس ذلك في قول الغبريني: «وفيها ما فيهـا، إن قيض الله من يسامح ويسهل، سهل المرام ويسلك فيه سبيل الأفاضل الكرام، وأن كان ممن ينظـر بحسب الظاهر ولا يسامح في نظر ناظر فالأمر صعب والمرتقى وعر».(6)

ويبدو أن حضور مؤلفات ابن عربي تزامن مع دخول أساطين التصوف الفلـسفي إلـى هـذه المدينة في العقد الثالث من النصف الأول من القرن السابع الهجري/13م، منهم من أقطـاب الوحـدة المطلقة أبو محمد عبد الحق المعروف بابن سبعين تـ669هـ/1270م وتلميـذه أبـو الحـسن علـى الششتري تـ668هـ/1269م، اللذان أدى دخولهما سنة 624هـ/1227م إلـى انتـشار مؤلفاتهـا وأشعارهما وتواشيحهما في الوحدة المطلقة بين النخبة من طلبة بجاية(7)، فـضلا علـى تدريـسهما لمؤلفات التصوف السني مثل الرسالة القشيرية وإحياء علوم الدين(8)، وكل ذلك كان يتم دون مضايقة

---

(1) عنوان الدراية، ص 158 ؛ ربط المقري بين ارتقاء مكانة ابن عربي في المشرق وبين إنتشار مؤلفاتـه التـي بلغت شهرتها بلاد اليمن والروم. المصدر السابق، ج2، ص 166 ؛ ألف ابن عربي في فترة إقامته بمصر وبغـداد وتردده على مكة وزيارته لحلب ودمشق بين 558هـ/1163م و 638هـ/1241م الكثير من المؤلفات أشهرها كتاب «الفتوحات المكية»، وكتاب «فصوص الحكم» ورسالته المرسومة بـ «مشاهدات الأسرار القدسية ومطـالع الأنـوار الإلهية». تقي الدين المكي: العقد الثمين، ج2، ص 161 ؛ المقري: المصدر السابق، ج2، ص 176.

(2) Ibn Arabi : opcit, p 151.

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص 80 ؛ تقي الدين المكي: المصدر السابق، ج2، ص 161.

(4) Ibn Arabi : opcit, p 131.

(5) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 135، 136.

(6) نفسه، ص ص 158، 159.

(7) نفسه، ص 209.

(8) قبل دخوله بجاية ألف ابن سبعين في الأندلس مجموعة من المؤلفات الصوفية أشهرها «بدء العارف»، و «عقيدة الكاشف وطريق السالك المتبتل العاكف» و «رسائل عبارة عن نصائح صـوفية» و «لمحـة الحـروف» و « كنـز المغرمين في الحروف والأوقاف» وكذلك ألف تلميذه الشتشتري في هذه المرحلة «المقاليد الوجودية فـي الأسـرار=

أو إكراه أو متابعة بل على عكس من ذلك كان ابن سبعين يخير المريدين بين الاندماج في طريقة التصوف السني أو التصوف الفلسفي يعكسه قوله لتلميذه الششتري: «إن كنت تريد الجنة فسر إلى أبي مدين وإن كنت تريد رب الجنة فهلما إليَّ»(1)، وكذلك نزل في بجاية أبو الحسن علي بن أحمد الحرالي تـ 638هـ/1239م-1240م(2)، بعد سنة 611هـ/1215م(3)، ومكث فيها مؤسسا لمدرسته في التصوف الإشراقي على طريقة السهروردي(4)، وعززها بعدد من المؤلفات الصوفية تمثل الأطروحة الفكرية لمدرسته أبرزها كتاب «شمس مطالع القلوب وبدر مطالع الغيوب» وكتاب «صلاح العمل لانتظار الأجل»(5)، وأشعار صوفية(6)، و«شرح أسماء الله الحسنى» وكتب في «أسرار الحروف» كما وضع أذكار وحزبًا كان يتلوه عقب كل صلاة صبح(7)، وبذلك استطاع أن يجذب إليه نخبة من طلبة بجاية واصلوا بعد رحيله إلى مصر(8)، نشر أفكار المدرسة الإشراقية

=الصوفية» و «الرسالة القدسية في توحيد العامة والخاصة» «والمراتب الايمانية» و «ديوان شعر». المقري: المصدر السابق، ج2، ص ص 185، 186، 199، 200، 202 ؛ البغدادي: هدية العارفين، ج1، 1981، ص 502.

(1) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 56، 58، 61، 321 ؛ المقري، المصدر السابق ، ج2، ص 185.

(2) ولد بمراكش ونسب إلى أصله بحرالة، قرية من أعمال مرسية، ودرس بالمغرب عن جماعة من العلماء أبرزهم محمد بن علي عبد الكريم الكتاني ثم انتقل إلى الأندلس واخذ عن علمائها، ومال إلى التصوف وصنف العديد من المؤلفات في شتى العلوم كالأصلين والمنطق والطبيعيات والإلهيات والتفسير وكان يقرأ واحدًا وعشرين نوعا من العلم، دخل بجاية وأقام بها ثم هاجر إلى المشرق وقصد الشام يتبعه أصحابه وخدمه وتوفي بحماة سنة 638هـ/1239-1240م . عبد الواحد بن محمد بن الطواح: سبك المقال وفك العقال، تحقيق مسعود جبران، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1995، ص 83 وما بعدها ؛ المقري: المصدر السابق، ج2، ص 187 وما بعدها ؛ محمد أبوراس: الحلل السندسية في شان وهران والجزيرة الأندلسية، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 3182، ص 200.

(3) يؤكد ذلك صلاته عند قبر أبي زكريا يحي الزواوي المتوفي سنة 611هـ/1215م عند دخوله بجاية. الغبريني: المصدر السابق، ص ص 136، 137.

(4) نفسه، ص 157.

(5) حاجي خليفة: كشف الظنون، ج2، ص ص 1061، 1082.

(6) حول هذه الأشعار أنظر الغبريني: المصدر السابق، ص ص 153، 156 ؛ ابن الطواح: سبك المقال، ص 88.

(7) ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 181.

(8) حسب ابن الطواح: فإن خروج الحرالي من بجاية كان سبب رسالة بعثها إلى قسيس تركونة يطلب فيها إطلاق سراح أقاربه الذين وقعوا في أسر النصارى ومضمون الرسالة تذكير بنبذ الشرائع والديانات السماوية لفعل الاعتداء، فاعتبر القسيس ذلك خروجا عن أحكام الشرائع وبعث برسالة إلى السلطان الحفصى أبي زكريا ابن حفص بتونس

ببجاية التي ظلت حاضره فيها حتى القرن 8هـ/13م، بدليل إطلاع الغبريني تـ704هـ/1304م، وتعليقه عليها حيث وصف مستواها بالرفيع وطبيعتها بالسهولة والجودة وأشاد بقدرة صاحبها على التحكم في مضمونها.(1)

ولم يقتصر الصوفية الأندلسيين في هذه المرحلة على نشر مؤلفاتهم وأرائهم في التصوف فحسب بل استمروا في تدريس المصنفات المشرقية والمغربية وتبسيط مضامينها وتذليل دروبها للمريدين، حيث كان أبو الحسن عبيد الله النفزى الشاطبي تـ642هـ/1224م يلقن مختصره على حُلية الأولياء لأبي النعيم الأصفهاني لطلبة بجاية(2)، وكذلك واضب أبو الحسن على بن احمد المعروف بابن السراج على تدريس قوت القلوب لأبي طالب المكي والإرشاد لأبي المعالي، وتلقين أبي العباس أحمد بن أحمد المالقي تـ660هـ/1261م كتابي «الإرشاد لأبي المعالي»(3)، وكتاب «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا لأصحاب أبي العباس أحمد الغبريني تـ704هـ/1306م(4)، ناهيك على تلقين أبي القاسم أحمد بن عجلان القيسي تـ675هـ/1277م للعامة طرق ومناهج الصوفية والصالحين(5)، وتدريس أحمد بن محمد المكتب تـ في القرن 7هـ/13م لقوت القلوب(6)، فضلا على دور كل من أبي سعيد عثمان الأنصاري البلنسي تـ654هـ/1256 وأبي زكريا اللقنتي تـ في القرن 7هـ/13م في تدريس التصوف السني.(7)

الذي أرسلها بدوره إلى نجله أبي يحيى حاكم بجاية، يخير فيها الحرالي بين الرحيل إلى المشرق أو العودة إلى المغرب وأوصاه بأن يضرب عنقه إذ اختار المغرب فاختار الحرالي المشرق فخلّى الوالى سبيله. ابن الطواح: سبك المقال، ص 85 وما بعدها.

(1) يفاجئنا Emil Dermenqhem بقوله أن مؤلفات الحرالي لم تكن تقرأ وهذا إجحاف لا مبرر له، وتبدده الشواهد التي وردت عن الغبريني كشاهد على الظاهرة ؛

Vie des Saints musulmans, l'imprinerie darantier a duyan, 1983, P 275.

(2) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 176، 177.

(3) نفسيه، ص 181.

(4) نفسه، ص 199.

(5) نفسه، ص 116.

(6) نفسه، ص 321.

(7) قدم أبو سعيد عثمان من بلنسية إلى بجاية وتوفي بها ودفن خارج باب أمسيون، بينما دخل أبي زكريا اللقنتي إلى بجاية من لقنت بين سنتي 630-640هـ/1233م-1242م . الغبريني: المصدر السابق، ص ص 224، 245.

وهناك من الأندلسيين من درّس المصنفات الصوفية المشرقية والمغربية معا مثل عبد الله محمد بن صالح الشاطبي تــ 699هــ/1300م الذي كان يلقن لطلبة بجاية كتاب «فضل قيام الليــل وفــضل تلاوة القرآن" للإمام أبي بكر الآجري(1)، وكتاب الإرشاد لأبي المعالي».(2)

وبعكس الهجرة الأندلسية نحو بجاية وتلمسان اتجه زهاد وصوفية المغرب الأوسط إلى الأندلس في القرن السابع الهجري/13م برسم الرباط والجهاد في مواجهة حركة الاسترداد المــسيحي(3) فــي حين تكاد مشاركتهم في حقل التصوف بالأندلس تكون هزيلة جدًا يعكسها دخول أبي عبــد الله محمــد الشهير بإبن الخميس 645-708هــ/1247م-1309م إلى غرناطة ثم المرية، غير أن المصادر غيبت نشاطه الصوفي في هاتين المدينتين واقتصرت على رصد دوره في حقلي اللغة والشعر.(4)

د- الحضــور الصوفــي المغربــي

تعكس مصادر التراجم والمناقب المغربية مثل «كتاب المستفاد» لأبي عبد الله محمد بن عبــد الكريم التميمي تــ603هـــ/1206م والتــشوف إلــى رجــال التــصوف لابــن الزيــات التــادلي تــ627هــ/1229م و«دعامة اليقين وزعامة المتقين» لأبي العباس الغزفــي تـــ633هـــ/1235م و«المقصد الشريف والمنزع اللطيف» ، لعبد الحق الباديسي تــ أوائل القرن 8هـــ/14م و«عنــوان الدراية» للغبريني تــ704هــ/1304م و«المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي صالح لأحمــد بــن إبراهيم الماجري» المتوفي صدر المئة الثامنة/14م، مظاهر الحضور الصوفي المغربي وألوان المثاقفة الصوفية التي تمت بين المغربين الأقصى والأوسط قبل القرن الثامن الهجري/14م، والتي اتخذت ثلاثة أنواع، تتمثل الأولى في الجهد الفردي لكل صوفي وتأثيره في البيئة التي مكث أو استقر فيهــا ونــشر فيها تجربته التي اكتسبها في أثناء سياحته ويكمن النوع الثاني في تأثير الطريقة الصوفية ودورها كأحد أهم القنوات الدينية الرئيسية في عملية التفاعل الصوفي والتبادل الثقافي والفكري، أما النــوع الثالــث فتجسد في تلك الجماعات الصوفية المغربية التي كانت تخترق فضاء المغرب الأوسط وتتنقل بين مدنه.

ومن مظاهر الجهود الفردية في أواخر القرن الخامس الهجري/11م وأوائل القــرن الــسادس الهجري/12م هجرة عبد السلام التونسي تــ512هــ/1018م من أغمات إلى تلمسان حيث أدخل إليهــا

---

(1) أبو عبد الله بن محمد العبدري: الرحلة (المسماة الرحلة المغربية)، تحقيــق محمــد الفاســي، الربــاط، 1968، ص 28.

(2) الغبريني: المصدر السابق، ص 104.

(3) حول نماذج من هؤلاء المجاهدين أنظر. ابن خلدون: العبر، ج7، ص 137.

(4) ابن الخطيب: الإحاطة، ج2، ص 376 وما بعدها ؛ المقري، المصدر السابق، ج5، ص 361.

التصوف على طريقة المحاسبي تـ254هـ/895م وأسس بها رابطة بالعباد ساهمت بدورها في بث التصوف الجماعي القائم على المجاهدات بتلمسان -سبق الحديث عنه- (1)، وفي أوائل القرن السادس الهجري نزل من فاس أبو الفضل بن النحوى تـ433هـ/513هـ/1041م-1119م واتخذ من مدينة قلعة بني حماد مستقرا له وحمل إليها إحياء الغزالي وطريقته في التصوف(2)، فضلا على نجاح الصوفي أبي عمرو عثمان بن علي التلمساني رائد تصوف المجاهدات النفسية بتلمسان في توثيق الصلات بكوكبة من صوفية المجاهدات بالمغرب الأقصى كأبي يعزي يلنور تـ572هـ/1176م بأيروجان جنوب مكناسة وأبي عبد الله الدقاق، وأبي عبد الله الأصم بسجلماسة التي كان يتردد عليها وتوفي بها، ونظرا لطول قامته في التصوف وصفه ابن الزيات التادلي بقوله: «كان كبير الشأن من أهل العلم والعمل... يختم القرآن في كل ليلة»(3)، أما أبو عبد الله محمد بن موفق البجائي -توفي في النصف الأول من القرن السادس الهجري-، فقد استقر بمراكش واختص في الوعظ والتذكير.(4)

ولا عجب أن تمس المثاقفة في هذه المرحلة المبكرة العامة والوجهاء من الناس المنشغلين بالكرامات والخوارق، حيث دلنا العزفي تـ633هـ/1235م عن وصول أخبار كرامات أبي يغزى يلنوز إلى قسنطينة ومنها خبر شجرة التين الموجودة ببيته والتي لا ينقطع منها التين خلال السنة كلها، وقد سافر أحد وجهاء مدينة قسنطينة من بني علناس يصحبه أخوه الحاج ميمون إلى أيروجان جنوب مكناسة حيث أبو يعزي، قصد التأكد من الرواية الكرامية، وقد وقفا على صحتها وتناولا من تينها وتكشف رواية العزفي كذلك عن زيارة التلمسانيين لأبي يعزي منهم الصوفي أبو عبد الله محمد محيو الهواري -توفي في القرن السادس للهجرة/12م-(5)

---

(1) يرى الدكتور عمار هلال أن تأخر التواصل الثقافي والفكري بين المغرب الأوسط والمغرب الأقصى إلى منتصف القرن الخامس الهجري/11م يعود إلى كون العلماء والفقهاء وزهاد المغرب الأوسط ارتبطوا بالقيروان التي تأسست في الثلث الأخير من القرن السابع الميلادي وهي أقدم من فاس فضلا على اهتمام حكامها الأغالبة بالعلم وتشجيعهم للعلماء. العلماء الجزائريون في فاس فيما بين القرنين العاشر والعشرين، مجلة فاس وإفريقيا، ط1، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، ط1، 1996، ص 43 ؛ بينما يضيف الدكتور فيلالي عبد العزيز عامل ارتباط المغرب الأقصى ثقافيا وسياسيا واقتصاديا بالأندلس . العلاقات السياسية، ص 110 وما بعدها.

(2) التشوف، ص ص 92، 110، 112، 135.

(3) نفسه ص ص 96، وما بعدها ؛ عبد الكريم التميمي: المستفاد، القسم الثاني، ص 171 و ما بعدها ؛ المازوني: صلحاء وادي الشلف، ورقة 308 ؛ ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 74.

(4) التشوف، ص ص 140 ؛ يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 107.

(5) دعامة اليقين في زعامة المتقين، تحقيق أحمد التوفيق، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1989، ص 53.

ناهيك على انتقال محمد بن علي بن جعفر المعروف بابن الرومامة تـ567هـ/1171م وهو أحد تلامذة أبي الفضل بن النحوى من قلعة بني حماد خلال العقد الرابع من النصف الأول من القرن السادس الهجري/12م إلى الأندلس(1)، ثم الخروج منها إلى فاس حيث استقر وتوفي بها ومن نشاطه تدريسه لكتاب الإحياء حتى كان يظهر عليه عند سماعه إياه حالة تخشع وبكاء(2)، كما وضع له مختصرا وأولى اهتماما بكتب الغزالي الأخرى (3)، وقد أهله عقله الرزين وورعه المتين من أن يكتسب ثقة الناس حيث التف من حوله وصحبه جماعة من المريدين.(4)

وفي النصف الثاني من القرن السادس الهجري/12م استقر بعض من صوفية وهران وتلمسان بمدن المغرب الأقصى وفي جعبتهم تجربة من الرحلة العلمية والسياحة اكتسبوها بالمشرق والأندلس منهم: إبراهيم بن يوسف الوهراني المعروف بابن قرقول تـ569هـ/1173م أحد أعمدة التصوف الباطني الذي تنقل في مدن سبتة وسلا ومكناسة وفاس ما بين 564هـ و 750هـ/1169م-1174م واحتك بشيوخ هذه المدن وأثرى بنشاطه حقل التصوف والحديث والأدب.(5)

وكذلك مكث أبو الربيع سليمان بن عبد الرحمن الصنهاجي التلمساني تـ579هـ/1183م بسلا مدرسا للفقه وكان على سلوك صوفي فحواه الزهد في الدنيا وإتباع الطريق المستقيم لذلك تأثر به بعض الطلبة واتبعوه(6)، أما أبو عبد الله محمد المعروف بابن الحجام التلمساني تـ614هـ/1217م فقد استوطن مراكش بطلب من الخليفة الموحدي يعقوب بن يوسف 580هـ/1184م-1199م ونبغ في شعر الزهد والتصوف وتميز بمجالسه التي كان يعقدها في الوعظ والتذكير ويحضرها جمهور الطلبة، بل إنها نالت إعجاب الخلفاء الموحدين أنفسهم الذين تأثروا هم أنفسهم بحسن صوته

(1) ابن الآبار: التكملة لكتاب الصلة، ج2، ص ص 676، 677.

(2) المستفاد، القسم الثاني، ص ص 171، 172.

(3) أبو عبد الله محمد بن عبد الملك: الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، ج4، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، بدون تاريخ، ص 123.

(4) عبد الكريم التميمي: المستفاد القسم الثاني، ص 171 ؛ حول تلامذة ابن الرمامة بفاس. أنظر عبد الله محمد بن جعفر الكتاني: سلوة الانفاس ومحادثة الأكياس بمن أعتبر من العلماء والصلحاء بفاس، ج2، تحقيق عبد الله الكامل الكتاني وآخرون، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2004، ص 135.

(5) اشتهر ابن قرقول إلى جانب نهجه في التصوف بالتفسير والحديث عارضا برجالهم وتواريخهم . الحفناوي: تعريف الخلف، ج1، ص 261.

(6) ابن الزيات: التشوف، ص 280 وما بعدها ؛ الحفناوي: المصدر السابق، ج1، ص 445.

وعذوبة كلامه.(1)

لكن المثاقفة الصوفية التي اتخذت شكلا واسعا هي تلك التي تمت بواسطة الطريقة الصوفية فقد انتقلت طريقة أبي مدين شعيب تـ594هـ/1197م إلى المغرب الأقصى بواسطة صوفيين مغربيين أخذا عن أبي مدين غضون النصف الثاني من القرن السادس الهجري في بجاية وهما: أبو داود المزاحم تـ578هـ/1182م وأبو محمد صالح الماجري تـ631هـ/1234م، حيث استقر أبو داود المزاحم في بلده بني «ورترد» آخر ساحل تغلال، ببطويه في منطقة الريف وأسس رابطة على ساحل البحر(2)، كان يقيم فيها مع تلامذته ويحيون لياليهم قياما وذكرا على الطريقة المدينية(3)، ونظرا لتقليد أبي داود المزاحم لأبي مدين شعيب أوردت المصادر أخباره شبيهة بأخبار شيخه حتى أن عبد الحق الباديسي أورد كراماته مماثلة للكرامات التي حدثت لأبي مدين.(4)

أما أبو محمد صالح بن ينصارن الماجري تـ631هـ/1234م شيخ طائفة المجاريين(5)، فقد استقر لدى عودته من بجاية أواخر القرن السادس الهجري/12م في آسفي وأسس فيها رباطا على

(1) نال ابن الحجام إعجاب الخلفاء الموحدين، يعقوب المنصور 580-595هـ/1184-1199 م، وأبي عبد الله الناصر 594-609هـ/ 1198-1207م، والمستنصر بالله 610-620هـ/1208-1218م . يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 102.

(2) عبد الحق الباديسي: المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحقيق سعيد أحمد عراب، المطبعة الكاثوليكية، الرباط، 1402هـ/1982م، ص ص 50، 51، 56 ؛

Alfred Bel: La Relegion Musulmane en Bèrberie, T3, librairie orientale paul geuthner, Paris, 1938, P 352.

(3) من تلامذة أبي داود المزاحم بمنطقة الريف مركاب بن عيسى والحاج حسون وأبي زيد بن هبة . الباديسي: المصدر السابق، ص 55 وما بعدها.

(4) عن نماذج من هذه الكرامات . أنظر الباديسي: المصدر السابق، ص ص 36، 52.

(5) أحمد بن إبراهيم الماجري: المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح، القسم الثاني، تحقيق السعيدي عبد السلام، ديبلوم لنيل الدراسات العليا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس الرباط، 1992-1993، ص 165 ؛ تختلف الطائفة عن الطريقة كون الأولى: تنظيم مغلق لا يتم الإنضمام إليها بكيفية تلقائية لما تفرضه من إجبارية الخضوع للطقوس المتوارثة عن الشيخ المؤسس أولاً ثم الالتحاق بالطائفة . عبد اللطيف الشاذلي: المجتمع المغربي في القرنين 15 و16 من خلال الآداب الصوفية، أطروحة دكتوراه دولة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1407هـ/1987م، ص 173 وما بعدها ؛ حسب محمد مفتاح فإن المنظومة الفكرية للطائفة تنتهي بها إلى مجال محدود هو القبيلة . التيار الصوفي والمجتمع، القسم الأول، ص 164.

ساحل البحر حيث محط القوافل التجارية الآتية من مراكش(1)، وإعتكف فيه مربيا للمريدين وفقا لتعاليم أبي مدين وفكر أبي حامد الغزالي في التصوف وأضفى على كل ذلك طابعا تربويا خاصا اشترط فيه على كل من يريد الولوج في طائفته أن يعترف بعيوب نفسه ويلزمه الوحدة وبعد ذلك يخصص له أورادًا تجعله من أهل المجاهدات(2)، كما كتب لمريديه مجموعة من المؤلفات الصوفية هي بمثابة الأطروحة الفكرية والمنهج العملي لطائفته(3)، متمثلة في كتاب «بداية الهداية»(4)، و«تلقين المريد»(5)، وشرحين الأول لكتاب «المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسنى» لأبي حامد الغزالي والثاني «للرسالة القشيرية».(6)

وقد إتخذ رباط أبي محمد صالح بأسفي شكل خانقات الشرق لما يتوفر عليه من هياكل ووظائف متعددة(7)، ومما زاد في حيوية نشاطه الصوفي تنظمه لرحلة الحج «حتى حجه كل عاجز وقادر»(8)، فقد أقام أتباعه الذين صاروا يعرفون بالإخوان في رباطات يعبرها موكب الحج عبر طول الطريق من آسفي إلى مكة وقد عرف المقيمين فيها باسم الحجاج ومن أهم مراكزها بالمغرب الأوسط مديونية بتلمسان وقلعة بني حماد وقبيلة زواوة(9)، ووظيفتها استقبال الشيخ ومساعدة الحجاج وإعانتهم

---

(1) مفتاح: الخطاب الصوفي، ص 140.

(2) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 61.

(3) وصف جاك بارك Jaques Berque المنظومة الدينية والفكرية للطائفة المجارية بأنها ظاهرة دينية تعتمد على الباطن والتربية L'interieur du Magberb, XV XIV Siecles, ed gallimard, 1978, P 423.

؛ ويرى محمد مفتاح أن المنظومة الصوفية والتربوية التي كان يبثها مؤسس الطائفة في وسطه الأسري أو القبلي تخضع في بدايتها للاختبار فما كان يتلاءم مع الأسرة والقبيلة، يحي ويستمر ويلحقه المؤسس بما يوحي به إليه مجتمعه وما كان يخالف البيئة أو يتناقض معها يموت من تلقاء نفسه أو يتابع حتى يصير نسيا منسيا وبهذا الادماج والحذف لا تصبح الطرق الصوفية مغربية بل قبلية . التيار الصوفي والمجتمع أثناء القرن 8هـ/14م، أسس وكيان، القسم الأول، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1980-1981، ص 164.

(4) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 63.

(5) البادیسي: المصدر السابق، ص 102.

(6) ابن القنقد: أنس الفقير، ص 63.

(7) يحتوي رباط آسفي على الشيخ وخادم وصوفية راتبين ومطبخ وسقاية وبيت كبير يجلس فيه الصوفية، في وضع لا يغيب فيه واحد عن الآخر وتكون هيأتهم فيه خاضعة لنظام معين كالجلوس على السجادة ولباس الخرقة بالإضافة إلى أبوب تؤدي إلى زوايا ومداخل ومسجد للصلاة وبيوت لسكنى المريدين والقاصدين . مفتاح: الخطاب الصوفي، ص 140.

(8) الماجري: المنهاج، ج2، ص 336.

(9) نفسه، ج2، ص 336.

وقد استمر نشاط هذه الرُبُط في القرن السابع الهجري/13م، حيث كان الصوفي إبراهيم بن أحمد، كان حيا سنة 690هــ/1291م حفيد أبي محمد صالح «يرعى رباطات جده بطريقه إلى الحجاز».(1)

وبذلك أخذ التبادل الروحي والفكري بين بجاية وبلاد زواوة من جانب ورباط آسفي وشيخه أبي محمد صالح وأبنائه ثم حفدته من بعده في القرن السابع الهجري/13م من جانب آخر يشق طريقه لتوثيق صلات التواصل الصوفي، ومن مظاهره ما نقله لنا صاحب المنهاج الواضح وحفيد أبي محمد صالح، أحمد بن إبراهيم توفي في صدر المائة الثامنة للهجرة عن قيام البجائيين من صوفية وفقهاء ومن عامة الناس بزيارة الشيخ أبي محمد صالح في رباطه بآسفي للتمدرس وطلب الدعاء ونيل البركة ومن هذه الزيارات زيارة الفقيهين إسحاق بن حرير وأبي عبد الله محمد بن يخلف بن أبي الشيخ(2)، حيث أن هذا الأخير ومن شدة رجائه، لمَّا أخذ أبو محمد صالح في الدعاء بسط بين يده شملة ولما عاد إلى بجاية جعل يغرف من الشملة ويسكب على رأس أفراد عائلته ثم أخذ الشملة إلى مطمورة يخزن فيها قوت عائلته كي تحل فيها بركة الشيخ حتى لا تنفذ منها الأقوات، وقد استمرت هذه العائلة في تواصلها بالطائفة المجارية إلى القرن الثامن الهجري.(3)

كما كان لأولاد يحيى بنواحي بجاية ارتباط برباط آسفي يعكسه موقفهم من نبأ وفاة الشيخ أبي محمد صالح تــ631هــ/1234م على لسان الصوفي أبي يحيى الزواوي بقوله: «فبكينا طويلا وترحمنا عليه...فإن حقهم بعد موت الشيخ قد وجب علينا ولنا عنهم دهر طويل ومن لنا بالحياة حتى نعود إليهم»(4)، وأتبع هذا الموقف بزيارة الرباط بآسفي تأدية للواجب وعند وصوله تبين أن النبأ كان كاذبا وأن الشيخ لا يزال على قيد الحياة وكتعبير عن الانتماء كان أتباع الطائفة المجارية في مديونة وقلعة بني حماد وبلاد زواوة ومدينة بجاية كغيرهم من مجاري المغرب الإسلامي يؤدون الزكاة إلى رباط آسفي حيث كان أبو محمد صالح يقوم بتوزيعها على الفقراء.(5)

وهناك من طلبة المغرب الأوسط من مكث للدراسة برباط آسفي حيث تلقى التعاليم الصوفية عن الشيخ الماجري ثم عاد إلى بجاية واستقر بها ومن هؤلاء أبو الربيع سليمان بن عمارة المسيلي

---

(1) الماجري: المنهاج، ج2، ص ص 299، 309، 310، 315.

(2) نفسه، ج2، ص ص 310، 314، 315.

(3) حسب هذه الرواية الكرامية فان بركة أبي محمد صالح فاضت على هذه العائلة مما أدى إلى نمو أموالها واستقامت أحوالها فلم يبلغوا قعر المطمورة التي كانوا يأخذون منها ويتصدقون حتى يدركهم الجديد فيسكبونه على ما بقي في المطمورة . الماجري: المنهاج، ج2، ص 310.

(4) الماجري: المنهاج، ج2، ص315.

(5) الباديسي: المصدر السابق، ص 117.

وأبو عبد الله محمد الكلاوي(1)، وأبو الربيع سليمان بن حبوش الحسناوي مؤسس الزاوية الحسناوية ببجاية في النصف الأول من القرن السابع الهجري/13م.

والتي كانت منارة يتلقى فيها المريدون التصوف على طريقة أبي محمد صالح الماجري(2) وقد استمر التواصل بينها وبين رباط آسفي بعد وفاة الماجري سنة 631هـ/1234م وأضحت احد أهم المحطات المشرفة على موكب الحج الذي كان ينظمه رباط آسفي كل سنة، لذلك كان أبناء الماجري وأحفاده وصوفية الطائفة المجارية يعرجون في النصف الثاني من القرن السابع الهجري/13 م لزيادة الزاوية الحسناوية أو الإقامة فيها بل أن أحد أفراد البيت الماجري وهو عبد الرحمن بن احمد بن أبي محمد صالح فضل الإقامة الدائمة في هذه الزاوية.(3)

كما نزل ببجاية خلال النصف الثاني من القرن السابع الهجري/13م الصوفي أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم، وهو احد كبار تلامذة أبي محمد صالح الماجري لازم شيخه في رباط آسفي مدة أربعة سنوات فاخذ عنه طريقته في المجاهدات وإختص في علم التوحيد كطريق موصل إلى الحقائق الإلهية(4)، ومن بين الآخذين عنه ببجاية أبو العباس أحمد الغبريني تـ704هـ/1304م(5)، غير أن نشاطه كان كبيرا لما انتقل إلى قلعة بني حماد احد قواعد طائفة المجاريين(6)، لذلك حظي بالمكانة الرفيعة في المجتمع القلعي حتى أن قبره بعد وفاته صار محل زيارة القلعيين يتبركون به.(7)

ويبدو أن ذلك لم يكن مقتصرا في القرن 7هـ/13م على التواصل الصوفي بين رباط آسفي من بجاية وقلعة بني حماد فحسب، فقد دلنا العزفي تـ633هـ/1235م وفي إشارة مهمة إلى ارتباط رباط تازا كذلك بخط تجاري نحو بجاية وتلمسان(8)، مما أتاح للصوفية التنقل وفق مسار القوافل

(1) عباس بن إبراهيم المراكشي: الإعلام فيمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، ج1، المطبعة الجديدة، فاس، 1355هـ/1937م، ص 367.

(2) الماجري: المنهاج، ج2، ص 146.

(3) الباديسي: المصدر السابق، ص 117.

(4) الغبريني: المصدر السابق، ص 132.

(5) نفسه، ص 309.

(6) الماجري: المنهاج، ج2، ص 309.

(7) الغبريني: المصدر السابق، ص 133.

(8) دعامة اليقين، ص ص 58، 59.

التجارية في حركتها ذهابًا وإيابًا.(1)

وفيما يخص النوع الثالث المتمثل في ظاهرة الجماعات الصوفية التي كانت تخترق فضاء المغرب الأوسط وتعرج على بجاية منذ أوائل القرن السادس الهجري/12م(2)، فإن حركتها لم تخلف أي أثر يذكر على مدار القرنين السادس والسابع الهجريين/12و13 الميلاديين، نظرا لموقف الصوفية والفقهاء منها على حد سواء، فقد شجبوا سلوكات أفرادها لما فيها من انحراف عن الشريعة، ومن أشهر هذه الجماعات، جماعة أبي الحسن الفقير المعروف «بالطيار» الذين تم إخراجهم من بجاية ونفيهم إلى المغرب الأقصى في النصف الثاني من القرن السابع الهجري/13م بسبب استبدالهم التحية والركوع عند الدخول إلى المسجد بذكر «الله أكبر».

ويكشف تعليق أبي العباس الغبريني عن هذه الظاهرة والدوافع الكامنة خلف التشدد إزاءها بقوله: «والنفي في حق هؤلاء وأمثالهم قليل وإنما الواجب أن يعاملوا بأسوأ التمثيل، وهؤلاء جملة أغبياء لا علم ولا عمل ولا تصوف ولا فهم، وهم مع ذلك يُجَهِّلون الناس ويعتقدون أن مبناهم على أساس».(3)

---

(1) يدل على ذلك تلك الجماعة التي وردت على الصوفي أبي العباس أحمد الخراز تـ606هـ/1309م في صدر المئة السادسة للهجرة/12م بالفندق الذي كان يقيم فيه ببجاية . ابن الزيات: التشوف، ص 378 ؛ حسب محمد بن صعد التلمساني فان أبا العباس الخراز كان إذا خرج من مراكش للسياحة تخرج معه مشيخة الصوفية . النجم الثاقب فيها لأولياء الله من مفاخر المناقب، ج1، مخطوط الخزانة العامة للمخطوطات والوثائق، رقم 1910/ د، ورقة 103.

(2) دعامة اليقين، ص ص 58، 59.

(3) المصدر السابق، ص 121.

4- المدارس الصوفيـــة بالمغـــرب الأوسط قبـــل القرن 8 هـ/14م

لعل من نافلة القول التنبيه إلى أن التصوف بالمغرب الأوسط قد ظهر مواكب لحركة التصوف الأولى التي ظهرت بالقيروان منذ القرن 3هـ/9م، وإن ظهر بأفكار وسلوكات شتى بعضها غير واضح، فإنه أخذ في القرن 5هـ/11م ينتظم في تيارات صوفية اتخذت شكلها النهائي في القرنين 6 و7 الهجريين/13و14 الميلاديين، ممثلة في أربعة مظاهر صوفية كبرى، يمكن نعتها بالمدارس الصوفية، نظرا للمرجعية الفكرية والسلوكية التي تنسب إليها وكذا أعداد صوفيتها وحجم انتشارها وتأثيرها الواسع في أنماط التصوف بعد ذلك في القرنين 8 و9 الهجريين، وهي ممثلة في مدرسة التصوف العملي ومدرسة أبي حامد الغزالي ومدرسة أبي مدين شعيب التي حملت في ضمن أفكارها ملامح الطريقة الصوفية ومدرسة التصوف الفلسفي الأندلسي، ونشير بالذكر إلى أن كل مدرسة تنقسم إلى عدد من الاتجاهات تشترك في البنية الفكرية والسلوك الصوفي وتختلف عن بعضها في أشكال الطقوس المتنوعة، نعرضها كالتالي:

أ- مدرســـة المجاهـــدات العمليـــة

انبثقت هذه المدرسة من حصيلة العمل التعبدي والزهدي، الذي كان يمارسه الزهاد والعباد في الربط والمساجد وأماكن الخلاء والكهوف والمغارات ويتميز صوفيتها بالالتزام بالقرآن والسنة وأخلاق السلف الصالح، والجنوح إلى أسلوب القيام والصيام والتهجد في العبادات، بالمساجد والرابطات والزوايا والمقابر والجبال، والتقشف في المأكل والملبس بغية تجريد النفس وتطهيرها من حب الدنيا وملذاتها، وهم متباينون في تكوينهم الفقهي والفكري، فمنهم الأميّون(1)، ومنهم الفقهاء والمحدثون والعلماء في فن القراءات واللغة والآداب، الذين كانوا مطلعين على النظريات الصوفية ومستنكفين في آن واحد عن الخوض في القضايا الصوفية الفلسفية(2)، وعلى المستوى الاجتماعي كان فيهم النشطاء في الحقل الاجتماعي ومنهم أيضًا المنقطعون الذين آثروا الخمول على العمل والكد والإنطواء والإنقباض عن التواصل مع المجتمع.(3)

---

(1) من هؤلاء: أبو زكريا يحيى بن بوغان الصنهاجي تـ573هـ/1142م، وأبو عبد الله العربي تـ أواخر القرن 6هـ/12م ويخلق بن عبد يمشون والد ابن إسحاق التنسي من القرن 6هـ/12م، وأبو البيان واضح الشلفي في القرن 7هـ/131م . ابن الزيات: التشوف، ص 90 ؛ ابن مرزوق: المجموع، ورقة 37 ؛ المازوني: صلحاء وادي شلف، ورقة 50.

(2) الغبريني: المصدر السابق، ص 73 و ما بعدها.

(3) عن هؤلاء النشطاء أنظر. ابن الزيات: التشوف، ص ص 428 ؛ وفيما يخص المنقطعين . انظر الغبريني: المصدر السابق، ص ص 121، 134، 245.

ومن أعمدة هذه المدرسة الواسعة الانتشار في القرن 6هـ/12م، أبو محمد عبد الحق الاشبيلي تـ581هـ/1185م، ببجاية(1)، وعبد السلام التونسي تـ512هـ/1117م(2)، وقرينه أبو عمرو عثمان بن علي التلمساني تـ542هـ/1144م، بتلمسان.(3)

وفي القرن 7هـ/13م شهدت تطورا كبيرا من حيث أعداد صوفيتها الذين نزعوا إلى الكشف رغبة في إكتساب العلوم اللدنية ومن روادها في هذه المرحلة أبي زكريا يحيى الزواوي تـ611هـ/1215م وتلاميذته(4)، وطائفة أخري مثل أبي محمد عبد الكريم الأزدي المعروف بن يبكي –توفي النصف الأول من القرن 7هـ/13م– وأبي الحسن علي بن أبي نصر فتح الله البجائي تـ652هـ/1254 في بجاية(5)، وأبي عبد الله بن الحجام تـ614هـ/1218م، وأبي يعقوب التفريسي بتلمسان(6)، وأبي البيان واضح الشلفي برهيو(7)، وغيرهم نُثبتُ أنواع مجاهداتهم وصفتهم العلمية ونشاطهم السياسي والفكري وموطن نشاطهم وأدوارهم الاجتماعية المختلفة ضمن الجدولين التاليين:

---

(1) من الذين أخذوا عن عبد الحق الاشبيلي وتأثروا بآرائه مروان بن عمار يحيى البجائي تـ610هـ/ 1213م وأبو يوسف بن محمد العلوي المالقي تـ أواخر القرن 6هـ/ 12م وأبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن التبجيبي تـ610هـ/1214م الذي ألف بتلمسان كتاب المواعظ والرقائق . ابن الزبير: صلة الصلة، ص ص 7، 217 ؛ ابن الآبار: التكملة، ج2، ص 579.

(2) عن تلامذة عبد السلام التونسي في رابطته بتلمسان . أنظر ابن الزيات: التشوف، ص 110.

(3) نفسه، ص 140.

(4) من كبار تلامذة أبي زكريا يحيى الزراوي، أبو النجم هلال بن يونس وأبو العباس أحمد المعافري وأبو محمد عبد الكريم بن عبد الواحد الحسني . الغبريني: المصدر السابق، ص ص 169، 217، 265.

(5) نفسه، ص 142، 189.

(6) يحيى بن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص ص 102، 107.

(7) المازوني: صلحاء وادي الشلف، ورقة 50.

جدول توضيحي يخص مدرسة المجاهدات العملية في القرن 6هـ/12م.

صوفية المجاهدات العملية	نوع المجاهدات	الصفة العلمية	النشاط الثقافي والفكري	النشاط الاجتماعي	منطقة التمركز	المصدر
أبو محمد عبد الحق الاشبيلي ت 581هـ/1158م.	التقشف، ثلث الليل للقراءة وثلث للعبادة وثلث للنوم	خطيب، إمام، محدث، فقيه	مصنفاته في الوعظ والتذكير: «العاقبة في ذكر الموت»، «والصلاة والتهجد» «الزهد»	محاربة أهل البدع والخرافات.	بجاية	الغبريني: المصدر السابق، ص 73 ؛ ابن الآبار: التكملة، ج2، ص ص 579، 699، ؛ ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 156.
أبو عبد الله بن عبد الرحمن التجيبي ت 540هـ/610هـ 1145-1214م	/	خطيب	كتاب «المواعظ والرقائق»	الموعظة	تلمسان	المقري: المصدر السابق، ج1، ص 161؛ ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 173.
أبو عمر عثمان بن علي التلمساني ت 542هـ/1144م.	القيام بختم القرآن كل ليلة.	/	/	/	تلمسان	ابن الزيات، المصدر السابق، ص 140.
عبد السلام التونسي ت 512هـ/1117م	القيام، الصيام، التقشف في الماكل (يقتات من الشعير واللحم السلاحف البرية، يرتدي كساء .....)	صوفي فقيه	تأسيس الرابطة بمنطقة الراهبان أواخر القرن 5هـ/11م. التدريس	/	تلمسان	ابن الزيات: المصدر السابق، ص 110؛ يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 125، ابن مريم: المصدر السابق، ص 122.
أبو زكريا محي بن يوغان الصنهاجي ت 573هـ/1142م	الصيام القيام، يقتات من لبن ناقيته.	أمي	/	/	تلمسان	ابن الزيات: المصدر السابق، 123.
آمنة بنت يغروسن توفت في النصف الأول من القرن 6هـ/12م	القيام والصيام، تلبس الخمار وجبة الصوف	/	الإقامة بجامع تلمسان الأعظم طول النهار	/	تلمسان	ابن الزيات: المصدر السابق، ص 90.
يعقوب بن أبي عبد الله محمد بن محيو الهواري	زاهد متقشف	فقيه صوفي	/	تبرع الميراثية الفقراء والأيتام والأرامل	الشلف	المازوني: صلحاء وادي الشلف، ورقة 117.
أبو الربيع سليمان الصنهاجي ت 579هـ/1183م.	الزاهد في الدنيا مع الأخلاق الفاضلة	صوفي فقيه كاتب للوثائق.	تأسيس زاوية	/	تلمسان	ابن الزيات: المصدر السابق، ص 280، يحيى ابن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 108.
أبو حجلة عبد الواحد التلمساني ت في القرت 6هـ/13م.	زاهد على أخلاق فاضلة	صوفي فقيه	/	/	تلمسان	الحنبلي: شذرات الذهب، ج6، ص 240؛ أبو المحاسن يوسف بن ثغري: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج11، المؤسسة المصرية العامة، للتاليف، مصر، بدون تاريخ، ص 131.
أبو إسحاق إبراهيم بن يسول الإشبيلي ت النصف الأول من القرن 6هـ/12م.	الصيام والقيام يقتات الشعير	/	صاحب كرامات	/	/	يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 119.
أبو عبد الله محمد بن علي العمراني ق 6هـ/12م.	له قدم راسخة في العبادات.	صوفي فقيه	صاحب كرامات	/	تلمسان	ابن الزيات: المصدر السابق، ص 446.

أبو عبد الله العربي تـ أواخر القرن 6هـ/12م.	الصيام والقيام العبادة.	أمي	من الصوفية السواح	يوزع على الفقراء ما يجود به أهل الدنيا عليه	بجاية	الغبريني: المصدر السابق، ص 80.
أبو العباس أحمد الخراز. تـ 606هـ/1206م.	التقشف ، لباسه المرقعة	أمي.	/	/	يتجنب الإقامة في العمران أو المرور بالمدن	ابن صعد: النجم الثاقب، ورقة 103؛ المازوني: صلحاء وادي الشلف، ورقة 283 وما بعدها.
يخلف بن عبد يمشون والد أبي إسحاق التنسي	منقطع	أمي				ابن مرزوق: المجموع، ورقة 37.
أبو عبد الله محمد بن علي السوفي 550هـ/ 600هـ. النصف الثاني من القرن 6هـ/12م.	الزهد القيام، الصيام	فقيه صوفي	/	مصلح، أصولي، أديب، إمام	ورجلان	الدرجيني: طبقات المشائخ، بالمغرب، ج2، ص 499.
أبو يحيى اليراسني تـ في النصف الثاني من القرن 6هـ.	الزاهد في الدنيا.	فقيه صوفي	/	/	ورجلان	نفسه، ج2، ص 502.

جدول يعكس تطور مدرسة المجاهدات العملية في القرن 7هـ/13م.

صوفية المجاهدات العملية	نوع المجاهدات	الصفة العلمية	النشاط الثقافي والفكري	النشاط الاجتماعي	منطقة التمركز	المصدر
أبو عبد الله محمد الحسين القلعي تـ 673هـ/1275م	زهد في الدنيا سخي الدمع.	شاعر اديب	تكوين المردين، قصائد زهدية	/	بجاية	الغبريني: المصدر السابق، ص 94، 98.
أبو زيد عبد الرحمن الفازازي تـ 627هـ/1211م.	الزهد في الدنيا	شاعر	قصائد زهدية نقد أهل البدع تكوين المريدين	/	تلمسان	أحمد بابا التنبكتي: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ج1، تحقيق علي عمر، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2004، ص 260.
أبو طاهر اسماعيل التونسي تـ 608هـ/1211.	الزهد في الدنيا.	/	التدريس	/	تلمسان	ابن الزيات: المصدر السابق، ص 406.
أبو الحسن بن النجارية، تـ بعد 681هـ/1283م.	الزهد في الدنيا	/	/	/	تلمسان	يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 118.
أبو زكريا يحيى الزواوي ، تـ 611هـ/1215م.	الصيام والقيام الزهد والانقطاع بحبل رجراية وجيل امسيون خارج بجاية للتعبد يقتات من البقول المباحة وسمك البحر	صوفي فقيه، أصولي محدث	إنشاؤه أول زاوية بالمغرب الأوسط، خارج باب المرسى في بجاية. -تدريس الفقه والأصول والحديث وبالجامع الأعظم - تأليف المصنفات في هذه العلوم. -التركيز في دروسه. على الترهيب والتخويف.بجاية	-التكفل بالمعوزين والمشردين ورعايتهم في ظروف الأزمات. (الجفاف)	بجاية	ابن الزيات: المصدر السابق ، ص 428، وما بعدها. الغبريني: المصدر السابق، ص 135، وما بعدها؛ ابن الطواح: المصدر السابق، ص 89 ؛ مؤلف مجهول: مفاخر البربر، ص 167.
أبو النجم هلال بن يونس تـ في النصف الثاني من القرن 7هـ/13م.	- الاعتكاف بالمسجد الأعظم في بجاية القيام التعفف في المأكل	صوفي فقيه	القراءة والتدريس بالجامع الأعظم	/	بجاية	نفسه، ص ص 169، 170.
أبو عبد الله أحمد المعافري تـ في النصف الثاني من القرن 7هـ/13م	/	صوفي فقيه	التدريس	/	بجاية	نفسه، ص 265.
أبو محمد عبد الكريم عبد الواحد الحسني، توفي في النصف الاول من القرن 7هـ/13م.	الزهد، القيام والصيام	صوفي فقيه ومحدث	تدريس مؤلفات شيخه أبي زكريا يحيى الزواوي.	/	بجاية	الغبريني: المصدر السابق، ص 217 ؛ بدر الدين القرافي: توشيح الديباج وحلية الابتهاج تحقيق: أحمد الشتيوي، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1983، ص 156.
أبو تميم الواعظ الوهراني، كان حيا سنة 704هـ/1307.	الزهد الصيام والقيام.	صوفي فقيه.	-التدريس بالجامع الأعظم -الوعظ والتذكير. -التركيز على أسلوب - الترهيب والتخويف.	/	بجاية	الغبريني: المصدر السابق، ص 179، 180؛ محمد عبد الله بن زرقة: الرحلة القمرية في السيرة المحمدية، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 2597، ورقة 48.

أبو عبد الله محمد اللخمي، بـن الحجام، تـ 614هـ/1217م.	الصيام والقيام والتهجد.	صوفي فقيه النزوع الى الكشف.	الوعظ والتذكير بجامع تلمسان الأعظم. التخويف والتحذير. له كتاب حجة الحافظين ومحجة الواعظين.	/	تلمسان	يحيى بن خلدون: المصدر السابق ، ج1، ص 102.
أبو البيان واضح الشلفي كان حيا في العقد الثالث من القرن 7هـ/13م.	الصيام والقيام يقتات من بقول الفحوص ومباحث الأرض قاهرا لحاله لا يفطر إلا على رأس أربعين يوما	أمي	أسس زاوية برهيو، لها خدمها.	-يكاشف الناس -ويبري ذوي العاهات. -الإيثار	رهيو بالشلف	المازوني: صلحاء وادي الشلف، ورقة، 50، 51، 55، 76، 77؛ ابن صعد: النجم الثاقب، ورقة 337.
أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الكبير (ق 7هـ/13م)	الزهد والعبادة	/	صاحب رباط متيجة (كان مركزا للنشط الصوفي في القرن 7هـ/13م)	/	متيجة	الماجري: المصدر السابق، ج2، ص 315.
أبو عبد الله محمد بن عمر بن عبادة القلعي تـ 669هـ/1270م.	/	فقيه مؤرخ ومحدث.	تدريس الرقائق والفقه والحديث بالجامع الأعظم.	كان لسان حال المجتمع عند السلطة.	بجاية	الغبريني: المصدر السابق، ص 93.
أبو عبد الله محمد بن الحسين التميمي القلعي تـ 673هـ/1275م.	زاهد في الدنيا	فقيه ونحوي ولغوي.	شعر الزهد	/	بجاية	نفسه، ص 94 وما بعدها.
أبو القاسم أحمد بن عجلان القيسي تـ 675هـ/1277م.	العبادة التقوى، والورع والإنزواء والخمول.	فقيه ومحدث وعالم في القراءات والعربية.	التدريس.	الإنقباض عن الناس	بجاية	نفسه، ص 116 وما بعدها.
أبو علي بن عبد المحسن الوجهاني الصواف تـ 690هـ/1291م.	الزهد في الدنيا والاقطاع للعبادة.	فقيه صوفي عالم.	الفتيا.	/	بجاية	نفسه، ص 180.
أبو عبد الله محمد بن صالح الكناني الشاطبي تـ 699هـ/ 1301م.	صالح مكاشف	فقيه وخطيب نحوي	الشعر الصوفي	/	بجاية	نفسه، ص 104.
أبو سليمان داود بن مظهر الوجهاني البجائي.	زاهد في الدنيا مقاصدًا في لباسه ومشيه	فقيه أصولي مشارك في العربية	الفتيا	/	بجاية	نفسه، ص 225.
أبو الحسن الشهير بابن الزيات.	صالح متعبد	فقيه	مختص في تدريس كتب المذاهب التهذيب والتلقين الجلاب والرسالة	/	بجاية	نفسه، ص 178.
أبو اسحاق الطيار تـ في ق 7هـ/ 13مم.	الصيام بالنهار والقيام بالليل	/	/	/	تلمسان	المقري: المصدر السابق، ج5، ص 210؛ ابن مريم: المصدر السابق، ص 57.
أو ناس بن عبد الصمد بن أورجيع توفي في النصف الأول من القرن 7هـ/13م.	/	/	/	/	تلمسان	ابن خلدون: العبر، ج6، ص 132.
أبو يعقوب العشاش توفي في القرن الثاني من القرن 7هـ/13م.	/	/	/	/	/	محمد بن يوسف الزياني: دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران، تقديم وتعليق المهدي البوعبدلي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1978، ص 60.

أبو الحسن حبيب الله بن فتوح النفزي تـ 642هـ/1244م.	الزهد والإنقطاع	فقيه	متنزه عن مقالة المتلبسين وشعوذة المشعوذين.	منقطع عن الناس يقصده الناس طلبا للدعاء	بجاية	الغبريني: المصدر السابق، ص 121.
أبو محمد عبد الكريم بن يبكي توفي في النصف الأول من القرن 7هـ، 13م.	الانقباض و الانزواء	فقيه على المذهب الظاهري	صاحب رابطة داخل باب أميسون في بجاية – مرجع في الفتيا	/	بجاية	الغبريني: المصدر السابق، ص 189.
أبو العباس أحمد بن عثمان بن عبد الجبار الملياني تـ 644هـ/1246م.	العبادة	فقيه مجتهد عالم بالعربية والأصول	/	/	بجاية	نفسه، ص 171.
أبو الحسن علي بن أبي نصر فتح الله البجائي تـ 652هـ/1254م	العبادة والنسك والصلاح	فقيه ومحدث	تأسيس رابطة خارج باب أميسون	/	بجاية	نفسه، ص 142.
أبو عثمان سعيد علي الأنصاري 654هـ/1256م.	زاهد متعفف	فقيه صوفي	علم بالقراءات والعربية	الانزواء وعدم مخالطة الناس	بجاية	نفسه، ص 245.
أبو عبد الله محمد التاونتي المعروف بابن الميلي تـ 590هـ/1193م.	الزهد في الدنيا	كاتب	/	/	تلمسان	ابن الزيات: المصدر السابق، ص ص 368، 369.
أبو علي عمر بن اللباس المعروف بالحباك تـ613هـ/1216م.	التقشف (لباس المرقعة)		-تشكيل مجلس الحضرة -أتباعه من المريدين	/	تلمسان	ابن الزيات: المصدر السابق، ص 436، 437 ؛ يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 108؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 104.
أبو يوسف يعقوب الزواوي تـ 690هـ/1291م	الانقطاع للعبادة والانزواء عن الناس.	فقيه صوفي	الفقه والأصول والعقائد، له مجلس درس بمدينة بجاية	الإنزواء عن الناس	تكلات نواحي بجاية	الغبريني: المصدر السابق، ص 226.
أبو الحسن عبيد الله الأزدي تـ 691هـ/1292م.	زاهد منقطع	فقيه صوفي	الفقه	ثائر على الشعوذة والمشعوذين قبرة يزار للتبرك.	بجاية	نفسه، ص ص 121، 122.
أبو الحسن علي بن محمد الزواوي اليتورغي.	زاهد على أخلاق السلف الصالح منقطع.	فقيه	التدريس	كان الناس يعتقدون في كراماته.	بني يتورغ نواحي بجاية	نفسه، ص ص 133، 134.
أبو زكريا صقيل.	الزهد والانقطاع.	/	/	الإنقباض والفرار من العامة	الانقطاع في مساجد وقبور تلمسان	يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص ص 115، 116.
أبو زكريا يحيى بن ادغيوس	منقطع	فقيه صوفي	/	الخلوة في بيته	تلمسان	نفسه، ج1، ص 122.
عبد الكافي ابن ونمو الريغي	زاهد	فقيه صوفي	فقيه مجتهد	/	ريغ	الدرجيني: المصدر السابق، ج1، ص 11.
ابراهيم بن عيسى المديوني	زاهد	فقيه مجتهد	/	/	مديونة	نفسه، ج1، ص 11.

ب- المدرســـــة الغزاليـــــــة

ويمثلها في المغرب الأوسط الصوفية الذين تبنوا أطروحة الغزالـــي الجامعــة بــين الحقيقــة والشريعة وهي تأتي في المرتبة الثانية، بعد مدرسة المجاهدات العملية من حيث أعداد صوفيتها، الذين وجدوا في الالتزام بالشريعة أكبر عامل ساعدهم علـــى النــشاط دون الخــوف مــن وازع الفقهــاء ويعود الفضل في ظهور أفكار هذه المدرسة إلى حضور كتاب أحياء علــوم الــدين فــي كــل مــن قلعة بني حماد(1)، وتلمسان أوائل القرن السادس الهجري/12م وفي بجاية خلال النصف الثاني منه.

وقد تزامن ذلك مع اشتطاط سلطة المرابطين في المغرب الأقــصى والأنــدلس وراء متابعــة الإحيائيين وتتبع الإحياء بالحرق، مما جعل البعض منهم يختار مدن المغرب الأوسط التابعــة لحكــم الحماديين مستقرًا آمنًا لهم.

ومن هؤلاء أبو الفضل بن النحوي 433-513هـ/1041-1119م، الذي نزل من فاس واستقر بقلعة بني حماد(2)، وأخذ يبث فيها تعاليم الغزالي الصوفية، فقد استنتخ الإحياء في ثلاثين جــزءا(3)، وكلما حل شهر رمضان قرأ كل يوم جزءا، بل إنه أخذ في تطبيق ذلك على نفسه متبعًا الخطوات التي طرحها الغزالي للوصول إلى الكشف، فكان يواضب على القيام والصيام حتى كــان لا يــشعر بمــن حوله، نظرا لحضوره مع الحق وغيابه عن الخلق، فأصاب الكشف وظهرت كرامته وصــار مجــاب الدعوة(4)، ومن بين الــذين أخــذوا عنــه تلميــذه محمــد بــن علــي بــن جعفــر بــن الرمامــة

---

(1) دخلت المصنفات الصوفية إلى قلعة بني حماد منذ أواخر القرن الخامس الهجري/11م، فقد حمل إليها أبو عبد الله بن محمد بن يحيى بن فرج الزهيري العبدري الأندلسي أحد تلامذة أبي علي الصوفي كتاب ريــاض المعلمــين لأبــي النعيم سنة 495هـ/1101م واستقر بها مدة عشرين سنة ثم انتقل إلى بجاية وتوفي بها سنة 540هـ/1154 ودفــن بغار العابد . ابن الآبار: التكملة لكتاب الصلة، ج2، تحقيق عبد السلام الهراس، دار الفكر للطباعة والنشر بيروت، 1995، ص 258.

(2) يذهب ابن عذاري المراكشي إلى القول بأن شروع المرابطين في حرق الإحياء كــان ســنة 507هـــ/1114م . البيان المغرب، ج4، ص 59 ؛ بينما ركز ابن صعد على دور الفقهاء في دفع علي بن يوسف بــن تاشــفين 500-537هـ/1105-1142م، إلى حرق الإحياء بالأندلس ثم بمراكش وسائر بلاد المغرب منــذ ســنة 503هـــ/1109م النجم الثاقب، ج1، ورقة 201، 202.

(3) ابن الزيات: التشوف، ص 96 ؛ حول وصف التميمي تــ603هـ/1206م لمكتبة أبي الفضل بن النحــوي التــي كان كتاب الأحياء من مصنفاتها الهامة . انظر المستفاد، القسم الثاني، ص 172.

(4) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 97.

تـ567هـ/1171م(1)، الذي قام باختصار الإحياء وأبدى اهتماما بمؤلفات الغزالي الأخرى(2)، وكلما قرأ على الطلبة الإحياء تنتابه حالة من الخشوع والبكاء.(3)

ولما كانت رقابة السلطة المرابطية بتلمسان خفيفة على الفقهاء والصوفية قياسا بشدتها في قرطبة ومراكش، سمح ذلك لإحياء علوم الدين أن يباع في سوق الكتب بتلمسان كغيره من المصنفات العلمية الأخرى(4)، مما أدى إلى انتشار أفكاره ومن الصوفية الذين بذلوا جهدا في التعريف بالأحياء وتحسيس الوسط التلمساني بأهمية أفكاره الصوفية عبد السلام التونسي تـ512هـ/1114م، الذي أرشد أبو عبد الله محمد محيو بن محيو الهواري إلى أفكار الغزالي فحفظ الإحياء واستنسخه.(5)

فضلا على دور أبي عبد الله محمد بن سعادة الاشبيلي تـ565هـ/1198م(6)، الذي مكث بتلمسان بين 521هـ و 526هـ/1127م-1131م(7)، ناشرا لمصنفات الغزالي التي كان تلقاها بمكة عن أبي الحسن بن عياش الغساني تلميذ أبي حامد الغزالي(8)، ومن بين الذين اخذوا عنه مؤلفات الغزالي، أبو إسحاق إبراهيم الهواري وأبو زكريا يحيى بن عصفور وأبو العباس بن المري وأبو العيش عبد الرحيم الخزرجي.(9)

---

(1) يذكر أبو عبد الله التميمي تـ603هـ/1206م أن ابن الرمامة كان من الفقهاء البارعين ومن كبار الشيوخ نزيه النفس منقبضا عن أبناء الدنيا لا يرى إلا في مسجده عند داره يقرا الحديث ومنقطعا في منزله. المستفاد، القسم الثاني، ص ص 171، 172.

(2) ابن الآبار: التكملة لكتاب الصلة، ج2، تحقيق الهراس، ص ص 676، 677.

(3) التميمي: المستفاد، القسم الثاني، ص 172.

(4) يذكر ابن الزيات أن أبا عبد الله محمد بن محيو الهواري وجد في سوق الكتب بتلمسان دلالاً يبيع في كتاب الأحياء فاشتراه منه بأربعة دراهم . المصدر السابق، ص 179.

(5) نفسه، ص 179.

(6) نهل أبو عبد الله محمد بن سعادة الاشبيلي 595هـ/1196م، التصوف بمرسية عن أبي علي الصوفي وفي اشبيلية عن أبي بكر بن العربي تلميذ أبي حامد الغزالي، ولما دخل المشرق سنة 520هـ/1131م وزار مكة احتك فيها بالصوفية من أصحاب كريمة المروزية، ولما عاد إلى مرسية سنة 526هـ/1131م، مال إلى التصوف السني الفلسفي . المقري: المصدر السابق، ج2، ص ص 158، 159.

(7) نفسه، ج2، 159 ؛ حسب يحيى بن خلدون فإن أبا عبد الله محمدًا بن سعادة، بقي في تلمسان حتى سنة 600هـ/1203م . المصدر السابق، ج1، ص 129.

(8) المقري: المصدر السابق، ج2، ص 158.

(9) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص ص 103، 129.

وقد ظل هؤلاء الصوفية طيلة النصف الأول من القرن 6هـ/12م، يطبقـون فـي صـرامة أطروحة الغزالي وفق الخطوات التدريجية المعروضة في الأحياء، وهي المرحلة التي يمكـن نعتهـا بمرحلة تقليد الإحياء، والتي تنتهي مع ظهور الجيل الثاني من الغزاليين الذين تحكمـوا فـي محتـوى الإحياء واستوعبوا نظرية الغزالي وكيفوها وفق طبيعة الحياة الدينية والثقافية والفكرية السائدة.

فقد أخذ أبو الحسن المسيلي تـ أواخر القرن 6هـ/12م، فـي بجايـة نفـسه، بالمجاهـدات فكان يقضي ليلة بالجامع الأعظم متعبدا، يخصص ثلثه الأخير للتهجد(1)، غير أن أكبر خدمة قـدمها للمدرسة الغزالية كونه قام بتـأليف كتـاب «التفكـر فيمـا تـشتمل عليـه الـسور والآيـات مـن المبادئ والغايات».(2)

أحاط فيه بالفقه والتصوف. واقتفى فيه أثر الغزالي، حتى أنه لقب بابي حامـد الـصغير(3)، ويبدو أن فقهاء وصوفية بجاية استحسنوا أفكاره، لذلك أقبلوا على كتاب التفكر ينهلون منه ويتبادلونـه بينهم غضون النصف الثاني من القرن السادس الهجري/12م، ورغم أننا لا نملك نـسخة عـن هـذا المصنف المفقود لمعرفة محتواه مقارنة بالإحياء، إلا أن تراجع مكانة الإحياء أمام كتاب التفكـر فـي بجاية حسب شهادة الغبريني تـ 704هـ/1304م توحي بأهميته ومستواه الرفيع.

أما معاصره أبو مدين شعيب تـ594هـ/1198م، فرغم إعجابه الشديد بالإحياء، الذي كان قد تلقاه بفاس عن الصوفي أبي الحسن علي بن إسماعيل بن حزرهم.(4)

وكان يدرسه برابطة ابن الزيات ببجاية على الطلبة والمريدين، إلا أنه لم يكن غزاليًا صـرفًا لكونه أخذ من الإحياء ما يتلاءم وطريقته الصوفية التي نستعرضها فيما يلي:

---

(1) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 67، 131.

(2) نفسه، ص 67.

(3) نفسه، ص 67.

(4) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 214 ؛ الغبريني: المصدر السابق، ص 56.

ج- المدرســـة المدينيـــــة

هي المدرسة التي أخذ أبو مدين شعيب تــ594هـ/1198م(1)، جانبها العملي مـــن مدرســـة المجاهدات العملية المغربية(2)، واستوحى أفكارها الصوفية السنية من المدرسة المحاسبية(3)، وانتزع من المدرسة الغزالية(4)، فكرة النزوع إلي الكشف واكتساب العلوم اللدنية واستفاد من الأفكار الصوفية التجريدية الأندلسية، في اتجاهيها الباطني(5)، ووحدة الوجود(6)، واستلهم فكرة تنظيم الطريقة وطقوســـها عن أبي صالح عبد القادر الجيلاني تــ560هـ/1165م.(7)

---

(1) أصلهُ من قطانية من أحواز اشبيلية خرج من الأندلس إلى المغرب هربا من رعي أغنام إخوته، طالبـــا للعلـــم ؛ ابن الزيات: التشوف، ص 319.

(2) تلقي أبو مدين شعيب تجربة تطهير النفس بواسطة المجاهدات عن كبار مدرســـة التـــصوف العملـــي بـــالمغرب الأقصى وهم: أبو عبد الله الدقاق وأبو الحسن السلاوى بفاس؛ وعن أبي يعزي يلنور بـــن عبـــد الـــرحمن الأيلانـــي تـــ572هـ/1176م بجبال أيروجان بجنوب مكناسة ولبس خرقة التصوف على يده . ابن الزيات: المصدر السابق، ص 323 ؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 27 ؛ يصف عبد السلام الغرميني تصوف أبي يعـــزئ بأنـــه طريقـــة التصوف المبنى على الكرامة وخرق العادة والمجاهدة وتصوف كل من أبي الحسن السلاوي والـــدقاق بأنـــه طريـــق التصوف المتضمن للبس الخرقة وربط السند بالرجال الأوائل . المدرسة الصوفية المغربية في القـــرن الـــسادس الهجري/12، ج2، أطروحة دكتوراه، جامعة سيدي محمد بـــن عبـــد الله كليـــة الآداب والعلـــوم الإنـــسانية، فـــاس، 1991-1992، ص 353.

(3) تلقي كتاب رعاية المحاسبي عن الصوفي أبي الحسن على بن إسماعيل بن حرزهم تـــ559هـ/1193م بفـــاس. ابن الزيات، المصدر السابق، ص 323 ؛ أبو علي حسن بن أبي القاسم بن باديس: اللمحات الأنـــسية، مخطـــوط الخزانة العامة للمخطوطات والوثائق ، الرباط، رقم 1641/د، ورقة 44، 49.

(4) نفسه، ورقة 49 ؛ تلقي أبو مدين إحياء الغزالي عن أبي الحسن على بن إسماعيل من حرزهم عن عمه صـــالح بن حرزهم عن أبي حامد الغزالي، المهدي الفاسي: تحفة أهل الصديق بأسانيد الطريقـــة الجزوليـــة والزروقيـــة، دار الكتب التونسية، رقم 18247، ورقة 153 ؛ وعن ملازمه أبي مدين لإحياء علوم الدين . أنظر محمد بن إدريس الراضي، المقالة المرومة، في الرحلة إلى تلمسان، وندرومة، الخزانة الحسنية، رقم 12236، ورقة 29.

(5) استفاد أبو مدين شعيب من الاتجاه الباطني في قضية الزهد في المواهب والعطايا الإلهية التي جـــاء بهـــا ابـــن العريف في كتابه «محاسن المجالس» ولخصها في قوله:«الملتفت إلى الكرامة كعابد الأوثان، فإنـــه يـــصلى ليـــرى» عيسى بن سلامة البسكرى، لوامع الأسرار في منافع القرآن والأخبار، مخطوط دار الكتـــب التونـــسية، رقـــم 3888، ورقة 203.

(6) ويقول أبو مدين في هذا المضمار: «بي قل وعلى دُل، فأنا الكل، إذا نظرت إلى نفسي لـــم أر إلا الله وإن نظـــرت إلى الله لم أر إلا نفسي» . ابن الطواح: المصدر السابق، ص 64.

(7) ابن باديس: اللمحات الأنسية، ورقة 49 ؛ محمد العربي أبو حامد: مرآة المحاسن، من أخبار الشيخ أبي=

ثم صهر أفكار هذه المدارس وطقوسها الصوفية في بوتقةٍ فكرية وسلوكية واحدة، ضمنها في مكاتباته السنية إلى أصحابه بإفريقية(1)، وفي كتابه «أنس الوحيد ونزهة المريد»(2)، وعمل على نشرها من خلال نشاطه الصوفي بمدينة بجاية التي دخل إليها في عهد الخليفة الموحدي يعقوب المنصور تـ580-595هـ/ 1184-1199م.

ومكث فيها مدرسا ومربيا وقطبا صوفيا مدة خمسة عشر سنة حتى رحيله منها سنة 594هـ/ 1198م إلى عباد تلمسان(3)، وخلالها قسم نشاطه إلى قسمين: نشاط نظري ويهدف إلى توسيع مدارك الطلبة والمريدين وإرشادهم إلى أصول طريقة الصوفية، ومنابع التصوف الأصيلة وغرس أطروحة الشريعة والحقيقة فيهم، وقسم تطبيقي، يشرف فيه على مجاهداتهم وقد تمثل الجانب النظري في جعله من مسجد أبي زكريا يحيى الزواوى الكائن بحومة اللؤلؤة وبيته موضعين لتدريس الطلبة، الوعظ، والحديث والفقه وتفسير القرآن والتصوف.

فكان يشرح للطلبة والمريدين محتوى «الرسالة القشيرية» وكتابي «إحياء علوم الدين» و«المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسنى للغزالي».(4)

=المحاسن، تحقيق محمد حمزة الكتاني، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003، ص 263 ؛ حسب عبد السلام الغرميني فإن الطريقة القادرية تمثل التصوف المشرقي الممزوج بتبجيل آل البيت وأبو مدين أخذ عن الجيلالى هذه الفكرة منذ لقائهما بجبل عرفات، المدرسة الصوفية المغربية، ج2، ص 253.

(1) حول جانب هذه المكاتبات السنية بين أبي مدين وصاحبه أبي علي بن عبد العزيز بن أبي بكر تـ612هـ/1225م ؛ ابن الطواح: المصدر السابق، ص 58، 61 ؛ ابن القنفذ: أنس الفير، ص 99.

(2) من القرائن الدالة على ذلك. تعبيرهُ عن أفكار المدرسة المحاسبية بقوله: «بالمحاسبة يصل العبد إلى درجة المراقبة» . أنس الوحيد ونزهة المريد: تحقيق خالد زهرى، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ/2004م، ص76، وعن اقتباسه من المدرسة الغزالية في مسائل عديدة مثل التوفيق بين الحقيقة والشريعة في قوله: «من اكتفى بالكلام في العلم دون الاتصاف بحقيقته تزندق وانقطع ومن اكتفى بالتعبد دون فقه خرج وابتعد ومن اكتفى بالفقه دون ورع افتقر وانخدع، ومن قام بما يجب عليه من الأحكام تخلص وارتفع ». المصدر السابق، ص 87 ؛ وفي مسألة فراغ القلب عما سوى الله يقول:«علامة الإخلاص أن يغيب عنك الخلق في مشاهدة الحق»، المصدر السابق، ص 87 ؛ وفي بلوغ درجة الكشف واكتساب العلوم اللدنية يقول: «مقامي العبودية وعلوم من الألوهية، وصفتي مستمدة من الصفات الربانية، ملأت علومه سري وجهري» . المصدر السابق ص 87.

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص 60.

(4) حسب الغبريني: فإن أبا مدين كان يلقي دروسه بمسجدين ببجاية . المصدر السابق، ص ص 56، 58، 192 ؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 92.

أما الجانب التطبيقي فيشرف من خلاله علـــى مجاهـــدات المريـــدين وأورادهـــم وأذكـــارهم وتسبيحاتهم برابطة ابن الزيات(1)، وكل ذلك مقيد بالشريعة(2)، فضلا على الشروط التي كان يفرضـــها على المنتمين من المريدين إلى طريقته، تمثلت في أربعة شروط وهي: الزهد والعلم والتوكل واليقين.(3)

وتظهر عناصر التجديد الصوفي في تجربة أبي مدين كونه لم يقلد المدارس الصوفية المغربية والأندلسية والمشرقية، تقليداً صرفاً، بل أخذ منها ما يلائم تجربته وأضاف إليها مراعيا الوسط الـــديني والاجتماعي والسياسي، لأن رجال التصوف لم يكونوا يشكلون جماعة مغلقة عن نفسها بعيدة عن كـــل ما يحيط بها على حد تعبير عبد العزيز لحمنات(4)، لذلك ثار على شكليات المظهر الصوفي فـــرفض أن يكون معه ركوة وعصا في سياحته الروحية على عادة الصوفية السياحيين، وقال لما سئل عن ذلك: «ركوتي الذكر وعصاي التوحيد».(5)، واستعاض عن أسلوب التقشف والزهد السطحي القـــائم علـــى التخلي من ملذات الدنيا وزينتها، بالملبس الفاخـــر والثيـــــاب الحسنة وتزين برائحة المسك والطيـــب حتى شبه حاله بحالة الملوك(6)، لأن الزهد في نظره «فضيلة وفريضة وقربى»(7)، كما وضع منهجا تربويا وصوفيا تناول فيه مميزات شيخ التربية، والطرق التي يتبعها في تربية مريديـــه، فـــي قولـــه: «الشيخُ من شهدت له ذاتك بالتقديم، وسرك بالاحترام والتعظيم والشيخ من جمعك بحضوره وحفظـــك في مغيبه ... وهذبك بأخلاقه، وأدبك بإطراقه، وأنار باطنك بإشراقه»(8). وجمع بين الفقه والتصوف حتى لا ينحرف إلى البدع. أما فيما يخص طرق التربية فعليه أن لا يكلف تلاميذه بالأوراد التـــــي لا يعلمهـــا وأن يتغاضى عن أخطائهم ويسامحهم في ذلك.(9)

---

(1) نفسه، ص 37.

(2) وضح أبو مدين مقاصد الاجتماع للذكر والتسبيح في قوله: (الكامل)

لا تحسبوا الزمر الحرام مرادنا — مزمارنا التسبيح والإذكـــــار

وشرابنا من لطفه وغناؤنـــــا — نعم الحبيب الواحد القهـــــار . المقري: المصدر السابق، ج7، ص 143.

(3) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 18.

(4) التصوف المغربي في القرن السادس الهجري، ص 223.

(5) التميمي: المصدر السابق، القسم الثاني، ص 42.

(6) ابن الطواح: المصدر السابق، ص ص 53 ؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 94.

(7) أبو مدين: أنس الوحيد، ص 81.

(8) نفسه، ص ص 87، 88.

(9) مؤلف مجهول: النتيجة في تلخيص الكرامات في مناقب الشيخ عبد القادر الجيلالي، مخطوط ضمن مجمـــوع دار الكتب التونسية، رقم 9264، ورقة 93 ؛

وزاد من ثقل طريقة أبي مدين في ساحة التصوف التزامها بالتصوف والسنة وتشبث أبي مدين بالمذهب المالكي وحرصه على الفرائض بقوله: «من ضيع الفرائض فقد ضيع نفسه»(1)، فضلا على منزلة كراماته عند المجتمع واعتقادهم فيه(2)، ورغم زهده في المواهب والكرامات إلا أنه كان يوظفها في حل المشاكل التي يتعرض لها الناس، وكل ذلك شكل الإطار الفكري والتنظيمي لطريقته، جـذبت إليها المريدين الصوفية من المغرب الأوسط وإفريقية والمغرب الأقصى والأندلس والمشرق، لـذلك لا غرابة أن صارت الطريقة المدينية قبل حلول القرن 8هـ/14م من أكبر التنظيمات الصوفية بـالمغرب الأوسط. يعكسه انتشار أتباعها بالمدن والبوادي كما تبينه هذه العينة من المنتمين إلى الطريقة المدينيـة بالمغرب الأوسط قبل القرن 8هـ/14م.

الصوفية أتباع الطريقة المدينية	منطقة النشاط	إسهاماتهم	المصدر
أبو على حسن بن محمد الغافقي	بجاية	نشر طقوس الطريقة المدينية	ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 36.
بلال بن عبد الله الحبشي تـ590هـ/ 1194م	بجاية – تلمسان	نشر طقوس الطريقة المدينية	المقري: المصدر السابق، ج5، ص 205.
عبد الرحمن بن أبي بكر بن على المقري– توفي بعد 594هـ/1198م	تلمسان	الاشتغال بالمجاهدات	نفسه، ص ص 204، 205
أبو عبد الله محمد بن على الصنهاجي القلعي تـ628هـ/ 1230م	بجاية	الإقامة برابطة ابن الزيات	الغبريني: المصدر السابق، ص 192.
محمد ابراهيم النصاري	بجاية	نشر طقوس الطريقة المدينية	ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 37.
أبو على منصور الملياني	بجاية	نشر طقوس الطريقة المدينية	نفسه، ص 37.
أبو مروان الفحصيلي	بونة	التعبد برابطة رأس الحمراء –ساحل بونة– مكاتبة أبي مدين–المكاتبات السنية–	ابن الطواح: المصدر السابق، ص 55.
أبو مسعود عريف	جبال الشلف	تدريس الطلبة وتربية المريدين	ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 40.
محمد بن أبي بكر بن مرزوق العجيسي تـ6هـ/ 12م	تلمسان	تبني الطريقة المدينية	المقري: المصدر السابق، ج5، ص 242.
عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق تـ681هـ/1282م	تلمسان	–تقليد الطريقة المدينية –تكوين قاعدة صلبة للمدينية بتلمسان يمثلها عدد لا يستهان به من الصوفية.	ابن مرزوق: المجموع، ورقة5

(1) أبو مدين: أنس الوحيد، ص 77 ؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 18.

(2) من القرائن انه كان لأبى مدين جماعة من الجن في صورة الآدميين كان يسلطهم على الظلمة بـالبوادي، وكـان الضعفاء ينتصفون بهم وببركاتهم، ابن الطواح: المصدر السابق، ص 64 ؛ حول توظيف أبي مدين الكرامة في حل القضايا الاجتماعية. أنظر الغبريني: المصدر السابق، ص 59.

ومع هؤلاء تم تأسيس الزوايا التابعة للطريقة المدينية(1)، والعناية بتداول لباس الخرقة الـذي يمثل الالتزام والعهد(2)، والحرص على التموقع في مسلسل سند الطريقة المنتهي عند الجنيد إلى النبي (ص) وآل بيته(3)، ومنه أخذ التصوف الممزوج بتبجيل آل البيت يشق طريقه نحو النمو، ليبلغ أقصاها في القرن 9هـ/15م ممثلا في ظهور نمط «الشرفاء الصوفية» كما سيأتي بيانه لاحقا، ولم تؤثر المدينية في مسألة ارتباط الشرف بالتصوف فحسب، بل إن الأخذ وقع من أفكارها وحسبنا من الأدلة أن أبا الحسن الشاذلي تـ556هـ/ 1266م أخذ عنها العديد من الأفكار أبرزها الجانب المتعلق بالزهد في المأكل والملبس والمشرب والمركب وفي مسألتي الشكر(4)، وإسقاط التدبير مع الله التي تعد أساس الفكر الصوفي عند الشاذلية.(5)

لذلك لا غرابة أن ظل الفكر الصوفي المديني وطريقته منهل استقى منه الصوفية في القرنين 6 و7هـ/ 12و13م أفكارهم الصوفية وطقوسهم التعبدية، وقد زاد من ذيوع أفكار هذه الطريقة بعد ذلك في القرنين الثامن والتاسع الهجريين عاملين مهمين هما: أولا: تغلغلها داخل بيوتات التصوف والصلاح مما ساعد على إستمرارها، وثانيًا جاذبية ضريح أبي مدين ومدرسته ومسجده بعباد تلمسان، مما جعلها دائمة الحضور بساحة التصوف حتي القرن 9هـ/15م كما سنعالجه في موضعه.

د- مدرسة التصوف الفلسفي الأندلسي

ويمثلها في المغرب الأوسط الصوفية الذين انصرفوا إلى العناية بكشف الحجاب والمدارك التي وراءه(6)، رغبة في كشف أسرار الملكوت وإظهار حقائق الموجودات بواسطة العقل والمجاهدات النفسية -كما سبق ذكره- وأغلبهم أندلسيون نزلوا إلى بجاية وتلمسان منذ العقد الرابع من القرن 6هـ/ 12م، واتخذوهما قاعدتين للتصوف الفلسفي المنبثق في أصله من أفكار محمد بن مسرة تـ318هـ/ 930م ذات الأصول الغنوصية والإشراقية والأفلاطونية المحدثة(7)، المرفولة في رداء التصوف الإسلامي، والتي وردت إلى بجاية وتلمسان ممثلة في الأفكار الباطنية والإشراقية ووحدة

---

(1) ابن القنفذ، أنس الفقير، ص 40.

(2) يستفاد من أسانيد عديدة أن بلالاً عبد الله الحبشي تـ590هـ/1194م الذي لازم أبا مدين خمسة عشرة سنة قد ألبس خرقة الطريقة المدينية لمجموعة من صوفية تلمسان . المقري: المصدر السابق، ج5، ص ص 205، 242.

(3) ابن القنفذ: الوافيات، ص ص 364، 365.

(4) يظهر ذلك في قول أبي مدين: «من لم يغفل عن ذكرك، فلا تغفل عن ذكره» . أنس الوحيد، ص 79.

(5) يقول أبو مدين في مسألة التدبير والاختيار: «من ترك التدبير والاختيار طاب عيشه» . أنس الوحيد، ص 84.

(6) ابن خلدون: المقدمة، ص 296.

(7) محمد المغراوي: العلماء والصلحاء، ص 334.

الوجود والوحدة المطلقة نعرضها كالتالي:

- الباطنيـــــــــة

وهم الذين اقتبسوا عن الغزالي طريقته في الوصول إلى الكشف بواسطة المجاهدات ومالوا إلى العلوم الباطنية ونزعوا إلى معرفة الله بكل ما فـــي الـــنفس مـــن قـــوة وعاطفـــة وخيـــال ويـــسمون هذا بالوصول(1)، وهو في رأيهم المثل الأعلى للمعرفة الإلهية، وزهدوا في كـــل شـــيء بمـــا فـــي ذلك منازل الصوفية والمواهب والعطايا الإلهية والكرامات وكل ما يمن به الله تعـــالى علـــى الـــنفس الإنسانية ما عدا الله.(2)

ويعود الفضل في بلورة هذه الأفكار الصوفية إلى أبي العباس أحمد بن العريـــف الـــصنهاجي تـــ536هـــ/1141م شيخ المرية بالأندلس الذي بث تلامذتـــه فـــي شـــرق الأنـــدلس لنـــشر مذهبـــه الصوفي(3)، غير أن فقهاء دولة المرابطين نبهوا الأمير عليًا بن يوسف 500-537هـ/1106- 1143م إلى خطورة حركته، فتم استدعاؤه إلى مراكش رفقة تلميذه عبد الرحمن أبي الرجال وتم اغتيالهمـــا ســـنة 536هــ/ 1142م(4)، مما جعل تلاميذ هذا الاتجـــاه يتخـــذون مواقـــف متباينـــة، أبرزهـــا نـــزول ثلاثة منهم إلى المغرب الأوسط، اثنين منهما إلى بجاية وهما أبو بكر محمد بـــن الحـــسين الميـــورقي تلميذ ابن العريف(5)، وأبو محمد عبد الحق الاشبيلي المعروف بابن الخراط تــــ582هـــ/ 1186م مـــن أبـــرز المقـــربين لابـــن برجـــان(6)، حيـــث أقـــام الميـــورقي مدرســـا لمذهبـــه الـــصوفي

---

(1) يعني الوصول، فناء العبد بأوصافه في أوصاف الحق، وهو التحقق بأسمائه تعالى المعبر عنه بإحصاء الأسماء. عبد الرزاق الكاشاني: المصدر السابق، ص 73،

(2) بعث ابن العريف رسالة إلى تلميذه أبي الحسن بن غالب، يجسد فيها أطروحته في الزهد في المواهب والعطايـــا الإلهية والكرامات بقوله: «لا تكذب بها ولا تعمل عليها، فإن العمل على الكتاب والسنة هو الهدايـــة». ابـــن عبـــاد الرندي: الرسائل الصغرى، تحقيق بولس نويا (من الملحق رقم خمسة الرسالة الرابعـــة)، دار الـــشروق، بيـــروت، 1974، ص 220.

(3) من مظاهر هذا النشاط أن ابن العريف كان يبعث برسائله التنظيمية إلى المريدين ويستعمل كبار تلامذته كوسطاء بينه وبين المريدين مثل تلميذه أبى الحسن بن طالب الذي كان يقوم بدور التواصل بين شيخه ابن العريف والمريدين بقرطبة . أحمد بن محمد بن العريف: مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة، تحقيق عـــصمت دنـــش، دار الغـــرب الإسلامي، بيروت، 1993، ص 111 وما بعدها.

(4) المقري: المصدر السابق، ج2، ص 155.

(5) نفسه، ص 155.

(6) ابن الأبار: التكملة لكتاب الصلة، ج3، تحقيق الهراس، ص120.

سنة 537هـ/1143م(1)، بينما انعطف عبد الحق الاشبيلي إلى التصوف العملي –كما سبق ذكره– عقب التجربة القاسية التي تعرض لها الاتجاه الباطني، ويعد ذلك من جملة التحولات التي عرفها هذا الاتجاه خصوصا وأن أبا القاسم أحمد بن قسي تـ546هـ/ 1151م. ممثل هذا الاتجاه بحصن أرتلة نواحي إشبيلية، قد أعلن ثورة المريدين على المرابطين 538-542هـ/ 1143-1147م(2)، والتي اعتبرت في نظر الباحثين مغامرة سياسية أضرت بالتصوف الفلسفي الأندلسي.(3)

أما الثالث فهو إسحاق إبراهيم بن يوسف الحمزي تـ569هـ/ 1173م الشهير بابن قرقول تلميذ ابن العريف(4)، نزل بتلمسان من المرية في النصف الثاني من القرن 6هـ/12م(5)، واحتك بكبار صوفيتها منهم ابن غزلون أحد كبار صوفية المجاهدات(6)، ويبدو أن تلمسان قد شهدت العرفانية قبل نزول ابن قرقول بها، حيث أشار يحيى بن خلدون إلى أن الصوفي أبا عبد الله محمدًا بن عيسى كان من العرفانيين القدماء في مدينة تلمسان(7)، ومن هذه القرائن يتضح حضور مدرسة المرية للتصوف الباطني –العرفاني– في بجاية وتلمسان وهيمنة صوفيتها على ساحة التصوف العرفاني حتى نهاية القرن 6هـ/12م.

ولم يكن الأندلس الرافد الوحيد الذي وصلت منه العرفانية إلى بجاية، التي شهدت أيضا غضون النصف الأول من القرن 7هـ/13م وصول ثلاثة من العرفانيين إليها، اثنين من المشرق وهما: أبو محمد عبد الله الشامي الذي كان له مجلس يحضره مجموعة من الطلاب ينهلون من اتجاهه الباطني، ويستخدم الحجج العقلية في إثبات صور الله وكشف أسراره، ومن فرط استخدامه للعقل شبه الغبريني منهجه بمنهج الملاحدة(8)، أما الثاني فهو تقي الدين الموصلي، الذي كان يواصل في

---

(1) يقول ابن الآبار: «وصار آخر إلى بجاية هارباً من صاحب المغرب حينئذ بعد أن حمل إليه هو وأبو العباس بن العريف وأبو الحكم بن برجان وحدث هناك، وَسُمِعَ منه في سنة 537هـ/ 1142م» . المصدر السابق، ج1، تحقيق الهراس، ص 359.

(2) ابن خلدون: العبر، ج6، ص ص 486، 487 ؛ رغم أن ابن القسي ينحدر من الاتجاه الباطني إلا أنه مال إلى وحدة الوجود، أنظر كتابه. خلعُ النعلين واقتباس النور من موضع القدمين، تحقيق محمد الأمراني، ط1، آسفي، 1997، ص481

(3) يرى محمد المغراوى أن ثورة أبي القاسم أحمد بن قسى قد أدت إلى تهميش الاتجاه الباطني بشرق الأندلس وغربه. العلماء والصلحاء، ص 396.

(4) ابن الآبار: التكملة، ج1، تحقيق الهراس، ص 131.

(5) أبو القاسم الحفناوى: المصدر السابق، ص260 وما بعدها.

(6) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 127.

(7) نفسه، ج1، ص 117.

(8) الغبريني: المصدر السابق، ص 177.

مجاهداته أربعين يوما دون أكل وشرب وينزع منزع الباطنية للوصول إلـى الكـشف لـذلك وصـفه معاصره، أبو الحسن على الحرالي بأنه أحد أساطين الحكمة(1)، ويعد هذا الحضور المشرقي الظاهرة الصوفية الفريدة فقد اعتدنا على أن يكون الحضور الصوفي المشرقي بـالمغرب الأوسـط بواسـطة المصنفات الصوفية التي كانت تنوب عن أصحابها، فضلا على حضور أبي عبـد الله الهـسكوري مـن المغرب فقد كان هو الآخر من أهل العرفان على حد وصف الغبريني وعبادته في فكره حتى انـه كـان يؤدى أوراده في مضطجعة ويقوم للصلاة دون تجديد الطهارة(2)، ويبدو أن الطابع النخبوي لهذا الاتجـاه جعل أسماء العرفانيين البجائيين غير معروفة، فلم نعثر سوى، على ذكر الغبريني لأبي إسحاق إبراهيم بن الخطيب البجائي الذي أشاد بهذا الاتجاه الصوفي بقوله: (الكامل)

رَوضُ المَعارفِ حَضرةُ العُرفَاءِ   وجَنَى التَّفكرُ جَنـةُ العُقلاءِ.(3)

- الإشراقيـــون

تسربت نظرية الإشراق الـصوفي مـن الأنـدلس إلـى المغـرب الأوسـط، عنـد نـزول الصوفي أبي الحسن على الحرالي تـ638هـ/ 1239م إلى بجاية في أوائل القـرن 7هـــ/ 13م(4)، حاملا إليها أطروحته فـي الإشـراق الـصوفي، والمـستوحات أصـلا مـن نظريـة ابـن سـينا تـ428هـ/1037م، وشهاب الدين بن حـسين الـسهرودى تـــ580هــ/ 1183م(5)، فقـد قلـد ابن سينا في المراحل والمراتب التي يقطعهـا الـسالك للوصـول إلـى شـروق الأنـوار الإلهيـة عليه ممثلة في تلطيـف الـسـر -الأوقـات الوجدانيـــة-(6)، ومـــرحلة الـسكينـة ومرحلـة

---

(1) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 166، 167.

(2) نفسه، ص 173.

(3) نفسه، ص 201.

(4) كان وصوله إلى بجاية بعد سنة 611هـ/ 1214م . الغبريني: المصدر السابق، ص 151.

(5) يرى الحرالي أن الوصول إلى مرتبة مشاهده الله والإطلاع على أسراره، والانتفاع بملذاته وعلومه اللدنية لا يتم التوصل إليها بواسطة العقل وإنما بالمجاهدات وأنواع الرياضة الشاقة في قوله: (الرمل)

كلما رمت بذاتي وصلــة   صار لي العقل مع العلم نُجمً . الغبريني: المصدر السابق، ص ص 156، 157.

(6) وصف الحرالي مرحلة تلطيف السر التي تشرق فيها خلسات من الأنوار الالهية على النفس بقوله: (الطويل)

ومست يدانا جوهـــرًا ركبــــت   نفوس لنا لمـا صفت فتجوهرنـا

فما السّرُ ما المعني وما الشمس قل لنا   وما غاية البحر الذي عنـهُ عبّرنا. الغبريني: المصدر السابق، ص 156.

النيل ثم الوصول(1)، وهي مرحلة غيبة النفس(2)، وأخذ عن السهروردي فكرة أصـل الموجـودات المادية والروحية في العالم بما فيهـا العقول المختلفة والتـي ردهـا السهروردي إلـى نـور الله الذي هو الإشراق.(3)

لكن الحرالي لم يقتصر على فكرة الإشراق، بل طرق كذلك علم أسرار الحروف(4)، ونحـي منحي القائلين بوحدة الوجود(5)، الأمر الذي يبين تأثير مدرسة ابن مسرة في توجهاته الصوفية وهـذا ما عناه ابن الطواح بقوله: «كان ... محصلا لأنواع العلوم الظاهرة والباطنـة»(6)، ولنـشر أفكـاره المتنوعة في العلوم الباطنية ببجاية كان يقوم بمزاولة التدريس والتربية بالجامع الأعظم أين كان الطلبة البجائيون يحضرون مجلسه(7)، وبهذا النشاط وفق في تشكيل نخبة من الصوفية الاشراقيين هم: أبـو

(1) مرحلة السكينة هي المرتبة التي يزيد فيها شروق الأنوار الإلهية، ويحصل فيها للنفس ملكـة مـشاهدة الأنـوار العليا لتعبر بعدها النفس إلى مرحلة النيل والتي تصبح فيها ذات الصوفي مـرآة عاكـسة للألوهيـة، فيكـون حـين مشاهدته لذاته مشاهدا لله وهذا هو حال الوصول أو الوحدة التامة . أبو الريـان: المـصدر الـسابق، ص 331 ؛ وصف الحرالي هذه المرحلة في قوله: (الطويل)

حللنا وجودا اسمه عندنا الفضا — يضيق بنا وسعا ونحن فما ضقنا

تركنا البحار الزاخرات وراءنـا — فمن أين يدرى الناس أين توجهنا . الغبرينـي: المـصدر السابق، ص 156َ.

(2) وهي المرحلة التي يشاهد فيها الله فيرى بعين الألوهية ويسمع بسمعها ويفعل بقدرتها وقد وصفها بقوله:(الرمل)

فترى النفس عن عالمها — باختباء ليس تدنيهِ الهمـمْ

ليس يدري من أنا إلا أنا — ها هنا الفهم عن العقـل إنـبهم . الغبرينـي: المـصدر السابق، ص 157.

(3) يقول الحرالي في أصل الموجودات المادية والروحية والعقول: (الرمل)

أشرقت أنفسنـا مـن نـوره — فوجود الكل عن فـيض الكـرم . الغبرينـي: المـصدر السابق، ص 156.

(4) ابن الطواح: المصدر السابق، ص 84 ؛ ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار في ممالك الأمـصار (طوائـف الفقراء والصوفية) السفر الثامن، تحقيق سام محمد بـارود، إصـدار المجمـع الثقـافي أبـو ضـبي، الإمـارات، 1421هـ/2001م، ص 337.

(5) وصف الحرالي ذلك بقوله: (الطويل)

حللنا وجودًا اسمه عندنا الفضا — يضيق بنا وسعا ونحن فما ضـقنا . الغبرينـي: المـصدر السابق، ص 156.

(6) نفسه، ص 83.

(7) نفسه، ص 157.

الفضل القرطبي تـ662هـ/ 1263م وأبو الحسن بن علي بن عمر الملياني المعروف بابن أساطير تـ670هـ/ 1271م وأبو محمد عبد الحق بن الربيع الأنصاري تـ675هـ/ 1276م وأبو زكريا بن محجوبة القرشي السطيفي تـ667هـ/ 1278م وأبو عبد الله محمد القصرى وأبو عبد الله السلاوي والأديب أبو عبد الله التجيبي(1)، وقد اهتم هؤلاء بنشر التصوف الإشراقي في بجاية غضون النصف الثاني من القرن 7هـ/ 13م، عقب رحيل شيخهم الحرالى إلى المشرق.(2)

ويبدوا أنهم صاروا يشكلون مع طلبتهم حضورا قويا في الحياة الدينية يدل على ذلك استئثارهم بمسجد خاص بهم، عرف بمسجد النطاعين، ويبدوا من كنهه أن العامة كانت غير راضية على سلوك وأفكار هؤلاء الاشراقيين الأمر الذي يفسر الطابع النخبوي الذي تميز به هذا الاتجاه، وقد علل أبو زكريا بن محجوبة القرشي السطيفي، انحصار أفكار قرينه أبي الفضل القرطبي في قلة من الطلبة إلى افتقار عامة البجائيين إلى بصيرة وسريرة يعقلون بها أفكار القرطبي وكراماته(3)، وهذا جدول توضيحي عن نشاط هؤلاء الصوفية الاشراقيين:

الصوفية الإشراقيين -تلامذة الحرالى-	نشاطهم الاشراقي	تلامذته	المصدر
أبو الفضل القرطبي تـ 662هـ/ 1263م	-الإقرار بالمراتب التي أقرها الحرالي لبلوغ درجة المشاهدة. -التميز عن شيخه في مسألة المشاهدة لأن المشاهدة الواضحة في رأيه تكون أثناء الموت -اعتبار الموت واسطة تصل الجيب بالمجوب والمعرفة التي تلقتها النفس أثناء شروق الأنوار الإلهية عليها في الحياة الدنيا تنقلب في الآخرة إلى مشاهدة -تأسيسه لزاوية يقيم فيها مع خواص أصحابه -قيامه بالسياحة الروحية خارج بجاية رفقة تلامذته.	أبو زكريا بن يحيى الكماد ومعاوية الزواوي وأبى محمد بن عبد الله بن معطى التدلسي	الغبريني: المصدر السابق، ص ص 161-162.
أبو الحسن بن على بن عمر الملياني – ابن أساطير تـ 670هـ/ 1271م	تلقين أصحابه كتاب الإشارات لابن سينا	خواص من الأصحاب	نفسه، ص 199.
أبو محمد عبد الحق بن الربيع الأنصاري تـ 675هـ/1276م	تلقين الطلبة مراتب الوصول إلى مشاهدة الله وتأليفه قصيدة من خمسمئة بيت تناول فيها مراتب المجاهدات التي تقطها النفس للوصول إلى المشاهدة	نخبة من الطلبة	نفسه، ص ص 87، 88.
أبو زكريا يحيى بن محجوبة القرشي السطيفي	تأليف أشعار في التصوف الاشراقي وكتاب شرح فيه أسماء الله الحسنى	/	نفسه، ص 120.
أبو عبد الله محمد القصرى	له مجلس درس يحضره جماعة من الطلبة يشرف على تربيتهم ويكاشفهم بأحوالهم	/	نفسه، ص ص 170، 171.

وزاد في دعم هذا الاتجاه وحضوره في بجاية خلال النصف الثاني من القرن 7هـ/ 13م أن استقر بها، أبو العباس أحمد بن خالد المالقى، أحد أقطاب التصوف الاشراقي الأندلسي وأخذ ينشر بين الطلبة كتاب الإشارات لابن سينا ومن اللذين أخذوا عنه أصحاب أبي العباس أحمد الغبريني

(1) الغبريني: المصدر السابق، ص 87 وما بعدها.

(2) نفسه، ص 154.

(3) نفسه، ص ص 161، 164.

تـ704هـ/1207م(1)، لذلك فلا عجب أن استمر حضور هذا الاتجاه في بجاية خلال القرن 8هـ/ 14م كما سيأتي معنا لاحقا في هذا البحث.

- الوحدة المطلقة

اقترن ظهور اتجاه الوحدة المطلقة في المغرب الأوسط بنزول أبي عبد الله الشوذي الحلوى (تـ أوائل القرن 7هـ/ 13م) من مرسية إلى تلمسان قبيل نهاية المئة السادسة للهجرة أوفي أوائل القرن 7هـ/ 13م(2)، واستقر فيها ممارسا لتجربته في الوحدة المطلقة التي أضفى عليها إلى جانب ذلك، الزهد في كل شيء وإثارة الخمول والتستر والتمثيل ومؤانسة الكبار والصغار، فكان يطلع الكبار على كراماته ويقرب لهم الفهم بطريقة التشبيه والتمثيل، ويظهر للصغار في شوارع تلمسان بزى المجانين مستترًا في هيئة بائع الحلوى، فكانوا ينقرون له، فيدور ويشطح مرددا مقاطع في المحبة(3) وإذا كان التراث الصوفي للشوذى يعد ضائعا فإن ثلاثة أبيات من شعره التي تداولتها المصادر تجلي مذهبه في الوحدة المطلقة. والتي قال فيها: (الوافر)

إذا نطق الوجود أصاخ قومٌ بآذن إلى نطق الوجود

وذاك النطق ليس به انعجام ولكن دَّقَ عن فهم البليد

فكن فَطنـًا تنادى من قريب ولا تك من ينادى من بعيدٍ.(4)

ومعنى هذه الأبيات أن الله إذا ما صار للعبد سمعا وبصرا، يسمع به ويبصر به أصاخ إلى الأحوال واجتلى المعاني، فيرى من غير مبصر ويسمع من غير ناطق(5)، ومن بين الذين تلقوا الشوذية عن الحلوى في تلمسان(6)، إبراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق المعروف بابن المرأة تـ610هـ/ 1214م الذي كان بنزوى صحبة شيخه الحلوى ويتعبدان في كهف خارج باب كوشطة في محيط تلمسان(7)، ولما توفى الحلوى تزعم ابن الدهاق نشر الشوذية، فأخذها عنه أبو عثمان سعيد بن

---

(1) الغبريني: المصدر السابق، ص 100.

(2) يري يحيى بن خلدون أن نزول الحلوى بتلمسان كان أواخر حكم دولة الموحدين في الأندلس . المصدر السابق، ج1، ص 128.

(3) نفسه، ج1، ص ص 127، 128.

(4) نفسه، ج1، ص 128.

(5) المقري: المصدر السابق، ج5، ص 260.

(6) كان للحلوى نشاط علمي بمسجد كائن بعين كسور، خارج باب الترميدني شمال مدينة تلمسان يدرس فيه . ابن مريم: المصدر السابق، ص 69.

(7) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 198.

عبد الله المعروف بالجمل الذي دخل بجاية خلال النصف الأول من القرن السابع الهجري ولقنها بدوره لطلبتها(1)، ويعزى طابع التستر والتخفي الذي اعتمده صوفيه الشوذية إلى خوفهم من سلطة الموحدين وفقهائها فقد اعتبرت الشوذية العلوم الشرعية غير الصحيحة في ذاتها وهو تورط صريح في شـؤون السياسة(2)، كما أن عدم وضوحهم في تفسير المتشابه من الشريعة كالروح والملك والوحي والعـرش والكرسي وأمثالها جعل نشاطهم محل شبهة لقول ابن خلدون: «وربما يتضمن أفعالا منكرة ومـذاهب مبتدعة»(3)، خصوصا وأن ذلك توافق مع إعلان الموحدين في عهد الخليفة المأمون 624- 630هـ/ 1224-1233م، ترك الجدال والابتعاد عن علم الكلام والفلسفة حفاظا على وحدة الدولـة(4)، ورغـم ذلك فقد تجاوزت الشوذية بسريتها جغرافيا المغرب الأوسط إلى إفريقية، يعكس ذلك إرسـال الحلـوى تلميذه ابن دهاق إلى مدينة تونس ليتلقى أصول الشوذية عن أحد تلامذته هناك لم يفـصح يحيـى بـن خلدون عن اسمه.(5)

ولم تختف الشوذية بتلمسان بعد وفاة الحلوى ورحيل تلميذه ابن دهاق إلى مالقـة ثـم وفاتـه بمرسية سنة 610هـ/ 1214م(6)، وإنما استمرت في الوسط الصوفي التلمساني شفيعنا في ذلك. تبنى الصوفي أبي عبد الله محمد بن خميس التلمساني تـ708هـ/1309م لأفكارها الصوفية، ولا نبـالغ إذا ما اعتبرنا أن قمة الأفكار الشوذية قد ظهرت مع ابن خميس، نظـرًا لرصـيده الـوافر فـي الإلمـام بالمعارف والفلسفات القديمة(7)، وخوضه لتجارب صوفية عديدة كتجربة الاتـصال بعـالم الـشهادة بواسطة التأمل العقلي على طريقة الفارابي تـ339هـ/ 950م وتجربته في تلقي الأنوار الإلهية علـى

(1) الغبريني: المصدر السابق، ص 198.

(2) المقرى: المصدر السابق، ج5، هامش ص 261.

(3) شفاء السائل، ص 52 ؛ يقول لسان الدين بن الخطيب معلقًا على الشوذية: «ارتكبت هذه الطائفة ... الشوذية ...مرتكبا من القول بالوحدة المطلقة وهامو به وموهوا ورمزوا واحتقروا الناس من أجله وتقريره على سبيل الإطالة لا فائدة فيه» . روضة التعريف، ص 425.

(4) فيلالي: تلمسان، ج2، ص 375.

(5) المصدر السابق، ج1، ص 128.

(6) يعكس ذلك قوله: (الكامل)

بلغت بهرمس غاية ما نالهَـــا أحد ناء لها لبعـــد منالهـــَا

وعدت على سقراط سورة كأسها فهريق مافي الدُّن مـــن جريالهَـــا . المقـــري: المـــصدر السابق، ج5، ص ص 359، 369.

(7) نفسه، ج5، ص 359.

طريقة السهروردي عبر عنها بقوله: (الطويل)

وسرت إلـــى فراب منهـــا نفحةٌ قدسيةٌ جاءت بنخبـــــة آلهـــــا

ليصوغ مـــن ألحانــــه في حانهـــا ما سُوّغ القسيس من أرمالهـــــا

فتغلغلتُ فـــي سهـــروردَ فأسهرتُ عينًـــا يُؤرّقها طـــروق خَيالهـــا.(1)

غير أن هذه التجارب الصوفية لم تشبع نهمةُ الروحي، لذلك فضل الأفكار الشوذية التي اعتنقها مبينا قدرتها على تجاوز الأفكار الصوفية الأخرى بقوله: (الكامل)

فخبـَـا شهاب الدين لما أشـــرقت وخوى فلم يثبت لنـــور جَلالهـــا.(2)

كما أعلن سفورًا عن إقتناعه بالشوذية في قوله: (الكامل)

وبدت علىْ الشُوذي منهـــا نشوةٌ مَالاح منهَا غيـــر لمعـــة آلهَـــــا

بطلت حقيقـــــــة وحالت حالـــهُ فيما يعبـــرُ عن حقيقة حالهَـــــا

هذى صبابتهم تـــــرقّ صبابـــةً فيروقُ شاربهـــا صفـــاء زُلالهَا.(3)

ولا غرابة أن تحول ابن خميس إلى مبشر بالشوذية، مدافعا عن أفكارهـــا مبـــررا ســـلوكاتها وشطحاتها الظاهرية التي لا تعكس جوهر أفكارها في قوله: (الكامل)

فإذا رأيت مُدلهـَــا مثلـــي فَخـــذ في عُدلهِ إن كنت مـــن عذّالهـــــا

لا تعجبن لما تـــــرى من شأنهـَـا في حلّهـــا إن كـــان أو ترحالهَـــا

فصلاحهَـــا بفسادهـَــا ونعيمهـَــــا بعذابهَـــا ورشادهـَـــا بضلالهَـــــا.(4)

ويبدو أن ابن خميس كان آخر الشوذية بتلمسان فقد أدى انتقاله إلى غرناطة في أثناء الحـــصار المريني على تلمسان 698-707هــ/ 1299-1308م ثم مقتله سنة 708هـــــ/ 1309م إلـــى اختفـــاء الأفكار الشوذية من ساحة التصوف بتلمسان(5)، غير أن الحلوى عاد كأحد الرموز المعترف بها فـــي تلمسان عقب استيلاء السلطان المريني أبي عنان على تلمسان سنة 754هــ/ 1353م.(6)

---

(1) المقري: المصدر السابق، ج5، ص 369.

(2) نفسه، ج5، ص 369.

(3) أبو العباس أحمد المقري: أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، ج2، طبع اللجنة المشتركة لنـــشر التـــراث الإسلامي، المملكة المغربية والإمارات العربية، 1978، ص 321.

(4) نفسه، ج2، ص 321.

(5) جلال الدين عبد الرحمان السيوطي: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ج1، تحقيق محمـــد أبـــو الفـــضل إبراهيم، ط1، مطبعة عيسى البابلي وشركاؤه، 1384هــ/1964م، ص 201.

(6) المقري: أزهار الرياض، ج2، ص 316.

أما بجاية فقد شهدت حضور الطائفة السبعينية بها منذ العقد الثالث من النصف الأول من القرن 7هـ/ 13م وهي نسبة لمؤسسها أبى محمد عبــد الحــق بــن إبــراهيم المعــروف بــابن ســبعين تــ669هــ/1270م، الذي تلقى التصوف في الوحدة المطلقة بمرسية وتــأثر بأفكــار الحلــوي وابــن دهاق(1)، وألف مصنفات سبق الإشارة إليها استعمل فيهــا الألغاز والإشارات والرموز(2)، ووضــع شعــارا تضمنت طريقة في الوحدة المطلقة كقوله: (البسيط)

من كان يبصر شأن الله في الصُّور فإنه شاخص في أنقص الصُّــور

بل شأنهُ كونهُ بل كَونــــهُ كُنهُــهُ فإنه جُملة من بعضها وطــــري.(3)

كما خاض في علم أسرار الحروف معتبرا أن طبائع الحروف وأسرارها سارية في الأســماء والأكوان منذ أن خلقت، تنتقل في أطواره وتعرب عن أسراره(4)، ولما انتقل من مرسية إلــى ســبتة ولقي معارضة من فقهائها(5)، انتقل إلى بجاية مع طائفته السبعينية التي كانت تنقسم إلى ثلاثة أنــواع من الصوفية، النوع الأول: وهم أصحابه القائلين بالوحدة المطلقة وهؤلاء لهم إلمام بأفكــار شــيخهم، والنوع الثاني: وهم أصحاب الدفافيس أي العباءات المصنوعة من الصوف، والنــوع الثالــث: وهــم الفقراء من الصوفية وينتمون إلى عامة الناس(6)، غيــر أن تلميــذه أبــا الحــسن علــى الشــشتري تــ668هــ/ 1269م الذي حاز قصب السبق في الأسرار والأنوار والحكم والأذواق على حد قول أحمد بــابــا التنبكتــي(7)، قــد استطاع بفضل طريقتــه الحسنة في التدريس(8)، مــن أن يحــذب إليــه

---

(1) المقرى: نفح الطيب، ج2، ص 202.

(2) الغبريني: المصدر السابق، ص 209 ؛ ابن الخطيب: روضة التعريف، ص 325.

(3) تقي الدين الفاسي: العقد الثمين، ج5، ص 329.

(4) حسب ابن خلدون فإن حاصل هذا العلم، تصرف النفوس الربانية أي التي تحقق الوحدة مع الله في عالم الطبيعــة بالأسماء الحسنى والكلمات الإلهية الناشئة عن الحروف المحيطــة بالأســرار الــسارية فــي الأكــوان . شــفاء السائل، ص 53.

(5) البادسي: المصدر السابق، ص ص 34، 69 ؛ المقري: نفح الطيب، ج2، ص 197.

(6) الغبريني: المصدر السابق، ص 209 ؛ المقري: نفح الطيب، ج2، ص 197.

(7) كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، تحقيق أبو يحيى عبد الله الكنــدري، ط1، دار بــن حــزم للطباعــة والنشر ، لبنان، 1422هــ/2002م، ص 244.

(8) الغبريني: المصدر السابق، ص 212.

الطلبة الذين صاروا من أتباعه(1)، ولا غرابة فقد صرح في بجاية بمذهبه في الوحدة المطلقة بحرية لما سمع مجودا للقرآن يقرأ قوله تعالى: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾.(2)

فأنشد قائلا: (البسيط)

أنظر لِلفظ أنا يا مُغرمًا فيه — من حيثُ نظرتنا لعلَّ تدريه

خلِّ إدخاركَ لا تفخر بعارية — لا يستعيرُ فقيرٌ من مواليه

جسوم أحرفه للسرِّ حاملةٌ — إن شئت تعرفُه جرد معانيه.(3)

ورغم انتقال ابن سبعين وتلميذه الششتري إلى المشرق إلا أن ذلك لم يؤد إلى زوال الوحدة المطلقة من بجاية فقد أخذ عن ابن سبعين، من البجائيين أصحاب أبي العباس أحمد بن أحمد الغبريني تـ704هـ/ 1304م الذي كان بدوره مهتما بأفكار ابن سبعين وسعى إلى حل رموزها وفك إشاراتها.(4)، **فهل أن اهتمام أصحاب أبي العباس الغبريني بمؤلفات وأفكار ابن سبعين يعني استمرار الوحدة المطلقة ببجاية غضون القرن 8هـ/14م؟**

- وحدة الوجود

ظل اتجاه وحدة الوجود حتى نهاية القرن 7هـ/ 13م، محدود الانتشار بالمغرب الأوسط، قياسا بالاتجاهات الصوفية الفلسفية الأخرى مثل الاتجاه الباطني والإشراقي والوحدة المطلقة، التي عرفت كلها إقبال الطلبة والمريدين عليها رغم طابعهم النخبوي، إذ لم يوفق محي الدين بن عربي تـ638هـ/1240م في زرع فلسفة وحدة الوجود في بجاية، وذلك نظرا للمعارضة التي كان قد لقيها من معاصريه خصوصا شيخ طائفة الوحدة المطلقة ابن سبعين الذي اعتبر وحدة الوجود مخموجة -عفنة-(5)، ناهيك على انصراف أكثر الطلبة والمريدين إلى التيارات الصوفية السنية، لذلك لم نعثر على ما يفيد حضور وحدة الوجود بساحة التصوف ببجاية.

وعلى النقيض من ذلك حفلت ساحة التصوف بتلمسان بحضور، اتجاه وحدة الوجود رصدها لنا يحيى بن خلدون بعناية فائقة حينما تتبع المنحنى الزهدي والصوفي لأبي العيش محمد بن أبي زيد عبد الرحيم الذي نزل تلمسان خلال النصف الثاني من القرن 6هـ/ 12م، وكان من قبل في اشبيلية قد

---

(1) يذكر المقري أنه لما توفي ابن سبعين سنة 669هـ/ 1270م وانفرد الششتري بمشيخة الطائفة السبعينية كان يتبعه في سياحته أربعمائة فقير . نفح الطيب، ج2، ص 187.

(2) سورة طه، الآية14.

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص 212.

(4) نفسه، ص ص 212، 309.

(5) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988،ص 208

مارس تجربة الزهد، ومال إلى الوعظ وتبنى أطروحة الغزالي الصوفية ثم استقر على وحدة الوجود(1)، التي طرقها في أشعاره وفصل في مراتبها، فهو كغيره من صوفية وحدة الوجود، يرى أن الله أراد أن يظهر الإنسان وسائر المخلوقات والموجودات ليرى نفسه في صورة تظهر فيها صفاته وأسماؤه، في تقييد وتعيين لأن ذات الله مطلقة مجردة من العلاقات والنسب، وكل ما نراه في رأيه ما هو إلا تعيينات للذات الإلهية، وقد وصف هذا الطرح بقوله: (الكامل)

الله قُلْ وذر الوجُود وما حوى إن كُنت مرتاد بلوغ كمالِ

فالكل دون الله إن حققته عدم عن التفصيلِ والإجمالِ

وجب الوجود لذاته وصفاته فردًا عن الإكفاء والأمثالِ.(2)

وكل هذه الموجودات والمخلوقات زائلة بينما يبقي الله المتعال، عبر عنها في قوله: (الكامل)

يبقي وكلٌ يضمحِّلُ وجودهُ ما وجب كمقيد بزوال.(3)

كما أقر بأن إدراك الحقائق الإلهية وبلوغ مرتبة وحدة الوجود يتم التوصل إليها بواسطة أسلوب المجاهدات والإدراك العقلي في قوله: (الكامل)

من لا وجُود لذاتهِ من ذاته فوُجوده لولاهُ عينُ مُحال

فالمح بطرفكَ أوعقلك هل ترى شيئا سوي فعلٍ من الأفعال

وانظر إلى أعلى الوجود وسفلهِ نظرْا تويُّدُه بالاستدلال.(4)

فضلا على إقراره بأن كل المراتب التي يقطعها السالك لتحقيق وحدة الوجود، عبر مرحلة الكمال الأسمائي ثم الكمال الوجداني، تنتهي عند مشاهدة الله، في قوله: (الكامل)

فالعارفُون فنوا ولمّا يُشهدوا شيئا سوى المّتكبر المّتعالِ.(5)

ويظهر من هذه الخطوات أن أبا العيش محمدًا كان مجرد مقلد صرف غير مبدع في حقل وحدة الوجود، ثم أن عدم التفاف الطلبة والمريدين من حوله جعله ينزع إلى الانقطاع والعزلة عن المجتمع بتلمسان.

---

(1) بغية الرواد، ج1، ص ص 103، 104.

(2) نفسه، ج1، ص ص 103، 104.

(3) نفسه، ج1، ص 104.

(4) نفسه، ج1، ص 103.

(5) أبو المحاسن يوسف بن ثعرى: المنهل الصافي المستوفي بعد الوافي، ج6، تحقيق محمد محمد الأمي، مركز تحقيق التراث، جامعة القاهرة، 1990، ص 43.

وكذلك لم يبتعد عفيف الدين التلمساني تـ690هـ/1291م عن السقف الذي وضعه ابن عربي تـ630هـ/1240م لوحدة الوجود، فقلده في أفكاره وأقواله(1)، لكنه أبدع في تصوير طبيعة وحدة الوجود ومراتبها في ديوانه الذي غلبت عليه الرمزية والإشارات، خصوصا في مواضع وصفه لحالة الغيبة والسكر والحب الإلهي.(2)

فهو يرى أن النفس إذا تطهرت من الأوهام وملذات الدنيا بواسطة المجاهدات تصير حواسها مسيرة من طرف الله الذي يقذف في عقول أصحابها الحب، فتصبح قادرة على إدراك الحقائق الإلهية، في قوله: (الطويل)

نفوس نفيسات إلى الوجـد حنّـت فلما سقاها الحبُ بالكأس جَنـت.(3)

وقوله في نفس المعنى: (الطويل)

ثملنا وملنا والدمـوع مُدامنـا ولولا التصابي ما ثملنا ولا ملنـا.(4)

أما التأمل العقلي في رأيه، فيتم بواسطة التفصيل في حقائق الموجودات وفي أسباب وجودها ووظيفته خلق حالة وجدانية يتم بفضلها إدراك الموجودات لكن –التأمل العقلي– قاصـر علـى إدراك الحقائق الإلهية واكتساب العلوم اللدنية، وهذا ما عبر عنه بقوله: (المديد)

كان قيـد العقـل بعقلـه ميل يبـدو ذلـك الصلـف

فبـدا وجـه الحبيب لـه نسبـا للعقـل يختطـف.(5)

وعن قصور العقل يقول: (الطويل)

وقفنا على المغنى قديمـا فمـا غنى ولا دلت الألفاظ فيه على المعنى

وكم فيه أمسينا وبتنـا بريعـه زمانًا وأصبحنا حيـارى كمـا بتنـا.(6)

وفي حالة السكر والغيبة التي يكون فيها فاقدا للشعور مقبلا على الخاطر يقول: (الخفيف)

سكر الصب في هـواكِ فغنـي ودعاه داعـي الغـرام فحنـا

كيف يرجو الحياة وهو مع الهجر قتيـلٌ وعند رؤياك يُغـنـى.(7)

---

(1) الحنبلي شذرات الذهب، ج5، ص 412.

(2) ديوان أبي الربيع عفيف الدين التلمساني، تحقيق العربي دحو، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، ص 35 وما بعدها.

(3) الجزري: حوادث الزمان، ص 351.

(4) نفسه، ص 351.

(5) نفسه، ص 351.

(6) نفسه، ص 350.

(7) ابن ثغري: المنهل الصافي، ج6، ص 40.

وهو في هذه الحالة غائب عن من يعنفه ومن يحبه كقوله: (المديد)

فَغــدا من فَـــرط سُكرتـــــه مع حُدود الرسّــم لايقــــفُ

ذاهـــــل عمـــــــا يعنفـــــــه وعلى الأحباب منعطـــــــفُ.(1)

ومثلما ظل أبو العيش محمد ينشد وحيدا اتجاههسفي وحدة الوجود خلال النــصف الأول مــن القرن 6هــ/ 12م، لم نعثر على ما يفيد أن التلمسانيين قد تأثروا بأفكار العفيف فـــي وحـــدة الوجـــود وأشعاره، ويعزى ذلك إلى كون أغلب نشاطه العفيف كان بمصر ودمشق(2). وإلـــى جانـــب قولهمـــا بوحدة الوجود طرقا أيضا حقل علم أسرار الحروف فكتب أبو العيش في ذلك كتاب في سفرين شـــرح فيه أسماء الله الحسنى(3)، ومثله فعل العفيف.(4)

ومن جميع ما سبق ذكره عن المدارس الصوفية بالمغرب الأوسط قبل القرن 8هــ/14م يتضح أن مدرسة التصوف العملي والمدرسة الغزالية والمدرسة المدينية قد حددت معالم التصوف السني في ثـــوب المدرسة الجنيدية وفي صياغتها الغزالية، مع تشديد صوفيتها على المضامين الأخلاقية والالتزام بالشريعة بينما يمثل التصوف الفلسفي الصورة الأخيرة التي انتهت إليها مدرسة ابن مسرة عند كل من ابن العريـــف وابن عربي وابن سبعين والشتتري(5). ورغم ذلك فإن هؤلاء بسطوا مضامين أفكارهم الفلسفية وجعلوهـــا مقبولة(6)، حتى أن من نخبة المغرب الأوسط من اعتقد في أفكارهم كما سبق ذكره، إلا أن منهج التأويـــل الرمزي الذي سلكه هؤلاء في كتاباتهم(7)، جعل دائرة التصوف الفلسفي الأندلــسي تــضيف بـــالمغرب الأوسط بعد نهاية القرن 7هــ/ 13م كما سنبينه لاحقا.

---

(1) الجزري: حوادث الزمان، ص 351.

(2) ابن تغري: المنهل الصافي، ج6، ص 40 وما بعدها.

(3) ابن مريم، المصدر السابق، ص 253.

(4) الجزري: المصدر السابق، ص 350 ؛ تناول العفيف في كتابه «شرح أسماء الله الحسنى»، أسماء الله الحـــسنى في كل الآيات الواردة في القرآن وذكر في كل اسم ما ذكره كل من أبي بكر البيهقي والإمام أبي حامد الغزالي وأبـــي بكر بن برجان، في شروحاتهم لأسماء الله الحسنى مذكرًا بأوجه التشابه والاختلاف بين هؤلاء الثلاثـــة . حـــاجي خليفة: كشف الظنون، ج2، 1034.

(5) حول البعد المسرى في تصوف ابن العريف وابن عربي وابن سبعين . أنظر عبد المجيد الصغير: تجليات الفكر الصوفي المغربي (دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف)، ج1، مطبعـــة النجـــاح الجديـــدة، الـــدار البيضاء 1421هــ/ 2000م، ص 160 وما بعدها.

(6) عن تبسيط الأندلسيين لأفكارهم الصوفية الفلسفية . أنظر لحمنات: التصوف المغربي، ص 293.

(7) حسب عبد المجيد الصغير فإن تركيز التصوف الفلسفي الأندلسي على التأويل الرمزي وأهمية الباطن، جاء ليعمق أسباب الخلاف والغموض، ويسير في خط معاكس للاتجاه الإصلاحي الذي رامـــت إلـــى تحقيقـــه الدولـــة الموحديـــة خصوصا في عهد يعقوب المنصور . تجليات الفكر الصوفي المغربي، ص 168.

البـــاب الأول

الفصل الثاني: المجال الجغرافي والإطار الثقافي والفكري للحركة الصوفية خلال القرنيين 8 و9 الهجريين/ 14 و15 الملاديين.

1-المجــال الجغرافـــي.

2-الإطار الثقافي والفكري.

أ- مظاهــره الكبــرى.

ب- التقليــد والجمــود.

ج- التجديــد والإبــداع.

المجال الجغرافي والإطار الثقافي والفكري للحركة الصوفية خلال القرنين 8 و9 الهجريين/ 14 و15 الميلاديين

يمثل ضبط المجال الجغرافي وتحديد طبيعة الوعاء الثقافي والفكري، اللذان نشطت ضمنهما الحركة الصوفية أحد أهم المعطيات التاريخية التي تعكس حجم الانتشار الصوفي وصفة تياراته وطرقه الصوفية وخصوصيتها والتي تميزها عن نظيرتها من الحركات الصوفية في المجالات الجغرافية الأخرى على مستوى المغرب الإسلامي، فالمجال يمثل بالنسبة للصوفي هوية المكان والانتماء في مثاقفته مع نظرائه في التيارات والطرق الصوفية بالمغرب والمشرق الإسلاميين، في حين يعكس الوعاء الثقافي والفكري الذي وردت فيه الحركة الصوفية، مستواها وطبيعة أفكارها التي تلونت تبعا لحالتي التقليد والجمود والتجديد والإبداع التي سادت الحياة الثقافية والفكرية في هذه المرحلة.

1- المجال الجغرافي

يواجه الباحث في حقل التاريخ الثقافي والفكري للمغرب الأوسط خلال العصر الوسيط معضلة تأطير العمل الفكري والإنجاز الثقافي والنشاط الاقتصادي ضمن الإطار الجغرافي الخاص بالمغرب الأوسط، نظرًا لطبيعة هذا العصر المتميز على صعيد المغرب الإسلامي برمته، بالتقلبات السياسية والصراع العسكري وديمومة الانتقال القبلي وعدم استقراره، وكل ذلك تسبب في ظاهرة التغير المستمر في حدود المجالات الجغرافية ونعوتاتها وصار ذلك من ثوابت العصر.

ويعد المغرب الأوسط أحد هذه المجالات الأكثر تأثرا بهذه الأوضاع ودون التوغل في الجزئيات التاريخية لإنكماشه تارة وامتداده طورا سواء شمالا أم جنوبًا، شرقًا أم غربًا، فإنه كان عند انصرام القرن الرابع الهجري/10م، يعرف بوطن زناتة الممتد من وادي ملوية غربا إلى وادي الشلف والزاب شرقا ومن ساحل شرشال ووهران شمالا إلى إقليم تيهرت جنوبا.(1)

ثم تغير مفهومه عند قيام الدولة المركزية بقلعة بني حماد 405-547هـ/1015-1152م(2)، وصار يضم مجالا أوسع حدده أبو عبد الله الشريف الإدريسي عند نهاية النصف الأول من القرن

---

(1) حسب عبد الرحمن بن خلدون تـ808هـ/1405م، فإن الإقليم الممتد من الجزائر غربا إلى بجاية شرقا يعرف ببلاد صنهاجة وإقليمي بجاية وقسنطينة مواطن كتامة وعجيسة وهوارة، وما وراء قسنطينة بداية حدود افريقية، وهو تقسيم قبلي صرف يخص مرحلة ما قبل القرن الخامس الهجري/11م، العبر،ج6، ص ص4، 203 ، وكذلك أنظر ج7، ص4.

(2) قامت الدولة المركزية في العصر الوسيط على ثلاثة دعامات هي: الدعامة التجارية وتتمثل في احتكار الطرق التجارية والثروة الزراعية والحيوانية وإزاحة كل منافس وفق الصورة التي شكلها كبار الرحالة والجغرافيين العرب=

السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي بدقة في قوله: «ومدينة بجاية في وقتنا هذا مدينة المغرب الأوسط وعين بلاد بني حماد... ومدينة تلمسان قفل بلاد المغرب»، ولم يختلف عنه في القرن السابع الهجري/13م، أبو الحسن علي بن سعيد المغربي تـ685هـ/1287م، حين اعتبر بجاية «قاعدة الغرب الأوسط».(1)

أما حدوده الشرقية فقد امتدت إلى بونة لقول عبد الواحد المراكشي تـ647هـ/1249م:«ومدينة بونة هي أول حد بلاد إفريقية»(2)، وشاطرة الرأي كذلك ابن سعيد المغربي بقوله: «و أول سلطنة إفريقية على البحر مدينة بونة»(3)، واستكمل عبد الرحمن بن خلدون تـ808هـ/1405م، ضبط الحدود الجنوبية إلى ورجلان كآخر موقع وطأته جيوش الحماديين.(4)

مما يعني مجال الجزائر الحالية تقريبا، ولا غرابة فقد ظهر في نزهة الإدريسي أيضا مصطلح المغرب الأقصى وكرره سبعة عشرة مرة(5)، وحدد نطاق إفريقية وامتداداتها.(6)

ومما يبين استقرار المغارب الثلاثة على حدود معلومة في عهد الدول الصنهاجية الحاكمة الزيريين 362-543هـ / 972-1148م، والحماديين 405-547هـ /1013-1152م والمرابطين

=أمثال أبي عبيد الله البكري تـ487هـ/1094م وأبي عبد الله الشريف الإدريسي تـ558هـ/ 1153م، ومن نماذجها مثلا الدعامة التجارية وأهميتها في قيام الدولة المركزية بقلعة بني حماد 398هـ/1007م، أنظر المسالك والممالك، ج2، ص ص 327، 313 ؛ المغرب العربي، ص117 ؛ أما الدعامتان الأخريان فهما العصبية القبيلية والعقيدة كما صورها ابن خلدون: المقدمة، ص 107 ؛ حول أسس الدولة المركزية ومميزاتها في العصر الوسيط . أنظر محمد القبلي: حول تاريخ المجتمع المغربي في العصر الوسيط منشورات الفنك، الدار البيضاء، المغرب1998، ص 20 وما بعدها ؛ وكذلك كتابه، الدولة والولاية والمجال في المغرب الوسيط علائق وتفاعل، دار توبقال للنشر، المغرب، ص 71 وما بعدها.

(1) فرغ الإدريسي من تأليف نزهته سنة 548هـ/ 1154م . المصدر السابق، ص ص 102، 116. يستخدم كل من الإدريسي وابن سعيد المغربي تسمية الغرب الأوسط دلالة على المغرب الأوسط ؛ المصدر السابق، ص ص 72، 106 ؛ كتاب الجغرافيا، ص 142.

(2) المعجب، ص 144.

(3) المصدر السابق، ص 142.

(4) حول وصول جيوش الدولة الحمادية في عهد الناصر بن علناس 454-481هـ/ 1062-1088م على ورجلان أنظر . العبر، ج6، ص ص 256، 257.

(5) استعمل الإدريسي إلى جانب تسمية المغرب الأقصى، مصطلح أقصى المغرب والغرب الأقصى المغرب العربي، ص ص 71، 73، 78، 79، 81، 85، 98، 179، 180. ونعت كذلك المغرب الأوسط باسم الغرب الأوسط ؛ المصدر السابق، ص ص 72، 106.

(6) نفسه، ص ص 74، 138، 138، 145.

450- 541هـ/ 1058-1146م، وهي المرحلة التي يمكن نعتها بحقبة الهيكلة الجغرافية للمغرب الإسلامي المرفوقة بملامح الدولة الوطنية على الصورة التي نعرفها عليه اليوم تقريبا.

ولما آل الحكم للموحدين 524-668هـ/ 1130-1266م نجحوا في إدماج هذه المجالات من طبرقة شرقا إلى طنجة غربا(1)، والسوس الأقصى جنوبا(2)، فكانت أول تجربة في توحيد المغرب الإسلامي على المستوى الجغرافي والسياسي والاقتصادي، بيد أن هذه التجربة انتهت بزوال دولة الموحدين فقامت على انقاضها المغارب الثلاثة الحفصية بتونس 625-982هـ/1227-1574م والزيانية بتلمسان 633- 962هـ/ 1235-1552م، والمرينية بفاس 668-869هـ/1295- 1465م وقد تضايقت كل دولة من حدودها فتجاوزتها للتوسع على حساب دولة أخرى تحقيقا لرغبتها السياسية والاقتصادية.

فبينما طرحت الدولة الحفصية بافريقية نفسها الوريث الشرعي للحركة الموحدية ولمشروع المهدي بن تومرت(3)، وظل ذلك مكرسا في مصادر التاريخ المغربي التي نعتتها إلى غاية القرن 9هـ/15م بدولة الموحدين(4)، كانت الدولة المرينية بالمغرب الأقصى تتطلع إلى إعادة التجربة

---

(1) ابن عذاري المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب (قسم الموحدين)، تحقيق محمد إبراهيم الكتاني وآخرون، ط1، دار المغرب الإسلامي، بيروت، لبنان 1985، ص 153.

(2) عبد الواحد المراكشي: المصدر السابق، ص 162 ؛ يرى الدكتور فيلالي عبد العزيز أن أهمية الدولة الموحدية تجاوزت حدود المغرب الإسلامي لتطرح نفسها قوة عسكرية وسياسية ضاربة في البحر المتوسط في ظرف دولي تميز بشدة الحرب الصليبية المدمرة والهجوم المغولي الكاسح والاسترداد المسيحي المطرد . تلمسان في العهد الزياني، ج1، ص 1.

(3) يلخص عبد الرحمن بن خلدون هذه الأبعاد التي تطلع إليها الحفصيون منذ عهد أبي يحيى زكريا بن أبي محمد عبد الواحد 625- 647هـ/ 1228-1249م في قوله: «كان الأمير أبو زكريا منذ أن استقل بإفريقية واقتطعها عن بني عبد المؤمن... متطاولا إلى ملك الحضرة بمراكش والاستيلاء على كرسي الدعوة» . العبر، ج6، ص 607 ؛ وحول إبقاء أبي زكريا الخطبة للمهدي بن تومرت أنظر. أبا عبد الله محمد الزركشي: تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تحقيق محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس، 1966، ص25.

(4) من بين هذه المصادر: يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص ص 144، 213 ؛ يستخدم أخوة عبد الرحمن بن خلدون تعبير الموحدين آل أبي حفص . العبر، ج7، ص 521 ؛ محمد بن عبد الله التنسي: نظم الدروالعقيان في بيان شرف بني زيان، القسم الأول، تحقيق بوعياد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1985، ص ص 137، 143 ؛ لم تنطلق المصادر المغربية من فراغ فيما يخص نعت الدولة الحفصية بدولة الموحدين، ذلك لأن مؤسسها أبا زكريا حرص على إثبات حقوقه في السيادة باعتباره حفيد أحد أصحاب المهدي بن تومرت، وأضفى ذلك على=

الموحدية على مستوى المغرب والأندلس(1)، في حين ركزت الدولة الزيانية بتلمسان على التوسع شرقا في النطاق الجغرافي الخاضع للسلطة الحفصية منذ سنة 625هـ/ 1227م، وفق الإستراتيجية التي رسمها مؤسس الدولة يغمر اسن بن زيان 633-681هـ/1236-1283م(2)، لابنه أبي سعيد عثمان 681-703هـ/1283-1303م(3)، ثم ما لبثت أن صارت تقليدا سلكه كل من أبي حمو موسى

=انجازاته مثل بنائه لصومعة مسجد القصبة سنة 630هـ/1233م الذي صار يعرف بمسجد الموحدين، وفي المعاهدات المبرمة مع النصارى كان يسمى رعاياه بالموحدين . برنشفيك: ج1، ص 53.

(1) يبرز على ابن أبي الزرع 741هـ/1340م تطلع المرنبيين منذ مرحلة تأسيس دولتهم إلى الاهتمام بأحوال الأندلس والعبور إليها لمجابهة حركة الاسترداد المسيحي في قوله:«أما بنو مرين فبهم أقام الله تعالى في المغرب الدين وبعيونهم قمع بجزيرة الأندلس المشركين ... فهم الآن سيوف الإسلام وحماة دين النبي محمد عليه الصلاة والسلام» الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1972، ص 13 ؛ بذل الأمير المريني يعقوب بن عبد الحق 656هـ- 685هـ/ 1258م-1286م جهدا كبيرا في إعداد المجاهدين وإرسالهم إلى الأندلس وفي تنسيقه مع بني الأحمر ملوك غرناطة فضلا على جوازه إلى الأندلس أربعة مرات برسم الجهاد بين 673هـ و 684هـ/ 1274م-1285م وقد أسفرت جهوده على إجلاء النصارى في الأندلس خلف الوادي الكبير وراء الخط الممتد من قرطبة إلى اشبيلية وشريش، وكذلك تابع أبنه يوسف بن يعقوب 685- 706هـ/1286-1307م حركة الجهاد لكن ابن الأحمر تحالف مع سانشو ملك قشتالة بغرض إقصاء بني مرين من الأندلس مما جعل الأمير يوسف بن يعقوب يعرض عن الأندلس ويستريح من أعبائها . ابن أبي الزرع: الأندلس المطرب، ص 409 وما بعدها ؛ إسماعيل بن الأحمر: روضة النسرين في دولة بني مرين، تحقيق عبد الوهاب بمنصور، ط2، المطبعة الملكية، الرباط، 1423هـ/2003، ص 27 ؛ عاد المرينيون إلى الجهاد في الأندلس في عهد السلطان أبي الحسن المريني الذي دعم حركة الجهاد بالمال والسلاح والخيل والحبوب، غير أن انهزامه في موقعه طريف 741هـ/ 1340م أمام ملك قشتالة الفونسو الحادي عشر جعله يولي وجهه شطر تنفيذ مشروعه في توحيد المغرب الإسلامي . محمد بن مرزوق التلمساني: المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، تحقيق ماريا خيسوس بيغيرا، تقديم محمد بوعياد، ط1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع 1401هـ/1981م، ص ص 394، 395؛ ابن خلدون: العبر، ج7، ص ص 533، 536.

(2) يقول السلطان يغمرانس بن زيان يوصي ابنه أبا سعيد عثمان: «إن بني مرين بعد استفحال ملكهم... لا طاقة لنا بلقائهم ... فإياك واعتماد لقائهم، وعليك باللياذ بالجدران متى دلفوا إليك وحاول ما استطعت في الاستيلاء على ما جاورك من عمالات الموحدين «ومما يلهم يستفحل به ملكك وتكافئ، حشد العدو بحشدك. ولعلك تصير بعض الثغور الشرقية معقلا لذخيرتك» . ابن خلدون: العبر، ج7، ص ص 189، 199.

(3) اتجه السلطان أبو سعيد عثمان إلى تنفيذ وصية والده بغزود لإقليم بجاية سنة 686هـ- 1288م وقد وصف لنا يحيى بن خلدون تـ 780هـ- 1278م طبيعة هذه الغزوة في قوله: «وفي جمادي الأولى من سنة ستة وثمانين نزل بجاية فقطع جناتها واحرق قراها» . بغية الرود، ج1، ص 208 ؛ يذكر محمد بن عبد الله التنسي

الأول 707-718هـ/1307-1318م(1)، وابنه أبي تاشفين 718- 737هـ/ 1318- 1357م، بلغ مداه في التوسع شرقا إلى تونس(2)، لكن تقلصت بعد ذلك في عهد السلطان أبي ثابت 749-753هـ/1348-1352م(3)، وأبي حمو موسى الثاني بن يوسف 760-791هـ/ 1359-1389م إلى مدينة الجزائر(4)، التي صارت على حد تعبير أبي عبد الله محمد بن مرزوق الخطيب ت 781هـ/1379م «آخر وسطي الغرب وأول بلاد إفريقية»(5)، وآزره عبد الرحمن بن خلدون بمنظور إداري سياسي بأن اعتبرها أحد عمالات مملكة بني زيان(6)، ثم اتسعت من جديد في عهد السلطان أبي تاشفين الثاني 791هـ-795هـ/1389م-1383م على بلاد الزابْ-أكفادو-(7)

فإلى أي مدى يمكن اعتبار هذه التوسعات أساسا لتثبيت حدود الدولة الزيانية على مجال المغرب الأوسط من بلاد العناب بونة شرقا إلى تلمسان غربًا. خصوصا وأنها فقدت سلطتها المركزية

تـ899هـ/1494م أن أبا سعيد عثمان لما عاش فسادا في إقليم بجاية خاطبه سلطان الحفصيين طالبا سلمه. نظم الدور والعقيان، ص ص 129، 130.

(1) تمثلت جهوده في التوسع شرقا بتكليف قائده أبي سرحان مسعود بن أبي عامر بن يحيى بن يغمر أسن بن زيان بحصار بجاية وإطلاق يد قائد مليانة محمد بن يوسف في غزو بلد القناب مستعينا في ذلك بعرب الصحراء وقد شملت هذه الغزوة أيضا جبل بني ثابت بقسنطينة . يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 213.

(2) يعكس عهد أبي تاشفين عبد الرحمن 718-737هـ/ 1318-1357م قمة السيطرة الزيانية على المنطقة الشرقية من خلال فرض الحصار على بجاية وقسنطينة وإنشاء قاعدة عسكرية على الوادي الكبير عرفت بتامزيزدكت، واتبع سياسة الضغط العسكري المستمر من خلال تكرير حملاته على بجاية وقسنطينة بين سنة 718-730هـ/1317-1329م، أرسل خلالها قائده يحيى بن موسى الجمى لغزو تونس حيث تمكن من الانتصار على أميرها أبي يحيى الحفصي الذي فر إلى قسنطينة ودخلت جيوش الزيانيين إلى تونس ونصبت عليها ابن عمران الحفصي وأقاموا فيها أربعين يوما ثم عادوا. يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 216 وما بعدها ؛ عبد الرحمن بن خلدون: العبر، ج6، ص 718 ؛ وكذلك ج7، ص 220، وما بعدها . التنسي: المصدر السابق، ص 143.

(3) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 246.

(4) نفسه، ص 246.

(5) المسند، ص 398.

(6) العبر، ج7، ص 209.

(7) يعلق أبو عبد الله التنسي على هذا الامتداد شرقا بقوله: «واتسعت مملكته في الأقطار وطار الثناء عليه كل مطار ودوخ البربر والعربان وملك من ملوية إلى جبال الزان» . نظم الدر والعقيان، ص 184 ؛ يرى عبد الله العروي أن ازدهار الدولة الزيانية في تلمسان يكون دوما عندما يعتري الضعف إحدى الدولتين الحفصية أو المرينية . مجمل تاريخ المغرب، ج2، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، 2000، ص 194.

مرتين خــلال القــرن الثــامن الهجــري/14م بــين 737-749هـــ/1335-1348م و 753-760هـ/1352-1959م سبب الغزو المريني الرامي إلى السيطرة على المغرب الإسلامي برمته؟

لتقرير هذا السؤال لابد من الإشارة إلى أن الحدود الإدارية والسياسية للدولة الزيانية لم تكــن مستقرة وغير ثابتة، بل كانت تتسع وتتقلص تبعا لظروف بني زيــان الــسياسية وقــوتهم العــسكرية والاقتصادية ومدى انسجام البيت الزياني الحاكم وولاء القبائل لهم وكذلك متى تعــافوا مــن الخطــر المريني المحدق بهم، وقد عالج الدكتور عبد العزيز فيلالي هذه المسألة وأقر بصعوبة توضيح الحــدود السياسية والإدارية لدول المغرب الإسلامي في العصر الوسيط، مقترحا الخارطة الــسياسية التقريبيــة للمجال الجغرافي كبديل لتوضيح حــدود الدولــة الزيانيــة بالاعتمــاد علــى تقــارير الجغــرافيين والإخباريين.(1)

وبذلك نصل إلى تشكيل صورة عن حدود السيادة الزيانية في الناحية الشرقية للمغرب الأوسط التي ضبطها التنسي عند جبل الزان-أكفادو-(2)، وقدرها كل من عبد الرحمن بن خلدون تــ808هــ/1405م والحسن الوزان تــ947هــ/ 1550م عند الوادي الكبير، الصومام(3)، أما صــاحب «زهــر البستان في دولة بني زيان»، فقد ذكر بأن مدينة الجزائر هي آخر حد بلاد المغرب الأوسط من جهــة الشرق، ومدينة تلمسان آخرها من جهة الغرب.(4)

في حين اعتبر مارمول كربخال تــ بعد 979هـــ/ 1571م إقلــيم بجايــة بمعالمــه نهايــة حدود الدولة الزيانية من جهة الشرق(5)، وهو مــا يعنــي أن الــسيادة الزيانيــة لــم تظــل أهــم حاضرتين في القسم الشرقي وهمــا بجايــة وقــسنطينة اللتــين لطالمــا حــاول الزيــانيون خــلال

---

(1) تلمسان، ج1، ص ص 35، 36.

(2) نظم الدر، ص 184.

(3) العبر، ج7، ص 223 وما بعدها ؛ وصف إفريقيا، ج2، ص7.

(4) أورد ذلك في عرض حديثه عن توزيع السلطان المريني أبي عنان أبناءه على حكم المغرب الأوسط بقوله: «وفي مغربنا الأوسط منهم إثنان أحدهما بالجزائر والآخر بتلمسان» . مؤلف مجهول، زهر البستان في دولة بني زيان، The John Rylands, University Librarary Of Manchester, Micro Film Of Rylands Arabic / Ms : 283 [79 b] ,.ورقة 12

(5) يرى مارمول كربخال أن مملكة تلمسان تتكون من أربعة أقاليم هي: إقليم تلمسان وإقليم تنس وإقلــيم الجزائــر وإقليم بجاية ويعلق على هذا الأخير بقوله: «وإقليم بجاية التي يجعلها بعضهم في مملكة تــونس». إفريقيــا، ج2، ترجمة محمد حجي وآخرون، مطابع المعارف الجديدة، الرباط 1989، ص 291.

القرن 6هـ/14م إخضاعها بالحرب والحصار دون جدوى(1)، فقد وقف التحالف العسكري الحفصي المريني، والمشاريع المرينية الرامية إلى توحيد المغرب الإسلامي في عهد أبي الحسن(2)، وابنه أبي عنان(3)، حجرة عثرة دون تحقيق المشروع الزياني. في التوسع شرقا على بلد العناب(4)، غير أن تلك المشاريع التوسعية التي اضطلعت بها الدولة الحفصية والمرينية والزيانية قد استنزفت فيها جهدها الاقتصادي والعسكري والثقافي وتسببت منذ النصف الثاني من

---

(1) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 217.

(2) تتمثل تجربة أبي الحسن المريني في توحيد المغرب الإسلامي في محاولتين الأولى بين 735-737هـ/1335-1337م، حين أدمج دولة بني عبد الواد في الدولة المرينية والثانية عند غزو لإفريقية في صفر 747هـ/1347م بعد أن ترك ابنه أبي عنان نائبا عنه بالمغرب الأوسط، مستغلا في ذلك وفاة أبي يحيى الحفصي في رجب 747هـ/1346م وقد تمكن من دخول تونس دون مقاومة في جمادي الآخر 748هـ/1347م، ثم بايعته بلاد الجريد وقسنطينة وجربة وتوزر ونفطة وطرابلس وحكام بسكرة وبلاد الزاب من بني مزني وأمير بجاية أبي عبد الله بن أبي زكريا وأمير قسنطينة أبي يحي الحفصي، غير أن سياسته الجبائية التي فرضها أثارت عليه القبائل العربية التي تحالفت ضده وهزمته بالقيروان في الثاني من محرم 749هـ/1348م . ابن خلدون: العبر، ج7، ص ص 533، 531 ؛ تعدت تجربة أبي الحسن المرني السياسية والعسكرية على محاولة توحيد الحقل الثقافي المغربي من خلال جمعه بين علماء تلمسان وفاس واتجه بهم إلى إفريقية. عبد الرحمان ابن خلدون: رحلته شرقا وغربًا، دار الكتاب اللبناني، 1983، ص ص 837-838 ؛ أحمد بن خالد الناصري السلاوي: الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، ج4، تحقيق أحمد الناصر، منشورات وزارة الثقافة والاتصال، 2001، ص150.

(3) تكاد تجربة أبي عنان تشبه تجربة والده أبي الحسن فقد بكر في الاستيلاء على الدولة الزيانية سنة 753هـ/1952م وضم بجاية وقسنطينة، إلا أن مشروعه توقف بسبب انشغاله بإخماد ثورة أخيه أبي الفضل بن الحسن في بلاد السوس وعيسى بن الحسين بجبل الفتح، وفي جمادي الأولى سنة 758هـ/1358م تحرك حركته الواسعة إلى قسنطينة والزاب وحصل خلالها على بيعة أهل طرابلس وأمراء مدن افريقية وقبائل الأعراب كأولاد مهلهل وبني كعب وسليم وبني أبي الليل. غير أن قراره بمنع عرب رياح من تحصيل الإتاوة -الخفارة- جعل هذه القبائل تعلن عصيانها بقيادة أميرها يعقوب بن علي، وقد خلفت مطاردته لهؤلاء الأعراب بالتل والصحراء إلى العودة إلى فاس أول ذي الحجة سنة 758هـ/1357م . ابن الحاج النميري: فيض العباب وإفاضة قداح الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب، إعداد ودراسة محمد بن شقرون، الرباط ص 86 وما بعدها ؛ الزركشي: المصدر السابق، ص 96 وما بعدها.

(4) حسب عبد الله العروي فإن الغزو المريني الدائم لتلمسان خلال القرن 7 و8 و9 الهجري كان بسبب: أولا الازدهار الحضاري الذي بلغته تلمسان وتطور علاقاتها التجارية مع بلاد السودان وكانم وبورنو يعكس ذلك حركة النشاط التجاري في ميناء هنين وثانيًا: طبيعة العلاقات الحسنة التي كانت تربط الأمراء الزيانيين بالقبائل العربية. مجمل تاريخ المغرب، ج2، ص 225.

القرن 8هـ/14م إلى نهاية القرن 9هـ/ 15م في اضطراب أوضاع المغرب الإسلامي وعدم استقراره تعكسها تلك الفتن الداخلية المتمثلة في بروز ظاهرة الإمارات المستقلة داخل نطاق الدولة الواحدة فقد انقسمت الدولة الزيانية على إمارتي تلمسان ووهران(1)، والمرينية إلى إمارتي سجلماسة وسبتة(2)، والسوس وتافيلالت(3)، ودخل المرينيون دورة الضعف العسكري وانحصرت هيمنتهم السياسية على المغرب الإسلامي كله بداية من العقد الثالث من القرن 9هـ/15م أمام صعود قوة الحفصيين(4). **فهل كان لهذا الوضع تأثيرٌ في اتساع وتقلص حدود المغرب الأوسط بالناحية الغربية؟**

لا جدال في أن التفوق العسكري المريني في معظم فترات القرن 8هـ/ 14م وتدخلهم المباشر في السياسة الداخلية للدولة الزيانية طيلة العقود الثلاثة الأولى من القرن 9هـ/15م من خلال تنصيب حكام

---

(1) انفرد أبو يحيى بن أبي حمو موسى الزياني الثاني، أخو السلطان الزياني أبي العباس أحمد المعتصم بن أبي حمو الثاني الملقب بالعاقل 834-867هـ/1432-1462م بحكم إمارة وهران بين 838-852هـ/1436-1450م، ناهيك على استيلاء محمد المستعين بالله ابن أبي ثابت على الناحية الشرقية وضمه بلاد حمزة والجزائر وبلاد مليكش وأراضي الثعالبة في حين انفرد ابنه أبو عبد الله المتوكل بسهل متيجة والمدية وتنس ومليانة، التي انطلق منها نحو تلمسان وتمكن من الانتصار على السلطان أبي العباس العاقل ثم نفيه إلى الأندلس سنة 866هـ/1461م. التنسي: المصدر السابق، ص 49 وما بعدها.

(2) عن استغلال، بني العزف لظروف الصراع بين السلطان أبي سعيد عثمان وابنه علي وانفصالهم بسبته ما بين 710هـ- 728هـ/ 1310م-1327م أنظر. ابن خلدون: العبر، ج7، ص ص 513، 514 ؛ السلاوي: المصدر السابق، ج4، ص 113 وما بعدها.

(3) بدأت ظاهرة الإمارات المستقلة تبرز في جسم الدولة المرينية منذ عهد السلطان أبي سعيد عثمان 710-731هـ/ 1310-1331م الذي دخل في صراع عسكري مع ابنه على سنة 714هـ/1314م وانتهى بعقد صلح سنة 715هـ/1315م يسمح لعلي بحكم إقليم سجلماسة ويعلق ابن خلدون على ذلك بقوله:«فأقام بها ملكا ودون الدواوين واستلحق واستركب وفرض العطاء، واستخدم طواعن العرب من المعقل وافتتح معاقل الصحراء وقصورتوات وتيكورارين وتمنطيت وغزا بلاد السوس ففتها وتغلب على ضواحيها...». العبر، ج7، ص 508.

(4) يتجلى ذلك في خضوع السلطان المريني أبي العباس عبد الله 827-875هـ/ 1424-1470م للسلطان أبي فارس عبد العزيز الحفصي 796-837هـ/ 1394-1433م، عندما اقتربت جيوش الحفصيين من فاس سنة 827هـ/1423م. الزركشي: المصدر السابق، ص ص 125، 126 ؛ أبو عبد الله محمد بن الشماع: الأدلة البينة النورانية في مفاخر الدولة الحفصية، تحقيق الطاهر بن محمد المعموري، الدار العربية للكتاب، طرابلس، بدون تاريخ، ص 116 ؛ فضلا على استباحة النصارى لسواحل الدولة المرينية من خلال استيلاء ملك البرتغال خوان الأول على سبته سنة 818هـ/1415م في عهد السلطان أبي سعيد عثمان ومهاجمة الإسبان لطنجة سنة 869هـ/1465م في عهد السلطان عبد الحق. السلاوي: المصدر السابق، ج4، ص 317.

الدولة الزيانية كيفما شاءوا، قد كرس مبدأ الهيمنة المرينية وفقدان السيادة الزيانية، ورغم ذلك فقد أجمعت معظم المصادر المعاصرة للدولة الزيانية، على أن الزيانيين قد تمكنوا منذ عهد السلطات يغمراسن 681-703هـ/ 1235-1284م من أن يحافظوا على حدود دولتهم بل ورسموا لها معالم طبيعية تمثلت في وادي ملوية ووادي ألصا وفجيج في الغرب والجنوب الغربي(1)، وغلى بلاد تاوريرت غرب مدينة وجدة بنحو مائة وستة وثلاثين كلم(2)، أما جنوبا فقد حددها أبو العباس أحمد الونشريسي تـ914هـ/1511م إلى صحراء توات(3)، لكن مجال الحدود بين المغربين الأوسط والأقصى خضع للامتداد والتقلص ليصبح الخط الفاصل بينهما يمر بين تلمسان ووجدة بل وأضحى من المسلمات(4)، ولم تشذ الدولة الحفصية كذلك عن قاعدة التقسيم حيث ظهرت فيها خلال القرن 9هـ/15م إمارات طرابلس وتوزر وبسكرة(5)، دليل على أن أي سلطة مركزها مدينة تونس لا تستطيع في حالة ضعفها المادي والعسكري من حيث الاتصال أو السلاح سوى التحكم فيما يمثل تونس الشمالية وهو ما عبر عنه عبد الله العروي بإفريقية الصغرى مقابل إفريقية الكبرى التي تشكل شرق الجزائر الحالية.(6)

---

(1) الحسن الوزان: المصدر السابق، ج2، ص7 ؛ عبد الله بن الصباح الأندلسي: منساب الأخبار وتذكيرة الأخيار (رحلة ابن الصباح)، مخطوط دار الكتب التونسية، رقم 2295، ورقة 67.

(2) فيلالي عبد العزيز: المرجع السابق، ج1، ص 37.

(3) المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء افريقية والأندلس، ج2، تحقيق محمد حجي وآخرون، مطبوعات دار الغرب الإسلامي، 1981، ص 232.

(4) عبد الله العروى: مجمل تاريخ المغرب، ج3، ص 26.

(5) ظهرت إمارة طرابلس سنة 792هـ/1390م في عهد السلطان أبي العباس أحمد 772-796هـ/1370-1394م على أثر وفاة واليها أبي بكر بن ثابت سنة 792هـ/1390م واستئثار ابن أخيه علي بن عمار بالحكم إلى غاية 803هـ/1410م، وإمارة توزر بقيادة عائلة بني يملول، ثم إمارة بسكرة بزعامة أحمد بن يوسف من بني مرني 779-804هـ/1365-1402م الذي تمرد على الحفصيين بعد وفاة والده يوسف 767هـ/1365م وتعاونه مع صهره يحيى بن يملول صاحب توزر. ابن القنفذ القسنطيني: الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، تقديم محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي، الدار التونسية للنشر، تونس 1986، ص 197 وما بعدها؛ الزركش: المصدر السابق، ص 109 وما بعدها ؛ حول تفاصيل قيام هذه الإمارات وانهيارها في عهد السلطان أبي فارس عبد العزيز 796-837هـ/ 1433م. أنظر روبير برونشفيك: المرجع السابق، ج1، ص 223 وما بعدها.

(6) مجمل تاريخ المغرب، ج3، ص 26.

ورغم أن وضع القرن 9هـ/15م وقر لإفريقية حكاما ذوي همة وكفاءة كأبي فارس عبد العزيز 796-837هـ/1394-1934م وحفيده أبي عمر وعثمان 839-893هـ/ 1435-1488م(1)، إلا أن ظروف إفريقية الصعبة المتمثلة في الأوبئة والمجاعات(2)، والغزو الصليبي لسواحلها(3)، وثورات الانفصال وهيجان القبائل على مستوى بجاية وقسنطينة وبسكرة(4)، يوحي بصعوبة ضبط السلطة الحفصية لأوضاع افريقية الكبرى. **فهل أن هذه الظروف تعد كافية لتبرير العجز في إفريقية الكبرى أم هل أن المسألة أعمق من أن تفسر على ضوء القدرات العسكرية للدولة الحفصية وبذلك تتعدى إلى البحث في حقيقة موقف الديمغرافيا القاطنة بهذا الإطار، من الحكم الحفصي؟**

وعلاقة ذلك بمفهوم المغرب الأوسط في القرن 7 و8 و9 الهجري/ 13، 14، 15، الميلادي. لا شك أن تلك الثورات التي ظهرت في بجاية وبسكرة وقسنطينة هي أحد أوجه التعبير عن رفض الحكم الحفصي والرغبة في الانفصال كما حدث مع تمرد مشيخة مدينة الجزائر ودعوتها إلى الانفصال في عهد المستنصر647-676هـ/ 1249م-1277م.(5)

---

(1) حول مآثر السلطان فارس عبد العزيز 796-837هـ/1394-1434م وأعماله الحضارية والسياسية وانجازاته العسكرية أنظر. ابن القنفذ: الفارسية، ص 189 وما بعدها. وعن تفاصيل فترة حكم السلطان أبي عمرو عثمان وأعماله أنظر. ابن الشماع: المصدر السابق، ص 221 وما بعدها.

(2) شهدت الدولة الحفصية منذ أوائل القرن 9هـ/15م سلسلة من الأوبئة شملت عهد السلطان أبي عمر وعثمان تقريبا أخطرها وباء استغرق عشرة سنوات 847-857هـ/1443-1453م، تلاه وباء سنة 862هـ/ 1458م مَسَّ عاصمة الدولة تونس وتزامن مع مجاعة حدثت في فصل الشتاء ووباء حدث في ذي القعدة 872هـ/1467م إلى ذي الحجة 873هـ/1468م وكان يدفن خلاله في اليوم ألفٌ من الموتى. ابن القنفذ: الفارسية، ص ؛ الزركشي: المصدر السابق، ص ص 141، 147، 156.

(3) استباحت القوة البحرية النصرانية المدن الساحلية للدولة الحفصية منذ العقد الأخير من القرن 8هـ/14م ومن القرائن على ذلك. غزو البيزيين لسواحل افريقية سنة 781هـ/1379م والجنويين لجربة بين 791-792هـ/1388-1389م، ونزول النصارى على المهدية 792هـ/1389م والحملة البلنسية على سوسة 802هـ/1399م وجربة 835هـ/1432م ونهب جزيرة قرقنة من طرف ملك اسبانيا ألفونسو الخامس سنة 824هـ/1421م. ابن القنفذ: الفارسية ص ص 111، 118 ؛ ابن الشماع: المصدر السابق، ص 116؛ برنشفيك: المرجع السابق، ج1، ص ص 228 وما بعدها.

(4) من ابرز الشواهد على ذلك ثورة شيخ بني سيلين محمد بن سعيد بن صفر بمنطقة القبائل، بجاية، وثورة نصر بن صولة أحد شيوخ الذواودة بمنطقة قسنطينة سنة 869هـ/1465م. الزركشي: المصدر السابق، ص 155 ؛ برشنفيك: المرجع السابق، ج1، ص ص 287، 288.

(5) ابن خلدون: العبر، ج7، ص 208.

وهي ظاهرة تعطينا فكرة عن موقف الفقهاء والعلماء وذوي المكانة في مجتمع افريقية الكبرى من الحكم الحفصي، نجد لها صدْ عميقا في النصوص التي خلفها أصحاب كتب الطبقات والتراجم الذين عبروا عن ذات الموقف بطريقتهم الخاصة وفق أسلوب المحافظة على هيكل البنية الثقافية والفكرية بمقاييس حدود المغرب الأوسط من ببلاد العناب، شرقا، إلى ما وراء تلمسان غربا وصحراء توات جنوبا، ومن هؤلاء قاضي الحفصيين في بجاية أبو العباس أحمد الغبريني تـ704هـ/ 1306م في كتابه: «عنوان الدراية في من عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية» الذي انتهى من تأليفه سنة 699هـ/ 1299م وسلك فيه منهجية الأخذ بشمولية الامتداد الجغرافي للمغرب الأوسط بأبعاد الدولة الحمادية كما ذكرتها سابقا فترجم بذلك لعلماء وفقهاء وصوفية من بونة وبجاية ببواديها من بني يتورغ وبني وغليس وبني منجلات ومشدالة ومن قسنطينة واسطيف وأريس وبسكرة وقلعة بني حماد والمسيلة وجرائر بني مزغنة ودلس ومليانة ووهران وتلمسان.(1)

ناهيك عن تمييزه الجغرافي الصريح بين مواطن العلماء الذين ترجم لهم فعند حديثه عن علماء من تونس يستعمل لفظ من «أهل افريقية»(2)، ولدى ذكره لعلماء مراكش وأغمات وفاس وهسكورة يتبعها بلفظ «من المغرب»(3)، وعند ترجمته للفقيه الصوفي أبي محمد عبد الحق بن الربيع البجائي تـ675هـ/1277م قال فيه: «لم يكن في وقته بمغربنا الأوسط مثله»(4)، رغم أن بجاية كانت آنذاك تابعة للحكم الحفصي.

كما حرص على ربط فقهاء وصوفية المغرب الأوسط ببيئاتهم القبلية سواء البربرية أو العربية لتأكيد جغرافيا المكان الذي نشأوا ومارسوا نشاطهم فيه، بل وحملوا اسمه الذي صار ملحقا بمسلسل نسبهم لإثبات الهوية.(5)

ونفس المنهج اتبعه يحيى بن خلدون تـ780هـ/1378م الذي فرغ من تأليف كتابه: «بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد» سنة 775هـ/1373م وأدرج فيه إلى جانب علماء مدينة تلمسان وصوفيتها وفقهائها، نظرائهم كذلك من القل وقلعة بني حماد ومقرة ومشدالة وزواوة وتنس

---

(1) عنوان الدراية، ص ص 46، 94، 103، 119، 140، 141، 171، 180، 192، 215، 217، 219، 227، 241، 280، 294.

(2) نفسه، ص 195.

(3) نفسه، ص ص 173، 196.

(4) نفسه، ص 88.

(5) نفسه، ص 88.

ووهران(1)، وفي كتاب «البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان» لابن مريم المديوني كان حيا سنة 1025هـ/1611م، ما يعكس تحول تلمسان خلال القرنين 8 و9 الهجريين/ 14 و 15 الميلاديين إلى عاصمة المغرب الأوسط جذبت إليها العلماء والفقهاء والصوفية(2)، ويعزي ذلك إلى نجاح يغمراسن بن زيان 633-681هـ/1235-1282م مؤسس الدولة الزيانية في تحويل تلمسان إلى قاعدة المغرب الأوسط السياسية والتجارية والثقافية والفكرية واستمرت طيلة ثلاثة قرون(3)، عوضت مكانة بجاية التي كانت من قبل قاعدة المغرب الأوسط في العهد الحمادي بين سنتي 461هـ و547هـ.(4)

وهذه القرائن تنهض دليلا قاطعا على أن التقسيمات السياسية والحدود الجغرافية التي فرضها وضع ما بعد الموحدين على المغرب الأوسط اعتباطية ومصطنعة بالنسبة لتاريخه الثقافي والفكري والديني خصوصا بالنسبة للحركة الصوفية التي لا يمكن مطلقا دراستها خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين 14 و15 الميلاديين مجزأة حسب التقسيمات السياسية المفروضة لأن ذلك سيقود حتما إلى الوقوع في أخطاء تاريخية جسيمة، لأن الحركة الصوفية التي ظهرت خلال القرن 6هـ/12م، وانتضمت أفكارها في تيارات خلال القرن 7هـ/13م على مجال يمتد من بونة شرقًا إلى تلمسان غربًا والصحراء جنوبا، كانت مميزة عن نظيرتها بالمغرب الأقصى وإفريقية من حيث طبيعة التيارات الصوفية وهيكلها والنتائج المترتبة عنها(5)، وهذا التميز جعلها بالفعل امتدادا نتلمس تأثيره وحضوره في التنظيمات والطرق الصوفية التي ظهرت في القرنين 8 و9 الهجريين/ 14 و15 الميلاديين لكن بصورة أكثر انتشارًا وتنظيما أثرت في وضع المغرب الأوسط الديني والفكري والثقافي وساهمت في توجيه الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية فيه.

---

(1) بغية الرواد، ج1، ص ص 101، 105،، 108، 113، 114، 121، 130، 128، 132.

(2) عبد الله العروي: مجمل تاريخ المغرب، ج2، ص 200.

(3) حول الأهمية الاقتصادية والسياسية لتلمسان وعلاقتها بالمغرب الإسلامي والأندلس. أنظر ابن سعيد: المصدر السابق، ص 140؛ التنسي: المصدر السابق، ص 115 وما بعدها.

(4) الإدريسي: المصدر السابق، ص 116 ؛ ابن سعيد: المصدر السابق، ص 142.

(5) حول المقاربة بين الحركات الصوفية في إفريقية والمغرب الأوسط والمغرب الأقصى أنظر هذه الدراسات. نللي سلامة العامري: الولاية والمجتمع (مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لافريقية في العهد الحفصي)، منشورات كلية الآداب جامعة منوبة، تونس، 2001، ص 85 وما بعدها ؛ بونابي الطاهر: التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7 الهجريين (مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي للجزائر خلال العصر الوسيط)، ط1، دار الهدى للطباعة والنشر، عين مليلة، الجزائر 2004، ص 102 وما بعدها ؛ عبد اللطيف الشاذلي: التصوف والمجتمع، منشورات جامعة الحسن الثاني، سلا، المغرب، 1989، ص 63 وما بعدها.

2- الإطـــــار الثقافـــي والفكـــــري

أ- مظاهـــــره الكبـــــرى

تميز الإطار الثقافي والفكري الذي نشطت فيه الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين/14 و15 الميلاديين بمظهرين بارزين هما:

مظهر ظاهري يعكسه الكم الكبير في إعداد الفقهاء والعلماء والصوفية والطلبة والمريـــدين(1) ووفرة الهياكل من المؤسسات الدينية والتعليمية والثقافية، المتمثلة في المساجد والكتاتيــب والزوايـــا. ويبقى –دون ريب– تأسيس المدارس منذ مطلع القرن الثامن الهجري/14م، أهم حـــدث ثقـــافي علـــى الإطلاق، ففي تلمسان وحدها تم تشيد ستة مدارس(2)، وكذلك وجدت بمدينة الجزائر عدد من المدارس قال فيها ابن مرزوق الخطيب 781هـ/1379م، أنها مختلفة الأوضاع(3)، فضلا على مدرسة مدينـــة نقاوس(4)، ومدارس بجايـــة التي لم تضبـــط المصادر عـــددها ولـــم تقـــف علــــى أســـمائها(5)، بالإضافـــة إلى مدرستين بقسنطينة من تأسيس الحفصيين(6)

---

(1) تعرض أحمد بابا التنبكي تـ1036هـ/1626م، بالترجمة لمائة وواحد وعشرين عالما وفقيهـــا وصـــوفيا مـــن المغرب الأوسط عاشوا في القرنين 8 و9 الهجريين/ 14 و15 الميلاديين، وبالتالي يعد مـــن أفـــضل كتـــب التـــراجم والطبقات التي أرخت للحياة الثقافية والفكرية بالمغرب الأوسط في هذه الحقبة، نيل الابتهاج، ج1، ص 42 وما بعدها.

(2) تتمثل هذه المدارس في مدرسة إبني الإمام أبي زيـــد عبـــد الـــرحمن تـــ743هــــ/1342م، وأخيـــه عيـــسى تـــ749هـ/1348م، التي أسسها السلطان أبو حمو موسى الأول 707-718هـ/1308-1318م ؛ ابن خلـــدون: رحلته شرقا وغربًا، ص 823 ؛ والمدرسة التاشفية نسبة لمؤسسها أبي تاشفين بن أبـــي موســـى الأول 718-737هـ/1118م-1337م، التنسي: نظم الدر، ص 141 ؛ ومدرسة العباد التي بناها السلطان أبو الحـــسن المرينـــي تـــ748هـ/1348م ثم المدرسة الرابعة التي أقامها ابنه السلطان أبو عنان 749-759هـ/1348-1358م، بجانـــب ضريح الصوفي أبي عبد الله الشوذي الحلوي . ابن مرزوق: المسند، ص 260 ؛ أما الخامسة فهي المدرسة اليعقوبية التي أسسها أبو حمو موسى الثاني 791-795هـ/1389-1383م، سنة 765هـ/1364م . يحيى بـــن خلدون: بغية الرواد، ج2، ص 136 ؛ في حين بنى المدرسة الجديدة، وهي السادسة فـــي القـــرن 9هـــــ/15م، السلطان أبو العباس أحمد المعتصم الملقب بالعاقل 834هـ/866م/1430م-1462م . التنسي: نظم الدر، ص 248.

(3) ابن مرزوق: المسند، ص 406.

(4) يشير الوزان كان حيا 957هـ/1550م، إلى أن مدرسة نقاوس كانت تنفق على الطلبـــة وتـــوفر لهـــم اللبـــاس. وصف إفريقيا، ج2، ص 53.

(5) نفسه، ج1، ص 50.

(6) نفسه، ج2، ص 56 ؛ حسب روبير برنشفيك، فان المدارس الحفصية لم تكـــتس نفـــس الأهميـــة الدينيـــة والمعمارية التي خصها المرينيون لمدارسهم بالمغرب الأقصى . تاريخ افريقية، ج2، ص 377.

وكل ذلك أدى إلى حركة ثقافية وفكرية معتبرة يعكسها حجم القضايا الدينية والعلمية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية المتنوعة التي طرحت للنقاش والفتوى وما رافقها من حلول سعى أصحابها لان تكون ترجمة لروح العصر ومتطلباته وهي مبثوثة في بطون كتب النوازل المعاصرة لها.(1)

والملاحظ على هذه الحركة الثقافية والفكرية إنها تركزت داخل المجال الحضري المدن الذي احتضن المساجد والمدارس والزوايا وبالتالي احتوى المشتغلين بالعلوم العقلية والنقلية والصوفية بينما اقتصر مجال البوادي والقرى والمداشر على الزوايا والربط التي كان يلقن فيها الفقه ومبادئ الطريقة الصوفية والاعتكاف على ممارستها بصرف النظر على طبيعتها ومستواها.

غير أن هذا التخصص لم يفرز تجزئة ثقافية بين المجالين، حيث نعثر على ثقافة بدوية داخل المجال الحضري، بحكم حضور الطلبة البدو لطلب العلم المتوفر بالمدينة نظرا لاستبحار عمرانها وكثرة صنائعها، قول عبد الرحمن بن خلدون: ومن يتشوف بفطرته إلى العلم ممن نشأ في القرى والأمصار غير المتمدنة فلا يجد فيها التعليم الذي هو صناعي لفقدان الصنائع في أهل البدو ولابد من الرحلة في طلبه في الأمصار المستبحرة.(2)

فضلا على المزارعين الذين كانوا يرتادون المدينة لبيع محاصيلهم الفلاحية ورؤوس حيواناتهم والتزود بوسائل النشاط الفلاحي وكل ما يلزم حياة البادية والقرية والمدشر ولا غرابة أن نعثر على هذا المزج الثقافي البدوي الحضري عند أهل المدينة أنفسهم الذين كان لبعضهم أراضي وبساتين في تخوم المدينة يمارسون فيها الفلاحة.(3)

(1) تعد نوازل الونشريسي تـ 914هـ/1508م، أفضل مصنف جمع في ثناياه قضايا أهل بجاية والجزائر وتلمسان الدينية والعلمية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية خلال القرنين 8 و 9 الهجريين/14 و 15 الميلاديين، لأن الونشريسي جمعها من فتاوي عصره واستمد الكثير من فتاوي اهل افريقية وتلمسان عن نوازل يحيى بن أبي عمران بن عيسى تـ 883هـ/1478م، ونوازل أبي القاسم البرزلي تـ844هـ/1440م ؛ أحمد بابا التنبكي: كفاية المحتاج، ص ص 509، 510 ؛ ابن مريم: البستان، ص 54.

(2) المقدمة، ص 276.

(3) عن ممارسة فقهاء المدينة لحرف الحراثة وتربية المواشي وخياطة الملابس ونسخ المصاحف انظر. ابن مرزوق: المجموع، ورقة 2، 32 ؛ وكذلك أشار يحيى بن خلدون تـ780هـ/1378م إلى هذه الظاهرة بتلمسان في قوله: «وغالب تكسبهم –أهل تلمسان–، الفلاحة وحوك الصوف، بذلك عرفوا في القديم والحديث» . بغية الرواد، ج1، ص 92.

ورغم ذلك فقد استمرت المدينة مجالاً ثقافيًا وفكريًا مؤثرًا وجذابًا لتأطير ودمج العناصر البدوية والقروية، وضلت مركز إنارة يشع على البادية والقرية والمدشر بجديد الفكر والثقافة وليس غريبًا إذ تسربت الظاهرة الصوفية من المدينة إلى البادية والقرية والمدشر.(1)

وهذا المظهر الظاهري كله وقع معاينته من قبل الرحالة والفقهاء، المغاربة والمشارقة والأندلسيين خلال القرنين 8 و9 الهجريين/ 14 و15 الميلاديين(2)، الذين سجلوا مشاهداتهم عن عموم الحياة الثقافية والفكرية بمدنه الرئيسة.

فبداية بابن الحاج النميري –كان حيا سنة 774هـ/1372م–، الذي دخل بجاية سنة 758هـ/1356م، ووصف فقهائها بأن لهم في العلم والدين أفسح الميادين ونفس الانطباع خص به أبو عبد الله محمد الشريف التلمساني تـ771هـ/1369م، علماء بجاية(3)، في القرن الثامن الهجري/14م، بقوله: «دخلت بجاية ... فوجدت العلم ينبع من صدور رجالها كالماء الذي ينبع من حيطانها»(4)، وبنفس النبرة أشاد عبد الرحمن الثعالبي تـ875هـ/1470م، في أوائل القرن 9هـ/15م، بعلماء بجاية، وتبعه بعد ذلك الحسن الوزان كان حيا سنة 957هـ/1550م، في وصفه لحالة إقبال طلبة بجاية وأساتذتها على الفقه والعلوم.(5)

وكذلك تميز علماء بسكرة بالفضل والدين والمناظرة في الأحكام الشرعية على حد وصف أبي القاسم البرزلي تـ844هـ/1440م(6)، فضلا على مدينة تلمسان التي تخلصت سريعا من آثار الحصار المريني وتوابعه ونهضت من رمادها تبعث الفكر والثقافة من جديد يعكس ذلك مشاهدات خالد بن عيسى البلوي –كان حيا سنة 767هـ/ 1365م–، الذي دخلها سنة 750هـ/1349م في طريق عودته من المشرق إلى الأندلس وحكى يقول: «وقد انجلى ظلامها وأزيل عن يد الباطل رمادها وعوفيت من اختلالها وشوفيت من اعتلالها وأشرق منها الجو وأتاح ولاح للعدل بها

---

(1) يرى محمد حسن أنه من الصعب الحديث عن نسق ثقافي يميز البادية عن المدينة، طالما أن الظاهرة الصوفية تسربت من المدينة إلى البادية والريف . المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي، ج2، منشورات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 1999، ص 751.

(2) فيض العباب، ص 149.

(3) الورثيلاني: نزهة الأنظار، ص 28.

(4) التنبكي: نيل الابتهاج، ج1، ص 283.

(5) وصف إفريقيا، ج2، ص 50.

(6) جامع مسائل الأحكام، لما نزل بالقضايا من المفقيين والأحكام، ج4، تحقيق محمد حبيب الهيلة، ط1، دار المغرب الإسلامي، بيروت، 2000، ص 264.

علم ونار»(1)، ثم تحولت في القرن التاسع الهجري/15م، إلى اكبر مركز ثقافي وفكري بالمغرب الأوسط، أقام بها الرحالة الأندلسي أبو الحسن القلصادي تـ891هـ/1486م، ينهل عن علمائها ويدرس طلبتها وترك لنا انطباعا غاية في الأهمية بقوله: «أدركت فيها من العلماء والعباد والزهاد، وسوق العلم حينئذ نافقة وتجارة المتعلمين رائجة والهمم إلى تحصيلة مشرفة والى الجد والاجتهاد فيه مرتقية».(2)

ناهيك على اندهاش الرحالة المصري عبد الباسط بن خليل توفي قبل 920هـ/1514م عند نزوله بتلمسان سنة 869هـ/1464م، من إلمام علماءها بشتى الفنون العلمية، حيث مكث فيها مدة ستة أشهر ينهل عن أبي عبد الله محمد بن العباس بن مرزوق الكفيف تـ901هـ/1495م، وكتب يقول: «... وترددت إليه... وحضرت كثيرا من دروسه الحافلة في كثير من الفنون العلمية واستفدت الجم من فوائده في مدة ستة شهور»(3)، كما سجل نفس الانطباع عند حضوره دروسا في الطب.(4)

فهل أن هذه المشاهدات والتعاليق هي مرآة عاكسة للمظهر الباطني المتمثل في الحركة الثقافية والفكرية من حيث صورتها العلمية وطبيعة العلوم النقلية والعقلية الرائحة ومستوى حلقات الدرس والمناهج المعتمدة في المؤسسات الدينية والتعليمية؟

لا يبدو المظهر الباطني ذا وجه واحد حيث نعثر في ضمنه على مقومات ثقافية وفكرية مترهلة يكتنفها التقليد والجمود والانحطاط(5)، وأخرى يظهر عليها التجديد ومسحة الإبداع والتفرد، نعرضها كالتالي:

---

(1) التاج المفرق في تحلية علماء المشرق، ج2، تحقيق الحسن السائح، مطبعة فظاله المحمدية بدون تاريخ، ص 136.

(2) رحلة القلصادي، تحقيق محمد أبو الاجفان، ط1، الشركة التونسية للنشر والتوزيع، 1978، ص 95.

(3) الروض الباسم في حوادث العمر والتراجم.

Robert Brunchvig. Deux Récrits de voyage inédits en Afrique du Nord ou XV Siècle Abdalbasit iben khalil Et odorne, Paris, V I, La Rose Editeur, 1936, P 44.

(4) نفسه، ص 45.

(5) أطلق هشام جعيط على هذه الظاهرة اسم ثقافة الأزمة وفسر أسبابها تفسيرا ماديا فذكر بأنها متصلة بصعود التوسع الأوروبي، الذي حرم المغرب من موارده التجارية، وهاجمه عسكريا واحتل إجراء من أرضه، أزمة الثقافة، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2001، ص 175.

ب- التقليـــد والجمـــود

ويتمثل في انتشار فن المختصرات، في شكل كتب مختصرة ومختصة في العلوم النقلية كالفقه والحديث والتفسير وكذلك في العلوم اللسانية كاللغة والشعر والأدب والتاريخ وفي العلوم العقلية كالطب والمنطق والفرائض، وهي ظاهرة شملت المغرب الإسلامي برمته ولم يختص بها المغرب الأوسط بمفرده، رصدها لنا ابن خلدون بقوله: «ذهب كثير من المتأخرين إلى اختصار الطرق والأنحاء في العلوم، يولعون بها ويدونون منه برنامجا مختصرا في كل علم يشتمل على حصر مسائله وأدلتها باختصار في الألفاظ وحشو القليل منها بالمعاني الكثيرة من ذلك الفن».(1)

لذلك نعثر على توجه عام من جانب علماء وفقهاء وصوفية كل من بجاية وقسنطينة ومازونة نحو اختصار وشرح كتب الفقه والتعليق عليها مثل موطأ الإمام مالك تـ179هـ/795م ومدونة سحنون تـ240هـ/855م(2)، وتهذيب البرادعي(3)، وكتابي النوادر والرسالة لابن أبي زيد القيرواني تـ386هـ/996م(4)، ومختصر خليل وغيرها من كتب الفقه والعلوم الدينية.(5)

---

(1) المقدمة، ص 331.

(2) اهتم كل من الفقهاء والصوفية بشرح المدونة نذكر منهم محمد بن أحمد بن أبي عمر التميمي تـ745هـ/1344م، والحسن بن مخلوف أبركان تـ857هـ/1453م، وأحمد بن يحيى الونشريسي تـ914هـ/1508م . ابن مريم: البستان، ص ص 7، 53، 291.

(3) من شراح التهذيب في تلمسان محمد بن أحمد بن مرزوق الحفيد تـ 842هـ/1438م، ومحمد بن محمد بن مرزوق الكفيف تـ901هـ/1495م، ابن مريم: المصدر السابق، ص ص 211، 251.

(4) شرح ابن القنفذ القسنطيني تـ 810هـ/1407م، رسالة بن ابن زيد القيرواني في أربعة أسفار وأسماها تقريب الدلالة في شرح الرسالة، شرف الطالب، ص 91 ؛ التنبكي: كفاية المحتاجن ص 53 ؛ وكذلك شرحها بتلمسان كل من ابن مرزوق الحفيد 842هـ/1438م، والحسن بن مخلوف أبركان تـ857هـ/1453م وعلى بن محمد القلصادي 891هـ/1486م، حتى أن أبركان كان أعجب، يستخرج منها منطوقا ومفهوما وإشارة ومطابة والتزاما . ابن مريم: المصدر السابق، ص ص 87، 142، 205.

(5) من بين الذين اعتنوا بشرح مختصر خليل محمد بن أحمد بن النجار التلمساني تـ 846هـ/1442م. ومحمد بن عمر بن الفتوح تـ 818هـ/1415م، الذي يعد أول من أشاع مختصر خليل بفاس، وابن مرزوق الحفيد تـ842هـ/1438م من خلال كتابه «المنزع النبيل في شرح مختصر خليل». وأحمد بن عبد الرحمن بن زاغو تـ845هـ/1441م وقاسم بن سعيد العقباني تـ845هـ/1450م، وعلي بن محمد القلصادي تـ891هـ/1486م، وأحمد زروق تـ899هـ/1493م، من خلال مختصره «مغني النبيل» فضلا على مساهمة محمد بن عبد الكريم المغيلي تـ909هـ/1503م، التنبكي: كفاية المحتاج، ص ص 397، 411 ؛ ابن مريم: المصدر السابق، ص ص 43، 45، 142، 143، 148، 211، 264، 255.

إلا أن كتاب «الوصول في بناء الفروع على الأصول»، لأبي عمرو بن الحاجب ت646هـ/1248م، خطي باهتمام منقطع النظير خصوصا من قبل فقهاء بجاية وطلبتها(1)، شاهدهم عبد الواحد بن الطواح -كان حيا سنة 718هـ/1318م-، أوائل القرن الثامن الهجري/14م، منشغلين بكلام ابن الحاجب أصلا وفقها ونحوا على حد تعبيره(2)، ويعزي ذلك إلى كون شيخ زواوة وبجاية أبي علي ناصر الدين المشدالى 631-731هـ/1234-1331م. كان أول من جلب إلى مدينة بجاية كتاب أبي عمرو بن الحاجب(3)، ومنها انتقل إلى تلمسان ثم إلى المغرب الأقصى.(4)

---

(1) من البجائيين الذين شرحوا كتاب أبي عمرو بن الحاجب في القرن 8هـ/14م، أبو الروح عيسى بن مسعود ت743هـ/1342م، في سبع مجلدات ووصل فيه إلى كتاب الصيد، كما شرحه أيضًا محمد بن يحيى الباهلي المفسر ت744هـ/1440م . أحمد الونشريسي: وفيات الونشريسي، تحقيق محمد حجي، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1396هـ/ 1776م، ص 113 ؛ وكذلك أبو عبد الله محمد بن عبد السلام الهواري ت750هـ/ 1349م . ابن القنفذ: شرف الطالب، ص 81 ؛ وشرحان لأحمد بن إدريس الأيلولي ت760هـ/1358م، التنبكي: كفاية المحتاج، ص 45؛ أما في قسنطينة فقد شرحه ابن القنفذ في مؤلفين هما: «اللباب في اختصار الجلاب» و «تفهيم الطالب لمسائل أصول ابن الحاجب». شرف الطالب، ص ص 91، 92 ؛ التنبكي: كفاية المحتاج، ص 53.

(2) سبك المقال، ص 198.

(3) يذكر عبد الرحمن بن خلدون أن أبا علي ناصر الدين المشدالى أخذ كتاب ابن الحاجب عن أحد تلامذته بمصر، بينما يرى ابن مخلوف أن المشدالي أخذ مباشرة عن ابن الحاجب، المقدمة، ص 274 ؛ شجرة النور، ص 218.

(4) نفسه، ص 218؛ تواصل اهتمام فقهاء المغرب الأوسط بشرح ابن الحاجب في القرن 9هـ/15م، ومن القرائن شرح سعيد بن محمد العقباني ت811هـ/1408م، وشرح محمد بن أبي العالم بن محمد المشدالي ت866هـ/1461م، الذي رتب مختصر البيان لابن رشد على مسائل ابن الحاجب ناهيك على شرح عبد الرحمن الثعالبي ت875هـ/1470م في سفرين وشرح شمس الدين محمد بن مرزوق الموسوم بـ«إزالة الحاجب لفروع ابن الحاجب»، وتعليق محمد بن الحسن أبركان بعنوان «الثاقب في لغة بن الحاجب»، وهو في رجال ابن الحاجب بالإضافة إلى شرح كل من أحمد بن أحمد بن محمد بن زكري ت899هـ/1493م، من خلال كتابه «بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب» وشرح علي بن محمد القلصادي ت891هـ/1486م، ومحمد بن أحمد مرزوق الحفيد ت842هـ/1438م، وأحمد زروق 899هـ/1493م . التنبكيْ: كفاية المحتاج، ص ص 70، 72، 139، 143، 191، 205، 355، 424، 428 ؛ ابن مريم: البستان، ص 220.

وكذلك في ميدان العلوم اللسانية ثم شرح وتدريس كتب النحو والصرف مثل كتاب سيبويه وكتابي التسهيل والألفية لابن مالك والمغني لابن هشام وجمل الزجاجي(1)، والاجرومية ونظمها في الاراجيز(2)، والخزرجية في العروض والقوافي(3)، وفي مجال الشعر انصبت الجهود في شرح البردة والمنفرجة.(4)

أما في ميدان العلوم العقلية فقد كان الاعتناء بالعلوم العددية الرياضيات لحاجة الناس إليها في المعاملات(5)، فنعثر على مختصرات في الحساب مثل تلخيص كتابي «رفع الحجاب عن تلخيص

---

(1) من بين الذين شرحوا كتاب التسهيل أبو علي منصور بن علي الزواوي -كان حيا في حدود 770هـ/1368م-، محمد بن أحمد مرزوق الحفيد تـ 842هـ/1438م ومحمد بن العباس التلمساني تـ 871هـ/1466م، وأبو عبد الله محمد الشريف العلوني تـ847هـ/1443م، وابنه عبد الله وعلي بن محمد التالوتي تـ875هـ/1470م . ابن مريم: المصدر السابق، ص ص 117، 133، 208، 293 ؛ من النماذج البارزة في حقل العلوم اللسانية شرح أبي عبد الله محمد الشريف الحسني تـ792هـ/1398 لجمل الخوانجي وختمها على طلبة تلمسان وتأليف محمد بن مرزوق الحفيد تـ 842هـ/1438م، لكتابين شرح فيهما ألفية بن مالك هما: «إيضاح المسالك على ألفية بن مالك» وأرجوزة في اختصار الألفية» بالإضافة إلى تدريسه لكتاب سيبويه والمغنى لابن هشام كما شاركه الشريف العلوني في هذا الاهتمام فكان يدرس على طلبة تلمسان أيضا «الألفية» و «التسهيل» و «جمل الزجاجي» و «التنقيح القرافي». التنبكي: كفاية المحتاج، ص 397 ؛ ابن مريم: المصدر السابق، ص ص 117، 210، 211، 222؛ وكذلك جهود فقهاء قسنطينة المتمثلة في شرح إبراهيم بن قائد القسنطيني تـ857هـ/1453م، وكتاب ابن القنفذ 810هـ/1407من الموسوم بـ «هداية السالك في بيان ألفية بن مالك» . أحمد بن القاضي: لقط الفرائد، من لفاضة حقق الفوائد، تحقيق محمد حجي، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط 1396هـ/1976م، ص 225 ؛ ابن مريم: المصدر السابق، ص 309.

(2) نفسه، ص 143.

(3) حول اهتمام كل من ابن مرزوق الحفيد تـ842هـ/1483م، وعلى بن محمد القلصادي تـ891هـ/ هـ/1486م، بالخزرجية في تلمسان . أنظر ابن مريم: المصدر السابق، ص ص 143، 210.

(4) اهتم المرازقة والعقبانيين بشرح البردة ومن ابرز أعمالهم في هذا المضمار شرح ابن مرزوق الحفيد لـ «صدق المودة في شرح قصيدة البردة»، قال فيه التنبكي أنه: «تكلم في كل بيت بسبعة فنون الأوسط والصغير المسمي بالاستيعاب بما فيه من البيان والإعراب»، فضلا على شروح كل من أبي عبد الله محمد بن أبي العباس بن مرزوق تـ 780هـ/1378م، ومحمد بن أحمد بن مرزوق العجيسي الخطيب كان حيا سنة 918هـ/1513م، بينما تمثلت جهود العقبانين في شرح سعيد بن محمد العقباني تـ811هـ/1407م، وابنه أبي الفضل قاسم تـ854هـ/1450م ؛ كفاية المحتاج، ص 396 ؛ ابن مريم: المصدر السابق، ص ص 107، 148، 210، 258 ؛ من أبرز شراح المنفرجة أبو العباس أحمد بن أبي زيد النقاوسي البجاوي تـ810هـ/1407 في كتابه «الأنوار المنبلجة في بسط أنوار المنفرجة» . إسماعيل باشا: هدية العارفين، ج5، ص 118.

(5) فيلالي: تلمسان، ج1، ص 465.

أعمال الحساب» و«تلخيص أعمال الحساب» لابن البنا المراكشي تـ721هـ/1321م(1)، وفي الجبر والمقابلة مثل «رجوزة ابن الياسمين» وفي حساب الفرائض اهتموا بـ«مختصر الحوفي» لأحمد بن محمد بن خلق الكلاعي الإشبيلي تـ588هـ/1192م، والتلمسانية المعروفة باسم «تبصرة البادي وتذكرة الشاذي» لأبي إسحاق إبراهيم بن أبي بكر تـ697هـ/1297م، و«شرح فرائض ابن الشاط وصالح بن شريف ومعونة الرائض» في علم الفرائض وفرائض مختصر خليل وابن الحاجب والعتبية، فضلا على أرجوزات الفرائض التي ألفها فقهاء المغرب الأوسط مثل أرجوزة محمد بن احمد التلمساني تـ764هـ/1362م(2)، وأبي القاسم بن الحاج عزوز القسنطيني تـ755هـ/1354م(3)، وأبي الفضل قاسم بن سعيد العقباني تـ854هـ/ 1450م، في كتابه «الفرائض في الحساب»(4)، ومحمد بن يوسف السنوسي تـ895هـ/1489م، في نظمه من الفرائض(5)، ضف إلى ذلك شروحات ومختصرات في اختصاص المنطق مثل شرح «مختصر الجمل»، لأفضل الدين الخونجي تـ646هـ/1248م(6)، و«شرح أيساغوجي» لأبي الحسن إبراهيم البقاعي تـ885هـ/1480م،

(1) من علماء وفقهاء وصوفية المغرب الأوسط الذين اهتموا بشرح مؤلفات ابن البنا المراكشي ووضعوا عنها مختصرات نذكر؛ سعيدًا بن محمد العقباني تـ811هـ/1408 ويوسف بن إسماعيل الزيدوري تـ845هـ/1441م، ومحمدًا بن الحسن بن مخلوف أبركان، تـ857هـ/1453م، ومحمدًا بن أحمد الشهير بالحباك تـ867هـ/1463م، ومحمدًا بن يوسف السنوسي تـ 895هـ/1489م، وعليًا بن محمد القلصادي، تـ891هـ/1583م، صاحب أكبر نصيب في هذا الحقل فقد ألف، أزيد من عشرين مصنفا وشرحًا في الحساب والجبر والفرائض . التنبكي: كفاية المحتاج، ص ص 61، 139، 397، 428، 428، 451 ؛ ابن مريم: البستان، ص ص 42، 106، 142، 219، 220، 305.

(2) الونشريسي: الوفيات، ص 124.

(3) ابن القنفذ: شرف الطالب، ص 82.

(4) ابن القاضي: لفظ الفرائد، ص 253.

(5) التنبكي: كفاية المحتاج، ص 451.

(6) ظل الاهتمام بشرح جمل الخونجي خلال القرن 8هـ/14م، محتشما، يعكس ذلك قله شراحه ممثلين في ابن القنفذ القسنطيني 810هـ/1407م، من خلال مؤلفه العمل في شرح الجمل ابن القنفذ: شرف الطالب، ص 91 ؛ ابن مريم: المصدر السابق، ص 163 ؛ وكذلك شرح أبي عبد الله محمد بن الحسن التلمساني تـ771هـ/ 1369م ؛ الونمشريسي الوفيات، ص 126؛ ابن القاضي: لفظ الفرائد، ص 214؛ بالإضافة إلى شرح أبي عبد الله المقري تـ759هـ/1357م ؛ التنبكي: كفاية المحتاج، ص 333 ؛ وعلى العكس من ذلك شهد القرن 9هـ/15م، اهتماما كبير بشرح جمل الخونجي، يعكسه العدد المعتبر من الشراح نذكر من بينهم أحمد بن أحمد الندومي، كان حيا سنة 830هـ/1426م، والحسن أبركان تـ857هـ/1453م، وسعيدًا بن محمد العقباني تـ811هـ/1408م ، وعبد الله بن محمد الشريف الحسني تـ792هـ/1389م، ومحمدًا بن أحمد بن النغارت=

المعروف بمنطق البرهان(1)، وأرجوزة أبي عبد الله محمد بن أبي زيد عبد الرحمن المراكشي.(2)

وكذلك تمّ اختصار وشرح مصنفات أخرى في علوم الفلك والطب، مثل أرجوزة بغية الطلاب في علم الإسطرلاب، لمحمد بن أحمد التلمساني الشهير بالحباك تـ867هـ/1467م(3)، ونظم رسالة الصفار(4)، ورجز أبي إسحاق بن فتوح في النجوم(5)، وفي الطب ثم شرح رجز ابن سينا ورجز الشيرازي.(6)

وقد نجم عن حالة الاعتماد على المختصرات والشروحات مضاعفات سلبية على الحياة العلمية من حيث المواضيع التعليمية والمناهج التربوية عبر عنها ابن خلدون تـ808هـ/1405م بحالة فساد التعليم إذ كان المبتدئ يقع في خلط معرفي لأنه كان يتلقى الغايات من العلم وهو لم يستعد لقبولها مما يزيد أيضًا في صعوبة استخراجه للمسائل وضياع البلاغة وبالتالي خلق ملكة قاصرة على عكس الموضوعات المطولة التي تتميز بالتكرار والإحالة المفيدين وتؤدي إلى خلق ملكة تامّة والتي، وإن

=846هـ/1442م، ومحمدًا بن العبّاس الشهير بابن العباس تـ871هـ/1466م ويوسف بن إسماعيل الزيدوري تـ845هـ/1441م، وأبي عبد الله محمد الشريف العلوني تـ771هـ/1369م، وابنه أبا يحيى ومحمدًا بن أحمد مرزوق الحفيد تـ842هـ/1438م، صاحب كتابي نهاية الأمل في شرح جمل الخونجي ورجز في نظم جمل الخُونجي ناهيك على شروح أخرى لمحمد بن يوسف السنوسي تـ895هـ/1489م، ومحمد بن عبد الكريم المغيلي تـ909هـ/1503م، وأبي عبد الله الشريف التلمساني تـ847هـ/1443م . التنبكي: كفاية المحتاج، ص ص 62، 92، 106، 118، 342، 397، 491 ؛ ابن مريم: البستان، ص ص 128، 210، 222، 246، 255، 305.

(1) من هذه الشروح شرح القلصادي وشرح محمد بن يوسف السنوسي . محمد بن عمر الملالي، المواهب القدسية في مناقب السنوسية، مخطوط دار الكتب التونسية، رقم 15354، ورقة12، 126؛ ابن مريم البستان، ص ص 146، 246.

(2) وضع ابن القنفذ شرحا لهذا الرجز بعنوان إيضاح المعاني في بيان المباني شرف الطالب، ص 91 ؛ ابن مريم: البستان، ص 308.

(3) ابن القاضي: لقط الفرائد، ص 260؛ ابن مريم: البستان، ص 219؛ شرح محمد يوسف السنوسي بغية شيخه الحباك وسماه: عمدة ذوي الألباب ونزهة الطلاب في شرح بغية الطلاب في علم الإسطرلاب ؛ التنبكي: كفاية المحتاج، ص 451 ؛ يقول الدكتور فيلالي عبد العزيز عن هذا المصنف وفيه ربط السنوسي بين علم الإسطرلاب والقيام بالواجبات الدينية، كمعرفة أوقات الصلاة. تلمسان، ج2، ص 473.

(4) حول شرح الحباك لنظم رسالة الصفار في الاسطرلاب أنظر الونشريسي: الوفيات، ص 147 ؛ التنبكي: كفاية المحتاجن ص 428.

(5) من شراحه في القرن 9هـ/15م، القلصادي، تـ891هـ/1583م. ابن مريم: البستان، ص 142.

(6) شرح محمد بن يوسف السنوسي تـ 895هـ/1489م، رجز ابن سينا وشرح القلصادي تـ891هـ/1486م، رجز الشيرازي. ابن مريم: البستان، ص ص 142، 246.

اقتصرت بدورها على التكرار صارت بدورها ملكة قاصرة.(1)

ويعكس لنا الفقيه الصوفي أبو عبد الله المقري تـ759هـ/1357م، أيضا جانبا من مساوئ اشتغال الناس في القرن الثامن الهجري/14م، بالنقل من المختصرات التي يجهل مؤلفوها والمنسوبة خطا إلى الأمهات من المصنفات والتي نقلها أصحابها المجهولون عن كتب المرضيين وكتب المسخوطين على حد سواء دون تفريق، معتقدين أن ذلك يستنهض النفوس(2)، ولم يكتف المقري بعرض هذه الحالة الثقافية المرضية بل شخص داءها الكامن في سببين أساسيين هما:

أولا: ترك الاشتغال بعلم الرواية مما تسبب في انقطاع سلسلة الاتصال، **وثانيا:** استنكافهم عن الأخذ من كتب الأئمة والإقبال على كتب الشيوخ التي وضعوها بتقيدات الجهلة ومسودات المسوخ(3)، وكانت النتيجة أن افني هؤلاء أعمارهم في حل لغوز هذه المختصرات وفهم رموزها دون أن يصلوا إلى رد ما فيها(4)، وقد ازدادت هذه الظاهرة انتشارا في القرن التاسع الهجري/15م، حتى لم يبق من العلماء والفقهاء حسب محمد بن محمد إبراهيم الملالي ق 9هـ/15م، سوى من يحفظ المسائل من الكتب من غير تحقيق ولا دليل.(5)

لكن رغم مساوئ هذه الظاهرة إلا إننا نعثر على مجموعة من العلماء الفقهاء ممن اشتهروا بالاجتهاد والتجديد في العلوم قد ركبوا موجة اختصار العلوم سبق الحديث عنهم مثل ابني الإمام أبي زيد عبد الرحمن تـ743هـ/1343م، وأبي موسى عيسى تـ750هـ/1349م، وأبي عبد الله محمد المقري تـ759هـ/1357م، وأبي عبد الله الشريف التلمساني تـ771هـ/1369م، وقاسم بن سعيد العقباني تـ857هـ/1450م، ومحمد بن محمد بن مرزوق الشهير بالحفيد 842هـ/1438م، ومحمد بن يوسف السنوسي تـ895هـ/1489م وغيرهم.

وربما يكون تعليل المؤرخ التلمساني أبي عبد الله التنسبي تـ899هـ/1493م، صائبا إلى حد ما حينما اختصر كثيرا من الحكايات والأشعار في كتابه نظم الدر والعقيان في بيان شرف بني زيان واعتبر ذلك استجابة لروح الاختصار السائدة في قوله: «إن ذلك مما علمنا من رغبة النفوس اليوم

---

(1) المقدمة، ص 331.

(2) التنبكي: نيل الابتهاج، ج2، ص 69 ؛ المقري الطيب، ج5، ص ص 276، 277.

(3) ابن مريم، البستان، ص 218.

(4) نفسه، ص 218.

(5) المواهب القدسية، ورقة 49.

فــي الاختصار وإيثاره».(1)

الأمر الذي جعل يحيى هويدي يصنف هؤلاء بالمقلدين المجتهدين(2)، وإذا كان هــذا تبريــر التنسي، فان تفسير محمد حسن لهذه الظاهرة، ربما يكون مجديا ومقنعا إلى حد ما، إذ أعتبــر اللجــوء إلى المختصرات والشرح وشرح الشرح، ضرورة حتمية اقتضتها ظروف تجديد لغة فهم النصوص في العصر الوسيط المتأخرة الذي تختلف عن المراحل التي قطعتها اللغة العربية، من صدر الإسلام إلــى العصر الوسيط، في احتكاكها باللغة المحلية بالبربرية واللاتينية والفارسية وهذا ما يجعل الدارس دوما في حاجة إلى التعليق على النص الأصلي والشروح الجديدة.

ورغم أنه اعتبر المختصرات وشرح الشرح دليل جمود ثقافي وانحساراً معرفياً لكنه يعتبرها المعجم اللغوي الذي يصل حقبات الزمن المتتالية.(3)

لكن هذا المعجم نفسه لم يحقق للغة العربية تطورها، بل عرفت الضعف شأنها شــأن العلــوم الأخرى، وهذا ما يعني حالة واسعة من الانحطاط.(4)، **لكن لماذا فسد العلم وانحصر عقل إنسان المغرب الأوسط في المختصرات والشروح؟**

لم تدخر نخبة المغرب الأوسط في القرنين الثامن والتاسع الهجريين/14 و15 الميلاديين جهدًا في فهم حالة فساد العلم والتعليم السائدة في عصرها ومن هؤلاء عبد الرحمن بن خلدون الــذي كــان عميقا في نظرته إلى علة الظاهرة فربط بين كساد سوق العلم وانقطاع سند تعليمه وبين اختلال عمران المغرب الإسلامي وما انجر عنه من نقص الصنائع وفقدانها والتي يعد العلم من جملتها في قوله وقــد كسدت لهذا العهد أسواق العلم بالمغرب لتناقص العمران فيه...وأعلم أن سند العلم لهذا العهد كاد ينقطع عن أهل المغرب باختلال عمرانه وتناقص الدول فيه وما يحدث عن ذلك من نقص الصنائع وفقدانها».(5)

ولم يكن ذلك خاصا بالعلوم النقلية في رأيه فحسب بل إكتنف العلوم العقلية التي لم يبق أيــضا من رسومها إلا القليل منحصرة في تفاريق من الناس كانوا مراقبين من علماء السنة.(6)

أما محمد بن إبراهيم العبدري الشهير بالآبلي تــ757هــ/1356م، فقد رد ظاهرة فساد العلــم إلى عاملين: يتعلق الأول بنقص العناية بالرحلة في طلب العلم والاستعاضة عنها باقتناء الكتب بالمــال

---

(1) نظم الدر والعقيان، ص 276.

(2) تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية، ج1، مكتبة النهضة المصرية، 1965، ص 281.

(3) المدينة والبادية، ج2، ص 709.

(4) يرى ألفردبل، أن توسع الفقهاء في تصانيف المتون والحواشي والمختصرات والتي كان يحفظها الطالــب عــن ظهر قلب، وفيها من الايجاز ما يخل بالمعاني ويزيدها غموضا . الفرق الإسلامية، ص 361.

(5) المقدمة، ص ص 274، 277.

(6) نفسه، ص 302.

مما أدى إلى قلة التحصيل وانقطاع الاتصال، لأن الرحلة في طلب العلم بقدر ما هي رمز للمكابدة والمشقة في تحصيله هي الطريقة الأم لتوفير سند الاتصال بالعلماء. أما العامل الثاني، فقد حصره في الدور السلبي لمؤسسة المدرسة التابعة للسلطة والتي كانت تجذب الطلبة إليها بحكم ما توفره لهم من الجريات وما تنفقه عليهم مدة إقامتهم فيها، وزاد من سلبيتها أن نوعية الطلبة الذين يتمدرسون فيها هم ممن تختارهم السلطة ويقبلون بحكمها وفي هذا إقصاء لأهل العلم الحقيقين من الطلبة والشيوخ الذين يرفضون شروط السلطة والاستجابة لحكمها.(1)

وقد شجع هذا الوضع الثقافي والفكري المترهل على صعود طبقة من أدعياء العلم ملأوا المغرب الأوسط في القرن التاسع الهجري/15، وهُم جهلة معاندون مفتونين تصدروا لتعاطي العلوم النقلية والعقلية والإفتاء فيها مما أدى إلى مصائب دينية وبدنية حددها الفقيه أبو عبد الله محمد بن احمد بن أبي القاسم العقباني تـ894هـ/1489م، في قوله: «تعاطي الجهال للعلم وانتصابهم للفتوى فيه والطب وهذا أمر كثرت البلوي فيه وعمت المصيبة وهلكت بسببه الأديان والأبدان، وذلك لما ضاع العلم وقل القايم به، والمناضل عنه وذهب أهل التمرين والتحقيق... حتى لم يبق عالم. اتخذ الناس رؤوسا جهالا... فأفتوا بغير علم»(2)، كما كان هؤلاء الأدعياء يقومون بسرقة العلم من أهله فيقصدون العلماء المشهود لهم ويطرحون عليهم وإذا تعرضوا بسؤال أجابوا بها لذلك نبه الفقيه نصر الزواوي في تلمسان إلى عدم إعطاء العلم لغير أهله.(3)

ويبدوا أن عدد هؤلاء كان كبيرًا حيث عمَّ ضررهم المغرب الأوسط برمته يظهر ذلك في تعليق للونشريسي تـ914هـ/1508م، بقوله: «تصدر الجهال للفتوى والطب والإلقاء مما أدى إلى كثرة المصائب»(4)، ولعل انكاها تقويض دائرة شيوخ العلم الحقيقيين مما احدث أزمة في ندرة شيوخ العلم داخل الحركة الثقافية والفكرية وهذا ما عناه الصوفي إبراهيم التازي تـ866هـ/1461م قوله (الطويل):

وقد عدم الناس الشيوخ بقطرنا وآخرهم شيخي وموضع إجلال.

---

(1) المقري: نفح الطيب، ج5، ص ص 275، 276 ؛ التنبكي: كفاية المحتاج، ص 321 ؛ ابن مريم: المصدر السابق، ص 216 . يرى محمد حسن أن المدرسة جاءت لتقبر الجدل الفكري الذي إزدهر في القرون السابقة وتعويضه بتدريس الفقه والحديث واللغة وغيرها من العلوم التقليدية . المدينة والبادية، ج2، ص 708.

(2) تحفة الناظر وغنية الذكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر، تحقيق علي الشنوفي، نشرية الدراسات الشرقية، مجلد XIX ، 1966/1965، ص ص 259- 260.

(3) التنبكي: كفاية المحتاج، ص 491.

(4) المعيار، ج2، ص 5054.

فقد قال لي لم يبق شيـــخ بغربنـــا وذا منذ أعوام خلون وأحـــوال.(1)

ج- التجديـــد والإبـــداع

لاشك إن أراء ابن خلدون السابقة فيما يخص تراجع العمران وخرابــه فـــي القـــرن الثـــامن الهجري/14م، وانعكاسات ذلك على فساد وانحطاط التعليم وانقطاع الاجتهاد(2)، قد سقطت بظلالهـــا على الدراسات التاريخية التي لم ير معظم أصحابها أفقا آخر غير السقف الذي حدده ابن خلدون فكانت المدرسة الاستشراقية أول من وظف هذا الرأي لنعت عصر ابن خلدون بالذمور والانحطاط وقد تجلى بوضوح في قولـــه الفردبل Alfed Bel وهنا في القرن الرابع عشر ظهر اضمحلال عام في الحضارة الإسلامية في المغرب خصوصا في ميدان الدراسات الدينية(3)، ثم صار ذلك تقليدا شبه معترف بـــه غير قابل للجدل.

إلا أن بعض الدراسات المغربية كسرت هذا الطوق وأعادت صياغة نظرة جديدة لحالة العلوم في هذه المرحلة، ومنها دراسة الدكتور عبد الحميد حاجيات الذي اعتبر القرن 8هـــ/14م، مرحلـــة للنضج والازدهار لقوله: وفيها أصبح العلماء المغاربة يتحكمون في العلوم ويقبلـــون علـــى ترقيتهـــا وتصحيحها والإبداع فيها.(4)

وكذلك تحدث عبد الله العروي عن ذروة الازدهار الثقافي بالمغرب الإسلامي في القرن الثامن الهجري/14م، إلا أن ذلك في رأيه لا يعبر عن تجربة المغرب التاريخية بل تمثل شكلا ومحتوى آخر لبريق سطعت به شمس الأندلس قبل أن تغيب من الأفق.(5)

---

(1) أبو جعفر أحمد بن على البلوى الوادآشي: ثَبَتُ البلوى، تحقيق عبد الله العمراني، ط1، دار الغـــرب الإســـلامي، بيروت، 1983، ص 329.

(2) ينفي ابن خلدون وجود ظاهرة الاجتهاد في القرن الثامن الهجري/14م، لقوله: «مدعي الاجتهـــاد لهـــذا العهـــد مردود على عقبه مهجور تقليده» . المقدمة، ص 284.

(3) الفرق الإسلامية، ص 410.

(4) حسب عبد الحميد حاجيات فان تراجع الإبداع الفكري وتناقصه والاعتماد على ما تركه القدماء من إنتاج فكـــري وانتشار فن المختصرات والشروح واعتمادها في المناهج التربوية، يبدأ من أوائل القرن التاسع الهجري/15م، ويمتد إلى أواخر القرن العاشر الهجري/16م. مساهمة المغرب العربي، ص 68.

(5) يستدل العروي على ذلك بالإنتاج الفكري لكل من ابن الخطيب وابن خلدون والمقري الذي يعتبره مـــن حـــصيلة شمس الأندلس الساطعة نحو الأفول . مجمل تاريخ المغرب، ج2، ص 219 ؛ وكذلك في كتابه:

L'histoire du Magreb, vol 1, ed mospero, Paris, 1976, P197.

بينما خصص الدكتور فيلالي عبد العزيز قسما لظاهرة الاجتهاد والتجديد ضمن دراسته للتيارات الفكرية بتلمسان في القرنين الثامن والتاسع الهجريين/14 و15 الميلاديين(1)، في حين تمسكت الدكتورة سلامة العامري بنظرة ثنائية التقليد والتجديد في الظاهرة الثقافية خلال القرنين 8 و9 الهجريين/ 14 و15 الملاديين.(2)

لذلك يجب أن لا يفهم من هذه المعالجة أننا نسعى لهدم أراء ابن خلدون أو القفز عليها والتي تبقى دون شك في صورة حكمها الشامل على أوضاع المغرب الإسلامي المصدر الأساسي في أي معالجة، لكن إنكار الاجتهاد والتجديد بصفة مطلقة لا تبدو عملية موفقة من جانب ابن خلدون الذي يعد فكره ونظريته التاريخية أحد أبرز أوجه هذا التجديد والإبداع.

ضف إلى ذلك أن ابن خلدون ذاته تحدث عن عودة حركة تعليم العلم في المغرب الإسلامي خلال النصف الثاني من القرن السابع الهجري/13م، وطيلة القرن 8هـ/14 بعد أن شهد الركود عقب سقوط دولة الموحدين، وذلك بفضل جهود علماء مغاربة هاجروا إلى مصر وحذقوا في العلوم النقلية والعقلية وعادوا متخذين من تونس وبجاية وتلمسان قواعد لتعليم العلم(3)، ومع هؤلاء عادت صور الإبداع والتجديد في الحياة الثقافية والفكرية ساعدها على ذلك استعادة المدن الرئيسية بالمغرب الأوسط لنشاطها العمراني ومعه الازدهار العلمي بعد الخراب الذي شهدته أتون النصف الأول من القرن الثامن الهجري/14م، جراء الصراع العسكري بين دول المغرب وما تعرضت له من أوبئة ومجاعات سيأتي الحديث عنها لاحقا فمثلا عادت تلمسان إلى سابق عهدها في الازدهار كما أكدته مشاهدات خالد بن عيسى البلوي سنة 750هـ/1349م السابقة الذكر(4)، وملاحظات ابن خلدون، عن جهود ملوك بني زيان ودورهم في تعميرها وتشجيعهم على العلم والعناية بالعلماء حيث أشاد بدورهم يقول: « فاختطوا بها القصور المرتفعة والمنازل الحافلة وغرسوا الرياض والبساتين واجروا خلالها المياه فأصبحت أعظم أمصار المغرب ورحل إليها الناس من القاصية ونفقت بها

(1) تلمسان في العهد الزياني، ج2، ص 362 وما بعدها.

(2) الولاية والمجتمع، ص 60.

(3) يتحدث ابن خلدون عن عودة حركة تعليم العلم إلى المغرب الإسلامي في أواسط القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلادي بواسطة كل من أبي القاسم بن زيتون وأبي عبد الله شعيب الدكالي اللذان حذقا في العلوم العقلية والنقلية عصر بعد أن أخذ عن شيوخ الشرق وعادا إلى الاستقرار بتونس فاخذ عنهما أهل تونس «واتصل سند تعليمها في تلاميذتهما جيلا بعد جيل»، وقد انتقلت هذه الحركة إلى تلمسان بواسطة ابن الإمام العائد من تونس، ومن مصر إلى بجاية ثم إلى تلمسان، بواسطة أبي علي ناصر الدين المشدلى منذ أواخر القرن السابع الهجري . المقدمة، ص 274.

(4) التاج المفرق، ص 136.

أسواق العلوم والصنائع فنشأ بها العلماء واشتهر بها الأعلام وضاهت أمصار الدولة الإسلامية والقواعد الخلافية».(1)

وكذلك ربط الوزان -كان حيا سنة 957هـ/1550م-، بين اتساع عمران تلمسان وازدهارها العلمي في عهد أبي تاشفين عبد الرحمن 718-737هـ/1318-1337م، فقد عدّ دورها المسكونة بستة عشرة ألف كانون وعلق ازدهارها أيضا بقوة وضعف بني مرين بقوله «ولما ضعفت شوكة بني مرين تكاثر سكان تلمسان من جديد» (2)، فضلا على أن عودة تلمسان سريعا إلى التطور العمراني والازدهار العلمي خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين/14 و15 الميلاديين مرتبط كذلك بازدهار تجارتها مع أوربا وبلاد السودان التي كانت تدر الأرباح الوافرة على التجار والعاملين بها.(3)

ولم تشذ بجاية هي الأخرى عن هذه القاعدة حيث شهدت في القرن الثامن الهجري/14م، ازدهارا عمرانياً جعلهاً ندا لمدينة تونس في الموجودات والأحوال على حد قول أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري تـ749هـ/1349م(4)، كما وصفها الحسن الوزان بعد ذلك بالمدينة الكبيرة التي بإمكان طاقتها أن تستوعب أربعة وعشرين كانوناً(5)، لذلك شهدت هاتين المدينتين حركة نشطة لتعليم العلم نتيجة تكاثر عمرانها وهذا ما عناه ابن خلدون بقوله: «إن تعليم العلم من جملة الصنائع ... والصنائع إنما تكثر في الأمصار وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلعة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة».(6)

ضف إلى ذلك ظهور نخبة من العلماء والفقهاء والصوفية ممن يعدون من المجتهدين قصدوا المشرق والمغرب والأندلس واستزادوا من علوم شيوخها(7)، ولما عادوا شكلت جهودهم مع جهود

---

(1) العبر، ج7، ص 103.

(2) وصف إفريقيا، ج2، ص 19.

(3) فيلالي: تلمسان، ج1، ص 211.

(4) ممالك إفريقيا وما وراء الصحراء وممالك افريقية وتلمسان وجبال البربر وبر العدوة والأندلس، مأخوذ من كتاب مسالك الأبصار في ممالك الامصار، تحقيق مصطفى أبو ضيف أحمد، ط1، الدار العربية للكتاب، 1988، ص 87.

(5) وصف إفريقيا، ج2، ص 50.

(6) المقدمة، ص 276.

(7) من هؤلاء العائدين قاسم بن سعيد العقباني تـ854هـ/1450م، ومحمد بن يوسف المنجلاتي الزواوي تـ730هـ/1329م، وإبراهيم بن موسى المصمودي تـ804هـ/1401م، وإبراهيم بن قائد الزواوي 857هـ/1453م، وأحمد بن إدريس الايلول كان حيا سنة 760هـ/1358م، وابن القنفذ القسنطيني 810هـ/1407م، ومحمد بن أحمد الخطيب بن مرزوق تـ781هـ/1379م، وأحمد بن محمد بن عبد الله المغراوي تـ820هـ/1417م، وحسن بن خلف الله القسنطيني تـ784هـ/1382م، والحسن بن مخلوف أبركان تـ857هـ/1453م وأبو عبد الله=

النخبة الأندلسية الوافدة على مدن تلمسان ووهران وبجاية وقسنطينة دور في تفعيل الحياة الثقافية والفكرية(1)، لذلك لم تستطع روح الشرح والإختصار السائدة في القرنين 8 و9 الهجريين/14 و15 الملاديين، أن تمنع الفقهاء والعلماء والصوفية من الاجتهاد والإبداع في شتى حقول المعرفة لأن الفرد الواحد منهم كان يجمع في آن واحد بين تخصصات نقلية وعقلية، تحقق له كماله المعرفي وتساعده على إيجاد تفسير لمختلف النوازل الفقهية والقضايا العلمية والمسائل الاقتصادية والسياسية المطروحة، بمعنى آخر أن الظاهرة الواحدة تستخدم لها علومًا لتفسيرها، وهو عمل يستدعي الموسوعية في العلوم والإمساك بآليات التحقيق والتأويل والقدرة على العمل الميداني، الأمر الذي يفسر ظهور أكبر وأروع الأعمال والمصنفات الدينية والفقهية واللسانية والأدبية والتاريخية والفلكية والهندسية والطبية والميكانيكية في هذه المرحلة من عمر المغرب الأوسط في العصر الوسيط ومن أبرز عناوينها ظهور حركة الاجتهاد في المذهب المالكي ضمن المدرسة المالكية بالمغرب الأوسط ومن أسسها(2)، العودة إلى علم الأصول -دراسة الحديث والقرآن-، فقد قام ابنا الإمام: أبي زيد عبد الرحمن

=المشدالي تـ865هـ/1460م، ومحمد بن محمد بن محمد الفراوسني تـ875هـ/1470م. وأبو زيد عبد الرحمن تـ743هـ/1343م، وشقيقة موسى تـ750هـ/1349م، إبنا الإمام، وأبو عبد الله الشريف محمد الحسني تـ772هـ/1389م، وعمران بن موسى المشدالي تـ731هـ/1331م، ومنصور بن علي الزواوي -كان حيا بعد 770هـ/1330م- . التنبكي: نيل الابتهاج، ج1، ص ص 12، 14، 40، 43، 45، 75، 96، 109، 111، 115، 173، 175، 199، 224، 243، 266، 275، 306، 308.

(1) من العلماء الأندلسيين النازلين بتلمسان الطبيب محمد بن أبي القاسم الشاطي ابن مرزوق: المجموع، ورقة 24؛ والصوفي أبو عثمان سعد الشلوني الشاطي. القلصادي: الرحلة، ص 111 ؛ وكذلك محمد بن علي الأصبحي المعروف بابن الأزرق كان حيا سنة 890هـ/1485م، صاحب كتاب بدائع السلك في السياسة السلطانية ؛ التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 693 ؛ والعالم الطبيب موشي بن سمويل المالقي. عبد الباسط بن خليل: الروض الباسم ص45، وأحمد حاتم السطي وعلي بن محمد القلصادي، ابن مريم: البستان، ص 55، 141، وبقسنطينة الفقيه الكاتب الناثر أبو إسحاق إبراهيم بن الوزير الغرناطي البلوي: التاج المفرق، ج1، ص 115 ؛ وببجاية أبو القاسم عبد الرحمن يحيى القرشي القرن 9هـ . فيلالي: تلمسان، ج2، ص 449 ؛ يرى الدكتور فيلالي عبد العزيز أن أكبر جالية نزلت بتلمسان كانت في عهد الأميرين عبد الواحد بن أبي عبد الله 814-827هـ/1411-1424م، وخلفه أبي العباس أحمد الزياتي 834- 862هـ/1431-1462م، الذي استقبلهم بحفاو ة ووزعهم حسب طبقاتهم فأنزل العلماء الحرفيين وأصحاب الأموال في دروب كل حسب اختصاصه. تلمسان، ج2، ص 178.

(2) يظهر من خلال معيار الونشريسي تـ914هـ/1508م، أن المدرسة الفقهية المالكية بالمغرب الأوسط تتصنف في ثلاثة أصناف: صنف من الفقهاء يغلب عليه التقليد وهم الذين يعلمون قول الإمام مالك ويحفظونه ولا تصح لهم الفتوى الصنف الثاني هم الذين تصح لهم الفتوى بما علموا من قول الإمام مالك وأصحابه بشرط إذا طلب منها الإفتاء أما الصنف الثالث فتصح لهم الفتوى بالاجتهاد والقياس على الأصول وإجماع الأمة، ج10، ص ص 33، 34.

تـ743هـ/1343م وأبي موسى عيسى تـ750هـ/1349م(1)، بشرح كتابي «تنقيح الفصول في الأصول» للقراني و«منتهى السؤال والأمل في علمي الأصول والجدل» لابن الحاجب(2)، واعتمدهما في تدريس طريقة تنقيح مسائل الفقه من خلال الأصول واستنباط التشريع منها(3)، وكذلك كان معاصرايهم القاضي أبو عبد الله محمد بن عبد النوم الندور مبرزا في الفقه المالكي(4)، وصفه التنبكتي بأنه فقيه النفس قائما على الفروع والأصول ثبتا وتحصيلا عالما بالأحكام قوى الرجيح سريع الفهم ورعا في الفتوى متحريا(5)، وقال فيه ابن مريم بأنه آخر الأئمة المجتهدين الراسخين(6)، لما كان يتميز به من إلمام بالفقه والعربية وتمكنه في علوم الشريعة والتصوف وباعه الواسع في المنطق والحساب والفرائض والتنجيم والهندسة والموسيقى والطب والتشريح والفلاحة والعلوم القسمة.(7)

بالإضافة إلى تسجيل أبي عبد الله محمد المقري التلمساني تـ759هـ/1357م، السبق في التطرق لمقاصد الشريعة وقواعدها الفقهية وفروق أحكامها ولا يستبعد أن يكون الإمام أبو إسحاق الشاطبي تـ790هـ/1388م، قد أخذها عنه، فقد كان أحد تلامذته(8)، وأشهر مؤلفاته في هذا المضمار كتاب «القواعد» ويشمل على أزيد من مائة مسالة فقهية ضمنها كل أصل من الرأي والمباحثة(9)، وقد ساعده على ذلك إلمامه بالعربية والفقه والتفسير والحديث والآداب والأصلين والجدل والمنطق والشعر والتصوف.(10)

---

(1) يعتبرهما ابن فرحون فاضلا وقتهما بالمغرب. الديباج المذهب، ج1، 429 ؛ وصف الونشريسي أبا زيد عبد الرحمن بالعالم المجتهد الوفيات، ص 112 ؛ إختارا ابن الإمام الاجتهاد في المذهب على الاجتهاد في الشريعة حتى أن أبا موسى تـ750هـ/1349م، لما سئل عن أبي القاسم هل هو مجتهد في مذهب مالك أو مقلّد له فأجاب بأنه مجتهد في المذهب فقط، لا مطلقا ثم أضاف قائلا: «وهو اختيارنا» . التنبكي: نيل الابتهاج، ج1، ص ص266، 326.

(2) فيلالي: تلمسان، ج2، ص 363.

(3) ألفردبل: الفرق الإسلامية، ص 356.

(4) ابن خلدون: رحلة شرقاً وغرباً، ص 838.

(5) كفاية المحتاج، ص 342.

(6) البستان، ص 167.

(7) التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 342.

(8) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 84.

(9) ابن فرحون: الديباج، ج2، ص 146.

(10) نفسه، ج2، ص 245 ؛ التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 76.

أما قرينه ومعاصره أبو عبد الله الشريف العلوني تـ771هـ/1369م، فقد صار إمام المالكية بالمغرب يفزع إليه العلماء في حل المشكلات، حيث طبق مسائل الفقه مع الأصول في كتابه «مفتاح الأصول في بناء الفروع على الأصول».(1)

وفي القرن التاسع الهجري/15م، ظهر من المجتهدين(2)، قاسم بن سعيد العقباني تـ837هـ/1433م، كانت له اختيارات خارجة عن المذهب مما يعني ولوجه دائرة الاجتهاد المطلق في الشريعة(3)، خصوصا وأنه كان عارفا بالأصول والبيان.(4)

أما محمد بن محمد بن مرزوق الحفيد تـ842هـ/1438م، الذي جمع بين العلوم النقلية والعقلية والحقيقة والشريعة فقد نحى منحى الاجتهاد في الفقه المالكي والعقيدة وألف في ذلك كتابين هما: «عقيدة أهل التوحيد المخرجة من ظلمة التقليد» و«الآيات الواضحات في وجه دلالة المعجزات»(5)، لذلك وصف بأنه من بقية النظار المجتهدين(6)، وكذلك كان مجلس درس أحمد بن محمد بن زكريا المانوني تـ899هـ/1493م، تنبعث منه رائحة الاجتهاد فيذكر في المسألة ما ذهب إليه الأوائل ثم يتعرض للرد والقبول والبسط واستعمال الأدلة والتصويب والتخطي وذلك من آلات الترجيح والاجتهاد(7)، وجسد ذلك في مؤلفات قيمة، أبرزها كتابه في «مسائل القضاء والفتيا»(8)، كما طرق ميدان مقاصد الشريعة ووضع في ذلك نظمًا على بحر الرجز بعنوان «مكمل المقاصد»، قال فيه ابن عسكر تـ986هـ/1578م، «وهو بكر عذراء لم يقدر أحد على فض خاتمه إلى الآن».(9)

---

(1) ابن فرحون: الديباج ، ج2، ص 95 ؛ التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 341.

(2) حدد أبو عبد الله الشريف التلمساني مميزات المجتهد في الشريعة فاشترط فيه أن يكون مدركا لقواعد الشريعة عارفا بوجوه النظر فيها، وكلما طرحت عليه نازلة أو مسألة بحث عن مأخذ الحكم فيها فنظر في سنده وفي وجه دلالته على الحكم المطلوب، ثم ينظر في معارض السند وبعد ذلك في وجه دلالته على الحكم المطلوب وبعد ذلك يقارن بينهما في صورة تخصيص العام وتقييد المطلق وتأويل الظاهر، ثم يرجح بوجوه الترجيح في السند والمتن والدلالة وموافقة أصول الشريعة. ابن مريم: المصدر السابق، ص 178.

(3) التنبكتي: كفاية المحتاج، ص ص 281، 282.

(4) ابن القاضي: لقط الفرائد، ص 253.

(5) نفسه، ص ص 202، 211.

(6) يَصفُ الونشريسي ابن مرزوق الحفيد بإمام المعقول . الوفيات، ص 141.

(7) محمد بن عسكر الحسني: دوحة الناشر من كان بالمغرب من مشائخ، القرن العاشر، تحقيق محمد حجي، ط1، منشورات مركز التراث الثقافي العربي الدار البيضاء، 1397هـ/1977، ص 109.

(8) التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 70.

(9) دوحة الناشر، ص 109.

بالإضافة إلى محمد بن يوسف السنوسي تــ895هــ/1489م، وهو أحد الذين جددوا لهذه الأمة دينها نظرًا لقدرته في العلوم العقلية وفي التوحيد فقد أشتهر بحله للمسائل المعقدة فيه –التوحيــد–(1)، واعتبره مفتاحًا لفهم العلوم ناهيك على جمعه بين الفقه والتصوف فكان لا يقرأ علم الظاهر –الفقه– إلا خرج منه لعلوم الآخرة(2)، فضلا على مساهمة كــل مــن محمــد بــن عبــد الكــريم المغيلـــي تــ909هــ/1503م، في حقل الأصول من خلال كتابه «مصباح الأرواح في أصول الفلاح»، وأحمــد بن يحيى الونشريسي تــ914هــ/1508م، في حقل الأديان المقارنة وفي ضبطه لقواعد الفقه من خلال كتابين هما: «الفروق في مسائل الفقه» وكتاب «القواعد في الفقه».(3)

وتنهض مشاهدات الرحالة المغاربة عن مدرسة بجاية وحيوتها دليل قاطعا على روح الاجتهاد والمثابرة السائدة فيها يعكسها نشاط كوكبة من الفقهاء الموسوعين المجتهدين شاهدهم ابن الطواح فــي بجاية أوائل القرن الثامن الهجري/14م، لحد أنه إندهش لما سمعه من غزارة العلم في مجلــس الفقيــه القاضي أبي العباس الغبريني تــ704هــ/1304م، وعلق يقول: «رأيت حلقة عظيمة وسمعت كلامــا مسترسلا رائقا ورأيت لسانا بالمعارف ناطقا... يحتاج من يحضر هذا الدرس أن يعصب رأسه من قوة كلام الأستاذ».(4)

وكذلك وصف خالد بن عيسى البلوي –كان حيا سنة 767هــ/1365م–، الفقيه البجائي أبو عبد الله محمد بن جعفر سنة 736هــ/1335م بأنه من أرباب المحابر وركاب أعواد الكراســي والمنــابر لدرجة أنه قال: «استصغرت ما سمعت لعظيم ما رأيت».(5)

---

(1) دوحة الناشر، ص 111 ؛ حدد محمد بن يوسف السنوسي صورة الاجتهاد والمواضع التي يسمح فيها بالتقليــد فحرم على المجتهد التقليد إلا في حالة عدم علمه بالحكم وقدم الأخذ بالراجح من الحكم الــصادر عــن العــالم، عــن الراجح من الورع، لأن العالم له زيادة في العلم تأيده في الاجتهاد بينما تنحصر مزية الورع في التثبت من الاجتهــاد وتشدد إزاء القضاة فاعتبر التقليد من جانب القاضي غير جائز لحاجته إلى تنجيز فصل الخصومات وقطع مواد النزاع في الحال لأن بقاءها يفضي إلى الفساد دينا ودنيا، ولم يترك للقاضي سوى ثلاثة حالات أجاز له فيها التقليد هــي: إذ كان صاحب الحكم أعلم منه وأرجح عليه أو عند ضيق وقت النازلة المحتاج إلى حكمها أو فيما يخصه دون ما يفتي به غيره . الونشريسي: المعيار، ج12، ص 43 وما بعدها.

(2) التنبكتي: نيل الابتهاج، ص 252.

(3) التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 74.

(4) سبك المقال، ص 198.

(5) كان أبو عبد الله محمد بن جعفر كامل المعرفة والدراية رصين العقل . التاج المفرق، ج1، ص 154.

ولعل ظاهرة أبي علي ناصر المشدالي تـ731هـ/1331م، وجهوده في الاستنباط دليل آخر على طابع الاجتهاد في مدرسة بجاية فقد كان فقيه النفس عالما بالاستنباط مطلعا على مذاهب الأئمة الأربعة والفقه وأصوله والعربية والجدل والمنطق واستطاع أن يقرب مذهب مالك للطلبة بمنهجية لخصها التنبكتي في قوله: «وقام بتقريبه ونصرته يصور ويمهد ويقرر ويزيف ويرجح مع ثقوب ذهن وصحة استنباط وفهم، يُعلم الطلبة طرق البحث ومآخذ الخلاف، ويجيب عن النوازل في الرقاع باوجز لفظ وأحسن عبارة بديهة.(1)

وفي النصف الثاني من القرن الثامن الهجري/14م، تلقت مدرسة بجاية الفقهية جرعة قوية على يد أحمد بن إدريس الايلولي تـ760هـ/1358م، كبير علماء بجاية على حد قول تلميذه عبد الرحمن بن خلدون(2)، فقد كان إلى جانب تفننه في المعارف والعلوم(3)، يشرف على تخريج علماء الفقه ومن هؤلاء كبير تلامذته الفقيه الصوفي عبد الرحمن الوغليسي تـ786هـ/1384م، صاحب المقدمة في الأحكام الفقهية.(4)

فضلاً على فقهاء مشداليين آخرين مثل، عمران بن موسى المشدالي تـ845هـ/1441م، الذي كان كثير الاتساع في الفقه والجدل مديد الباع فيما سواهما(5)، بينما ارتقى القاسم بن محمد بن عبد الصمد ق 9هـ/15م، في بجاية إلى مرتبة رفيعة، فصارت منزلته فيها تعادل منزلة الفقيه أبي القاسم البرزلي تـ844هـ/ 1440م، بتونس(6)، فضلا على سليمان بن يوسف بن إبراهيم الحسناوي تـ887هـ/1473م، الذي كان يصرح بالاجتهاد ويخالف الإمام مالك في فروع كثيرة.(7)

بينما مثل مدرسة قسنطينة في هذا الحقل الفقيه الخطيب حسن بن علي بن القنفذ تـ750هـ/1349م، من خلال كتابه «المسائل المسطرة في النوازل الفقهية»(8)، وبخصوص الميادين

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 254 ؛ التنبكتي: كفاية المحتاج، ص ص 485، 486 ؛ ابن مخلوف: المصدر السابق، ص ص 217، 218 ؛ يرى برنشفيك أن ناصر الدين المشدالي يمثل موقف الاعتدال من حيث توفيقه بين الأصول والفروع . المرجع السابق، ج2، ص 303.

(2) رحلته شرقًا وغربًا، ص 1059.

(3) ابن فرحون: المصدر السابق، ج1، ص 223.

(4) عبد الرحمن الوغليسي: الوغليسية، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 590، ورقة 17؛ ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 237.

(5) التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 269.

(6) نفسه، ص 111.

(7) نفسه، ص 136.

(8) ابن القنفذ: شرف الطالب، ص 81.

الأخرى كالتفسير(1)، والحديث(2)، والقراءات(3)، والعلوم اللسانية(4)، وعلم الكلام، فقد شهد القرنان الثامن والتاسع الهجري/14 و15 الميلاديين أضخم الأعمال التي كانت تدرس في المساجد والزوايا والمدارس.(1)

---

(1) من ابرز المفسرين والتفاسير نذكر أبا عبد الله الشريف العلوني تـ771هـ/1369م، الذي استمر في تفسير القرآن، بتلمسان مدة خمس وعشرين سنة، وقد ذكر له التنبكتي تفسيرًا وصل فيه إلى سورة آل عمران، كفاية المحتاج، ص 344 ؛ تفسير ابن مرزوق الحفيد تـ842هـ/1438م، لسورة الإخلاص والمائدة ومريم . المقري: نفخ الطيب، ج5، ص 430 ؛ وأحمد بن زاغو تـ845هـ/1441م، من خلال عملين هما: مقدمة في التفسير وتفسير سورة الفاتحة . التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 60 ؛ ابن مريم: البستان، ص 42 ؛ وتفسير محمد بن يوسف السنوني تـ895هـ/1490م، في ثلاثة كراريس انتهى فيه إلى سورة البقرة . التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 451 ؛ واختصار عبد الرحمن الثعالبي تـ875هـ/1470م لتفسير ابن عطية في جزئين، وتفسيره للقرآن في «كتابه الجواهر الحسان» ؛ التنبكتي: كفاية المحتاج، ص ص 190، 191 ؛ إسماعيل باشا: هدية العارفين، ج5، ص 533 ؛ ناهيك على تفسير سعيد بن محمد العقباني تـ811هـ/1408م، لسورتي الأنعام والفتح. التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 139 ؛ ابن مريم: البستان، ص 106، وكذلك تفاسير كل من إبراهيم بن قائد القسنطيني ق 9هـ/15م، وهو شرح على تفسير ابن القاضي: لقط الفرائد، ص 255 ؛ ولمحمد المجاصي، في غريب القرآن وهو عبارة عن نظم في ستمائة وخمسة وتسعين بيتًا، توجد منه نسخة بالمكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 413 ؛ فضلا على تأليف عبد الكريم المغيلي تـ909هـ/1503م، لكتاب «البدر المنير في علوم التفسير» وكذا تفسيره لسورة الفاتحة . ابن مريم: البستان، ص 255.

(2) من الذين اهتموا بالحديث وشرحوه في القرن 8هـ/14م، الفقيه أبو الروح عيسى الزواوي تـ743هـ/1342م، في كتابه «إكمال الإكمال» وهو في اثني عشر مجلدا . الونشريسي: الوفيات، ص 113 ؛ وشرح على العمدة لأبي عبد الله محمد بن مرزوق تـ780هـ/1378م . ابن القنفذ: شرف الطالب، ص 86 ؛ وشرح ابن القنفذ القسنطيني تـ810هـ/1407م، لقول رسول الله (ص): بني الإسلام على خمس، في كل قاعدة من الخمس، أربعون حديثا وأربعون مسالة . شرف الطالب، ص 92 ؛ أما في القرن 9هـ/15م، فنعثر على كتاب «المتجر المربح الفسيح في شرح صحيح البخاري» ورجزان في علوم الحديث لابن مرزوق الحفيد تـ842هـ/1438م، فضلا على شرح السنوسي: ومختصر الآبي على مسلم في سفرين. التنبكتي: كفاية المحتاج، ص ص 397، 457.

(3) يعتبر عبد الرحمن بن خلدون، الشيخ أبا العباس أحمد بن محمد الزواوي بأنه شيخ القراءات بالمغرب الإسلامي بقوله: «وملكته في هذا الفن لا يجاريه فيها أحد وأن صوته من مزامير داوود» . رحلته شرقا وغربا، ص 838.

(4) من أهم الأعمال اللغوية والأدبية كتاب تحفة الأخوان في إعراب بعض آية القرآن، وكتاب القواعد لأبي عبد الله المقري تـ759هـ/1357م، يشتمل على ألف قاعدة قال فيه التنبكتي: كتاب عزيز العلم كثير الفوائد لم يسبق لمثله، بيد انه يفتقر إلى عالم فتاح بالإضافة إلى جهود أبي عبد الله الشريف العلوني تـ771هـ/1369م، الذي كان أعلم الناس بالعربية وعلوم الآداب حافظا للغة والشعر كما ألف ابن مرزوق الحفيد تـ 842هـ/1438م، لكتاب «المعراج إلى استمطار فوائد الأستاذ ابن السراج»أجاب فيه عن مسائل نحوية طرحها قاضي الجماعة ابن السراج، بالإضافة

ولا غرابة أن تظهر في هذه المرحلة أيضا استوغرافيا تاريخية وأخرى في التراجم والتنظير السياسي والتدريب الإداري، أبرزها لفتا للانتباه إقدام عبد الرحمن بن خلدون على بلورة نظرياته في التاريخ والاجتماع على أرض المغرب الأوسط فقد أقام سنة 776هـ/1374م حيث استقر به المقام أربعة سنوات 776-780هـ/1374-1378م، بقلعة بني سلامة «بتا غزوت»، وفيها شرع في تأليف كتابه العبر وأكمل بها المقدمة.(2)

كما تعكس رحلته عن دور شيوخ المغرب الأوسط في تكوين شخصيته العلمية كأبي عبد الله محمد إبراهيم الآبلي تـ750هـ/1349م، وأحمد إدريس الأيلولي توفي بعد 760هـ/1358م، وأبي العباس أحمد الزواوي ق 8هـ/14م(3)، وفي هذا المحيط المزدحم باساطين الفكر صنف أدباء وفقهاء من تلمسان وقسنطينة وبسكرة مؤلفات في التاريخ امتزجت بالأدب والتراجم(4)، وشكلت فاصلا في مسار الكتابة التاريخية، بعد أن كان تاريخ المغرب الأوسط يكتب ضمن تاريخ المغرب الإسلامي بأقلام مشرقية وأندلسية.(5)

إلى مهارة حمزة بن محمد بن حسين البجاوي تـ900هـ/1494م، في العربية والمعاني. التنبكتي: كفاية المحتاج، ص ص 191، 221، 333، 342، 397 ؛ يذكر ابن مريم، أن محمدًا بن عبد الكريم المغيلي تـ 909هـ/1503م، له مقدمة في العربية، وعديد قصائد الشعرية ؛ البستان، ص 256 ؛ انتقد الأستاذ أبو القاسم سعد الله حالة الشعر في القرن 9هـ/15م، وقال فيه أنه تجرد من الوحي والخيال وتخلى عن الغزل والطبيعة والأحاسيس الإنسانية وانحصر في شعر المدح والشعر الديني، وقدم محمدًا بن عبد الرحمن الحوضي شاعر البلاط الزياني واحمد بن مخلوف شاعر البلاط الحفصي كنموذجين لحالة الشعر هذه . تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ط1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص ص 70، 73.

(1) يرى ابن خلدون أن علم الكلام لم يعد ضروريًا في القرن 8هـ/14م، لأن الملاحدة والمبتدعة انقرضوا وان أدلة أئمة أهل السنة تكفي للرد عليهم بقوله: «والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا الأدلة العقلية .... أما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه الباري عن كثير ايهاماته وإطلاقه». المقدمة، ص 294.

(2) يؤكد ذلك قول ابن خلدون: وقد فرغت من مقدمته إلى أخبار العرب والبربر وزناتة وتشوقت إلى مطالعة الكتب والدواوين التي لا توجد بالأمصار، بعد أن أمليت الكثير من حفظتي وأوردت التنقيح والتصحيح . رحلة شرقاً وغرباً، ص ص 1039، 1040.

(3) يذكر ابن خلدون أنه قرأ عن أبي العباس أحمد الزواوي القرآن بالقراءات السبع، وأجازه الإجازة العامة، رحلته شرقا وغربًا، ص ص 813، 814 ؛ وكذلك أنظر التنبكتي: نيل الابتهاج، ج1، ص 87.

(4) وصف الأستاذ القدير فيلالي عبد العزيز صياغة هذه الأستوغرافيا التاريخية، بأنها ذات قالب جمالي يغلب عليه البيان والبديع والسجع . فيلالي: تلمسان، ج2، ص 460.

(5) أشار الدكتور أبو القاسم سعد الله إلى عدم توظيف أصحاب هذه الاستوغرافيا التاريخية لنظرية ابن خلدون في التاريخ والاجتماع ضمن أعمالهم ونفس الملاحظة تنطبق على ابن خلدون ذاته الذي لم يدرج القواعد والمناهج التي جاء بها في المقدمة، على موسوعته التاريخية، العبر تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص ص 50، 51.

وقد ساعدهم على ذلك اندماجهم في وسط الغليان الثقافي والفكري والعلمي السائد في حواضر كل من تلمسان وبجاية وقسنطينة ومازونة وبسكرة وطبيعة المناصب الإدارية والمهام السياسية التي تقلبوا فيها في كنف دول المغرب، الزيانية والحفصية والمرينية فكانوا قريبين من الوثائق في الخزائن السلطانية ومصادر الخبر، بل أن نصيبا معتبرا من الأحداث كان لهم دور فيها ومن الأعمال التي سلمت من الضياع «بغية الرواد من بني الواد، لأبي زكريا يحيى بن خلدون 780هـ/1378م(1)، وكتابي «المسند الصحيح الحسن في مآثر في ذكر الملوك» ومحاسن مولانا أبي الحسن»(2)، و«المجموع أو الديوان» لابن مرزوق الشهير بالخطيب ت781هـ/1379م(3)، وكتاب «زهرة البستان في دولة بني زيان» لمؤلف مجهول عاصر السلطان أبا حمو موسى الثاني 760-791هـ/1359-1389م، وكتب في سيرته وسيرة والده يعقوب.(4)

بالإضافة إلى أعمال ابن القنفذ القسنطيني تـ810هـ/1407م، في التاريخ والتراجم هي: كتاب «الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية»(5)، و«مختصر في السيرة النبوية» بعنوان «وسيلة الإسلام

---

(1) تنتهي حوادث هذا الكتاب في أواخر سنة 776هـ/1374م، أي قبل مقتل مؤلفه بأربع سنوات 780هـ/1378م وقد احتوى إلى جانب الأخبار السياسية والعسكرية والإدارية في الدولة الزيانية تراجم العلماء والفقهاء والصوفية من الفتح إلى عصر المؤلف بغية الرواد، ج1، ص 92 وما بعدها.

(2) تناول ابن مرزوق في هذا الكتاب مآثر وفضائل ومناقب السلطان أبي الحسن المرني وضمنه أخبار سياسية وثقافية عن المغرب الإسلامي، خصوصا في جوانب الرباط والزوايا ووظائفها ؛ المسند الصحيح الحسن، ص ص 397، 405، 409، 415.

(3) هذا المخطوط من استكشاف الدكتور فيلالي عبد العزيز وفيه ترجم ابن مرزوق لأفراد أسرته ومن عاصرهم من الفقهاء والصوفية كما يعد من أهم المصادر عن حياة الصوفية ومناقبهم وتياراتهم وإسهاماتهم الاجتماعية والثقافية ونشاطهم التربوي والتعليمي، وعلاقتهم بالسلطة وشريحة الفقهاء، فضلا على تطرقه لعمران تلمسان والمجتمع المجموع، ورقة، 5 وما بعدها.

(4) إنفرد صاحب زهر البستان بمعلومات دقيقة عن مرحلة أبي حمو موسى الثاني، لم يرد ذكرها في مصادر المعاصرين له مثل: الأخوين بن خلدون وبن الحاج النميري وبن مرزوق الخطيب، ولسوء الحظ، لم يبق من هذا المصدر سوى السفر الثاني، بدايته: في ذكر رجوع الخلافة الزيانية ونهايته في ذكر وصول صاحب بجاية يطلب النصر من أبي حمو . زهر البستان، ورقة 1-94.

(5) كتبه ابن القنفذ على شرف السلطان الحفصي أبي فارس عبد العزيز 796-837هـ/1394-1434م، وهو مختصر دقيق تنتهي حوادثه سنة 805هـ/1402م، وتم الفراغ منه أوائل 806هـ/1403م، الفارسية، ص ص 99، 200.

بالنبي عليه الصلاة والسلام» وكتابي «شرف الطالب في أسني المطالب» و«الوفيات».(1)

كما تنهض موسوعة الحافظ محمد بن عبد الله التنسي تــ899هــ/1493م، الموسومة «بــنظم الدر والعقبان في بيان شرف بني زيان» دليلاً قاطعًا على غنى مرحلــة الحكــم الزيــاني بالأحــداث السياسية والمظاهر الثقافية والفكرية.(2)

ناهيك على الأعمال التاريخية المسجلة في حكم المفقود منها «تاريخ تلمسان» لأبــي عبــد الله محمد بن منصور المعروف بابن هدية القرشي تــ735هــ/1334م(3)، وشرح حسن بن أبي القاسم بن باديس تــ787هــ/1385م، لكتاب «أحمد بن فارس في السيرة النبوية»(4)، وتأليف أبي زيان ناصــر بن مزني البسكري في القرن التاسع الهجري/15م، موسوعة تاريخية تتضمن أحداث تاريخية وأخبــار الرواة، غير أن مؤلفها فقد بصرة مما عاقه على تبيضها وإكمالها.(5)

وفيما يخص الكتابة في الشؤون السياسية والتنظير لها، فان التأثير الأندلسي فيها يبدو وجليا في كتاب «واسطة السلوك في سياسة الملوك» لأبي حمو موسى الزياني 760-791هــــ/1359-1389م الذي كان يمثل روح الأندلس وحضارتها في المغرب الأوسط، حيث صبّ في هــذا الكتــاب تجربتــه السياسية ووضع الآداب والقواعد التي تقود إلى الحكم الرشيد(6)، فضلا على كتاب «النــصيحة فــي

---

(1) كتب ابن القنفذ هذا المختصر بقسنطينة سنة 787هــ/1358م، ويتضمن خمسة أبواب البــاب الأول فــي صــفة الرسول (ص) وأسمائه وتاريخ دلالته ومن قام بحضانته والثاني في أزواجــه (ص) والرابــع فــي معجزاتــه (ص) والخامس في ذكر بعض سنية أحواله وفضل الصلاة عليه وعلى آله (ص). وسيلة الإسلام بــالنبي عليــه الــصلاة والسلام، تقديم وتعليق سليمان الصيد، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1384، ص 32.

(2) ألف التنسي هذه الموسوعة وأهداها إلى ولي نعمته السلطان الزياني محمــد المتوكــل 866-873هــــ/1461-1468م، ويتضمن خمسة أقسام في شرف بني زيان وتاريخهم وحضارتهم نظم الدر، ص 109.

(3) يوجد كتاب آخر في حكم المفقود بعنوان «تاريخ تلمسان» لأبي عثمان سعيد المعروف بــابن الأصــفر الطليطــي تــ460هــ/1015م . حاجي خليفة: كشف الظنون، ج1، ص 289.

(4) شرح فيه سيرة النبي (ص)، وتاريخ صحابته وقسمه إلى مسائل تناول في كل مسالة موضوعات من مختاراته . ابن القنفذ: شرف الطالب، ص 87 ؛ حول هذا المؤلف انظر . سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص 527.

(5) نفسه، ج1، ص 57.

(6) يتألف كتاب واسطة السلوك من أربعة أبواب، يتضمن الباب الأول، جملة مــن وصــايا وآداب الحكــم المرشــدة إلى الطريق الصواب وفي الباب الثاني تحدث فيه عن قواعد الملك وأركانه وما يحتاج إليه في جمع قــوام ســلطانه والباب الثالث في الأوصاف المحمودة التي يتمتع بها نظام الملك أما البــاب الرابــع ففــي الفراســة . واســطة السلوك في سياسة الملوك، تصحيح محمود قبارو، ط1، مطبعة الدولة التونسية، 1279هــــ/1862م، ص ص 1، 9، 129، 141.

السياسة العامة والخاصة» لأبي الحسن علي القلصادي تـ891هـ/1486م(1)، لذلك كان ملوك بني زيان يستعينون بالأطر الأندلسية في التنظيم والتدبير السياسي لدولتهم.

وقد شاركهم في ذلك فقهاء المغرب الأوسط من خلال التخصص في كتابة الوثائق وخطة القضاء ويندرج في هذا الإطار، جهد كل من القاضي محمد بن منصور المعروف بابن هدية القرشي تـ735هـ/1334م، الذي كان بصيرا بالوثائق(2)، وقاضي مازونة أبي عمران موسى بن عيسى بن يحيى المغيلي تـ833هـ/1428م، وهو والد صاحب النوازل، من خلال كتابه «الرائق في تدريب الناشئ من القضاة وأهل الوثائق.(3)

والى جانب ذلك شمل الإبداع أيضا العلوم العقلية والطبيعية فنعثر على أعمال علمية راقية المستوى قام بانجازها نخبة العلماء من تلمسان وبجاية وقسنطينة.

ففي تلمسان نبه ابن خلدون إلى تربع أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي تـ757هـ/1356م، على عرش العلوم العقلية التي أضحى في النصف الأول من القرن 8هـ/14م، شيخها بلا منازع(4)، يرافقه في المنزلة أبو عبد الله محمد بن يحيى بن النجار تـ750هـ/1349م، «الذي صار له سياحة على أهل وقته في ... المعقولات»(5)، واختص في علوم النجامة وأحكامها وما يتعلق بها(6)، فضلا على الإختصاصات التي كان يدرسها بتلمسان أبو عبد الله الشريف العلوني تـ771هـ/1369م.(7)

(1) ابن مريم: البستان، ص 142.

(2) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 19.

(3) التنبكي: كفاية المحتاج، ص 482.

(4) أخذ الآبلي فنون الهندسة والمخروطات بفاس عن خلوف المغيلي اليهودي . رحلته شرقا وغربًا، ص ص 813، 814، 829.

(5) توفي أبو عبد الله محمد بن النجار بالطاعون في تونس ومن الآخذين عنه: أبو الحسن على بن الشيخ المكروثي وأبو العباس أحمد المعروف بابن الفحام، ابن الخطيب: المجموع، ورقة 15 ؛ أخذ ابن النجار في سبتة عن أبي عبد الله محمد بن هلال شارح المصفطي في الهيئة. ابن القنفذ: شرف الطالب، ص 118.

(6) ابن خلدون: رحلته شرقا وغربًا، ص 840.

(7) التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 337.

وحددها التنبكتي في تلاخيص أرسطو في الحساب والهندسة والهيئة والفرائض(1)، فضلا على جهود آخرين مثل المنصور بن علي الزواوي تـ770هـ/1368م، صاحب التقاييد في المنطق وعلم الكلام والدعوى في الحساب والهندسة والآلات(2). وتخصص أبو علي الحسين بن عثمان الونشريسي -كان حيا سنة 790هـ/1388م- في الفرائض ونظم فيها رجزًا حسن العبارة مُستوي المعني.(3)

وكذلك تلقت قسنطينة في القرن 8هـ/ 14م، جرعة قوية في العلوم العقلية على يد نخبة من العلماء، حيث صنف الحسن بن علي بن القنفذ الوالد تـ750هـ/1349م، كتابه في «الطب» والموسوم بـ «المسنون في أحكام الطاعون»(4)، وألف معاصره أبو القاسم الحاج بن عزوز القسنطيني تـ755هـ/1354م، كتابه «مقالة المفتاح» وهي فيما ينبغي للناظر معرفته قبل النظر في أدلة الموجودات وفي كيفية معرفة السنين والقرون والاجتهادات والاستقبالات(5)، فضلا على مختصره في الفرائض.(6)

أما أبو عبد الله محمد بن أبي زيد القسنطيني فقد ألف رجزًا في المنطق(7)، وكان معاصرا لأحمد ابن القنفذ القسنطيني تـ810هـ/1407م، الذي أثرى بمصنفاته أيضًا الحياة العلمية فألف في الحساب والفرائض والفلك مما يدل على باعه الطويل في العلوم العددية ومن مؤلفاته في الفرائض والحساب «بغية الفارض من الحساب والفرائض» و«معاونة الرائض في مبادئ الفرائض»(8)، «وحط النقاب عن وجود أعمال الحساب»(9)، وكذلك ترك لنا في الفلك مجموعة من المصنفات هي: «تيسير المطالب في تعديل الكواكب»(10)، و«القنفذية في إبطال الدلالة الفلكية»(11)، وبيان مواضع الكواكب

---

(1) نيل الابتهاج، ص 256.

(2) ابن مريم: البستان، ص 292.

(3) التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 117.

(4) ابن القنفذ: شرف الطالب، ص ص 81، 87.

(5) نفسه، ص 82، المقالة في مئتين وسبعة وأربعين بيتا وهي مودوعة في الخزانة الحسنية ضمن مجموع من ورقة 51 إلي 66 تحت رقم 1110.

(6) ابن القنفذ: شرف الطالب، ص 82.

(7) نفسه، ص 91.

(8) نفسه، ص ص 91، 93.

(9) نفسه، ص 92، التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 53.

(10) ابن القنفذ: شرف الطالب، ص 93 ؛ يقبع في الخزانة الحسنية عدد من نسخ هذا المصنف ضمن مجاميع تحت أرقام 5262 و 7020 و 10270 و 10995.

(11) ابن القنفذ: شرف الطالب، ص 92 ؛ التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 53.

ودرجاتها(1)، «وسراج الثقاب في علم الأوقات»، وهي منظومة في الإسطرلاب(2)، وفي الطب نظم أرجوزة في «الأغذية والاشربة» تتألف من مائتين وثمانية وتسعين بيتا(3)، كما أدرك أبو علي حسن بن أبي القاسم بن باديس تـ787هـ/1385م، من المعارف العلمية ما لم يدركه غيره.(4)

أما في القرن التاسع الهجري/ 15م، فقد شهدت العلوم العقلية نهضة واسعة في التأليف والتدريس بفضل عاملين رئيسين هما: **أولا:** تشجيع الحكام للعلماء وترتيب الجريات لهم ومحاشاتهم في الوظائف المخزنية والمغارم السلطانية(5)، **وثانيا:** نزول عدد من أساطين العلوم العقلية الأندلسية بحواضر تلمسان وقسنطينة وبجاية وفي جعبتهم من الإبداع والابتكارات ما تناغم مع جهود علماء المغرب الأوسط في تنشيط العلوم العقلية ومن هؤلاء النازحين إلى تلمسان أبو القاسم محمد بن أبي القاسم الشاطبي الذي وصفه ابن مرزوق الخطيب تـ781هـ/1379م، بالطبيب المبارك(6)، وأبو الحسن علي القلصادي تـ891هـ/1486م، الذي مكث بتلمسان وانتفع من علمائها(7)، وأثرى ميدان

---

(1) ابن القنفذ: شرف الطالب، ص 92 ؛ هي عبارة عن رسالة تتضمن تعليق ابن القنفذ على رسالة ابن ألبنا تـ731هـ/1330م، المسماة بالسيارة في تعديل الكواكب السيارة، وتوجد منها نسخة بالخزانة الحسنية، قطعة (ز)، ضمن مجموع، رقم 11984.

(2) ابن القنفذ: شرف الطالب، ص 92 ؛ فرغ ابن القنفذ من تأليفها سنة 759هـ/1357م وفيها وصف رسوم الإسطرلاب وأجزائه وكيفية استعماله، وتتوفر الخزانة الحسنية منه على نسختين تحت رقمي 5985 و 7106.

(3) عبر ابن القنفذ عن الأراجيز والنظم التي لم يذكرها في كتابه شرف الطالب، بقوله: ومنها تقييدات في مسائل مختلفات . شرف الطالب، ص 93 ؛ فرع ابن القنفذ من تأليف هذه الأرجوزة سنة 782هـ/1381م، مخطوط ضمن مجموع، الخزانة الحسنية، رقم 515، قطعة 9.

(4) حسب ابن القنفذ فان أبا علي حسن بن باديس لم ينتفع منه إلا القليل من الطلبة لأنه كان دائم الانقباض. شرف الطالب، ص 87.

(5) حول نماذج من هذا التشجيع أنظر التنسي: نظم الدر، ص ص 248، 249 ؛ وكذلك المازوني: صلحاء وادي الشلف، ورقة 317.

(6) المجموع: ورقة ص 22.

(7) يذكر القلصادي أنه أخذ الفرائض والفقه والحديث عن محمد بن مرزوق الحفيد 842هـ/1439م، وكتاب الحوفي في الفرائض بطريقتي الصحيح والكسور عن أبي مهدي عيسى الرتيمي، والألفية والتسهيل وجمل الخونجي في المنطق عن أبي عبد الله محمد الشريف تـ847هـ/1444م، وتلخيص ابن البنا ومقدمة في الجبر والحوفي بطريقتي الصحيح والكسور والتلخيص، والتلمسانية وجمل الخونجي في المنطق عن أبي الحجاج يوسف الزيدوني تـ845هـ/1442م ومختصر خليل وبعض المستصفي للغزالي وجمل الخونجي عن أبي عبد الله محمد بن النجار 846هـ/1443م، وعن أحمد بن زاغو تـ845هـ/1441م صحيح البخاري وبعضا من صحيح مسلم وتأليفه في التفسير والفاتحة والتذييل في حكم القرى، ومنتهى التوضيح في الفرائض وكذلك تلقى عن قاسم العقباني=

العلوم العددية أي الحساب والجبر والمعاملات والفرائض والهندسة بعدد كبير من المؤلفات منها في الحساب ثلاثة عشر مؤلفا(1)، وأعداد أخرى في الفرائض والفلك والمنطق(2) وكلها كانت محل دراسة وعناية الطلبة والعلماء ناهيك على اليهودي «موشى بن سمويل المالقي» المختص في الطب وعلم الوقف والميقات والعلوم القديمة، وقد انتهت إليه رئاسة الطب بتلمسان حتى قصده الكثيرون وأخذوا عنه بما فيهم الرحالة المصري عبد الباسط بن خليل –تـ قبل 920هـ/1514م–، عند قدومه إلى تلمسان سنة 869هـ/1464م ولفرط إعجابه بموشي قال فيه: «لم أسمع بذميٍّ ولا رأيت كمثله في مهارته في هذا العلم –الطب– وفي علم الوقف والميقات وبعض العلوم القديمة».(3)

وكذلك في بجاية التي نزلها أبو قاسم عبد الرحمن بن يحيى القرشي وابتكر بها طريقة جديدة في حساب الفرائض تقوم على تجزئة فريضة الميراث إلى اقل عدد لا كسر فيه، أشاد بها سعيد بن محمد العقباني تـ811هـ/1408م في قوله: «واستنبط الأستاذ أبو القاسم القرشي طريقة، تحذر فيها أن تخرج الفريضة على هذا الوجه بل لا تخرج في تلك الطريقة، إلا من أقل عدد تصح منه بلا كسر وهي طريقة بديعة وما أراها إلا من اختراعه لم يسبقه بها غيره إلا انه لم يضع منها سوى ما يتعلق بوضع أهل الفريضة أو بعمل المنسخات».(4)

=تـ854هـ/1451م، مختصر المدونة لابن أبي زيد ومختصر خليل وبعض الحوفي بطريقة التصحيح والكسور ومختصره في أصول الدين. القلصادي: الرحلة، 96 وما بعدها.

(1) من مؤلفاته في الحساب «غنية ذوي الألباب في شرح كشف الجلباب» «وكشف الأسرار في علم الغبار» و«كشف الجلباب في علم الحساب» و «شرح تلخيص ابن البنا» «والجلباب عن قانون الحساب» و «رسالة دوات الأسماء» و «شرح الياسمينية». أحمد بابا التنبكتي: اللألئ السندسية في الفضائل السنوسية، مخطوط الخزانة العامة للمخطوطات والوثائق، رقم 417/ د، ورقة 87.

(2) من مؤلفاته في الفرائض «الضروري في علم المواريث» و «الكليات وشرحه» و «المستوفي لمسائل الحوفي» و «شروحات على التلمسانية» و «تقريب على المواريث» و «شرح منظومة الشران» و «بغية المبتدئ» و «غنية المنتهي» و «منتهى العقول البواحث» و «غنية النجاة وشرحها الكبير والصغير وشروح الفرائض مختصر جليل وفرائض التلقين وفرائض ابن الحاجب» و «فرائض صالح بن شريف» و «فرائض أبي القاسم بن الشاط» وفي المنطق «شرح إيساغوجي» وفي الفلك «شرح ارجوزة بن فتوح». ابن مريم: البستان، ص ص 142، 143.

(3) الروض الباسم، ص 45.

(4) فيلالي: تلمسان، ج2، ص 469.

لذلك استكمل العقباني هذا الانجاز العلمي يعكسه قوله: «وهو مما حملني على وضع هذا الكتاب لأخلص تلك الطريقة وألخصها تصفحت ما وضع وتأملته فتخيل لي منه كيفية عمل جميع أبواب الفرائض بتلك الطريقة ... فتممت الطريقة وأوضحت كيفية جريانها في كل باب من أبواب الفرائض».(1)

ونظرا لأهمية هذه الطريقة استخدمت في تدريس مختصر الحوفي إلى جانب الطريقة القديمة وممن استعملها العالمين يوسف بن إسماعيل الزيدوري تـ845هـ/1441م، في تلخيص ابن ألبنا والحوفي وتلميذه أبو الحسن علي القلصادي.(2)

ومما يلاحظ على طبيعة الإنتاج العلمي بالمغرب الأوسط في هذه المرحلة أن أغلبه تركز في العلوم العددية(3)، والفلك والطب بينما تراجع الاهتمام بالمنطق ومن القرائن أن سعيدًا العقباني تـ811هـ/1418م، ألف شرح الحوفي في الفرائض لم يؤلف عليه مثله على حد تعبير ابن فرحون تـ799هـ/1394م(4)، لأنه استخدم فيه الكسور الإعتيادية(5)، وكذلك وضع ابن مرزوق الحفيد 842هـ/1438م، كتابا في الفرائض أحجم تلميذه القلصادي عن ذكر عنوانه(6)، بينما وضع العالم الفرضي العددي محمد بن أحمد الحباك تـ867هـ/1463م كتاب «نيل المطلوب في العمل بربع الجيوب»(7)، في الهندسة وكتابين آخرين في الفلك هما: «بغية الطلاب في علم الإسطرلاب» و«نظم رسالة الصفاري في الإسطرلاب».(8)

---

(1) فيلالي: تلمسان، ج2، ص 469

(2) يذكر القلصادي أن شيخه الزيدوري كانت له مشاركة وقدم راسخة في علوم الرياضيات الرحلة، ص ص 100، 101، وكذلك أنظر. التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 502 ؛ ابن مريم: البستان، ص 305.

(3) حسب الدكتور فيلالي عبد العزيز فإن مؤلفات العلوم العددية كانت عبارة عن مذكرات أعدها أصحابها لتدريسها على الطلاب. تلمسان، ج2، ص 467.

(4) الديباج، ج1، ص 345 ؛ وكذلك أنظر. ابن مريم: البستان، ص 106.

(5) فيلالي: تلمسان، ج2، ص 466.

(6) الرحلة، ص 97.

(7) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 226 ؛ يتوفر من كتاب نيل المطلوب في العمل بربع الجيوب نسخة بالخزانة الحسنية، بالرباط، تحت رقم 5266.

(8) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 226 ؛ ابن مريم: البستان، ص 220، توجد نسختين من بغية الطلاب في علم الإسطرلاب ضمن مجموعتين بالخزانة الحسنة تحت رقمي 1009 و 6678.

فضلا على آخرين في العلوم العددية مثل سليمان بن يوسف الحسناوي وأحمد بن محمد الشهير بابن زاغو(1)، وعيسى الزواوي تـ878هـ/1473م(2)، وأبي عثمان بن محمد العقباني حيدر زمانة، في المعقول.(3)

أما في حقل الطب فان مدينة تلمسان كانت متقدمة على غيرها من مدن المغرب الأوسط الأخرى منذ 8هـ/14م، حتى إن ابن مرزوق الخطيب تـ781هـ/1387م، كان يمارس الطب وأشار في مجموعة إلى وجود صنف الطلبة الأطباء بتلمسان في عهده.(4)

إلا أن الإقبال على هذا التخصص كان متميزا من قبل الفقهاء والعلماء في القرن 9هـ/15م تعكسه مشاهدة عبد الباسط بن خليل -توفي قبل 920هـ/1514م-، الذي حضر دروس الطب التي كان يلقها الأطباء بتلمسان سنة 868هـ/1463م، وكتب يقول: «حضرت دروس بعضهم ونقلت عنهم أشياء وأجازوني».(5)

ومن الذين كانوا يزاولون تدريس الطب ويؤلفون في علومه، محمد بن علي بن فشوش -كان حيا سنة 868هـ/1463م-(6)، وأبو الفضل محمد بن إبراهيم التلمساني تـ845هـ/1441م(7) ومحمد بن يوسف السنوسي تـ895هـ/1489م، صاحب تفسير حديث المعدة بيت الداء.(8)

وإبراهيم بن أحمد الثغري التلمساني صاحب المعجم الصغير في الطب فقد رتبه على حروف المعجم وتناول فيه أسماء الأعشاب ونحوها مما كان يتداوى بها العرب فضلا على رسالته في الطب تتضمن عدة أبواب في الاكتحال، وصفه الأشربة والأدوية النافعة من برد الدماغ وفيها أيضا تراكيب لأدوية خاصة بالأسنان والعينين.(9)

---

(1) التنبكتي: كفاية المحتاج، ص ص 13، 136.

(2) شمس الدين محمد بن عبد الرحمان السخاوي: الضوء اللامع، ج6، لأهل القرن التاسع، ج6، القاهرة، بدون تاريخ، 159، ص 159.

(3) أبو عبد الله محمد المجاري: برنامج الماجري، تحقيق أبو الأجفان، ط1، دار الغريب الإسلامي، بيروت، 1982، ص 129.

(4) المجموع، ورقة 22.

(5) الروض الباسم، ص 45.

(6) نفسه، ص 45.

(7) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 199 ؛ ابن مريم: البستان، ص 221.

(8) التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 451 ؛ يوجد منها نسختين بالخزانة الحسنية الأولى بعنوان شرح حديث المعدة بيت الداء تحت رقم 10130 والثانية مطابقة للأولى بعنوان فوائد طبية، تحت رقم 8870.

(9) سعد الله: المرجع السابق، ج1، ص 106 ؛ فيلالي: تلمسان، ج1، ص 242.

بالإضافة إلى أطباء آخرين مثل أبي الفضل محمد بن إبراهيم بن الإمام تـ845هـ/1441م(1)، والجراح التلمساني أبي عبد الله محمد بن أبي جمعة التلالسي، الذي أجرى عملية جراحية للسلطان المريني أبي يعقوب أثناء حصاره لتلمسان على مستوى البطن وأخاط الجرح ثم صار بعد ذلك طبيبا للبلاط في عهد السلطان الزياني أبي حمو موسى الثاني 760-791هـ/1359-1389م.(2)

ولما كانت الحيوانات وسيلة السفر تحمل أمتعة المسافر والتاجر ووسيلة الحرب والعمل طرقوا ميدان البيطرة فألف فيه أبو العباس أحمد النقاوسي كتاب «الروض الأريض في علم الخيل»(3)، وفي حقل المنطق كانت أكثر أعمالهم عبارة عن شروح لجمل الخونجي وأيسا خوجي في شكل نظم وأرجوزات ونظرًا لأهميته بالنسبة للعقل دعى محمد بن يوسف السنوسي تـ895هـ/1489م، إلى استخدامه كمنهج في مجال العلم والفكر لما له من فوائد فهو يسهل للعقل وعْرُ الأنظار ويتسع به المجال الفكر مع الراحة والأمن من الخطأ في سلوك مفاوز الإعتبار. وإدراكا لأهميته وضع عبد الكريم المغيلي تـ909هـ/1503م في هذا العلم مؤلفين هما: «المقدمة» و«منظومة فتح الوهاب» التي أرفقها بثلاثة شروح(4)، وراسل جلال السيوطي يباحثه في علم المنطق(5)، ناهيك على نشاط فقهاء آخرين في هذا الميدان، نذكر من بينهم: أبا زيد عبد الرحمن الملقب بالباز ق8هـ/14م، وسعيد بن محمد العقباني تـ811هـ/1408م، وأحمد بن يوسف القسنطيني تـ878هـ/1473م، وحمزة بن محمد البجائي تـ902هـ/1496م، وسليمان بن يوسف الحسناوي البجائي تـ887هـ/1482م، وإبراهيم بن قائد الزواوي تـ857هـ/1453.(6)

وعمومًا فان النشاط الثقافي والفكري الذي عرفه القرنان الثامن والتاسع الهجريين قد شمل مجال المغرب الأوسط كله بفضل ما أشاعته المساجد والزوايا والمدارس من علوم نقلية وعقلية حيث أضفت إلى نتيجتين مهمتين الأولى مست التعريب الذي قطع شوطا كبيرا يعكسه حجم المؤلفات

---

(1) الحفناوي: المصدر السابق، ج2، ص 164.

(2) المقري: نفخ الطيب، ج5، ص 243.

(3) التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 44.

(4) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 264 ؛ ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 274.

(5) المراكشي: الإعلام، ج4، ص 128، تعرض أبو القاسم سعد الله لفحوي المراسلة مضمونها أن السيوطي نهى عن علم المنطق وأورد أخبارًا عن ذم العلماء المسلمين له، لأنه من علوم اليهود والنصاري وبالتالي نهى عن تقليدهم في هذا العلم، فكان رد المغيلي أنه يجوز أخذ الحق من الكفار لأن معرفة الناس بالحق هي المبدأ المعتمد وليس الحق بالناس، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص 113.

(6) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج1، ص ص 45، 132، 177، 178، 199، 204.

وتركيبة العلماء والفقهاء والقضاة والمؤرخين والأدباء والشعراء الذين صار معظمهم من أصل محلـــي يدرسون باللغة العربية، وثانيا مرافقه التصوف لهذا الانتشار الثقافي والفكري، لذلك نعثر على فقهـــاء وعلماء وأطباء ومهندسين كانوا أيضا صوفية، مما يعني أننا أمام تجربة صوفية ارتبط فـــي مـــستواها وتنظيماتها بطبيعة الحركة الثقافية والفكرية السائد وتلونت بلونها.

البـــاب الأول

الفصـــل الثالث: بنيـــة الحركـــة الصوفيـــة خلال القرنيين 8 و9 الهجريين/ 14 و15 الميلاديين

1-بنية الحركة الصوفية في المـــصادر العربيـــة والكتابـــات الفرنسية.

أ- في المصادر العربيـــة.

ب- في الكتابات الفرنسية.

2-بنية الحركة الصوفية من منظور نخبة المغـــرب الأوســـط في القرنيين 8 و9 الهجريين/ 14 و15 الميلاديين

أ- الصوفـــي.

ب- الولـــي (- الولي المثال - الولي المربـــي - الـــولي المتوكـــل - الولي الاجتماعي).

ج- الصالح.

د- العارف.

هـــ- منهج ابن القنفذ القسنطيني في رصد بنيـــة الحركـــة الـــصوفية (أنموذجا).

و- المرابط (- المرابط المعمر - المرابط المشعوذ - المرابطون جبـــاة الضرائب ومستخلـــصو الزكـــاة - المرابطـــون الـــسنة - المرابطـــون الفرسان).

ز- بيوتات التصوف.

ح- الطريقة الصوفية.

- **مفهومها**
- **نشأتها**
- **تطورها الفكري والتنظيمي حتى نهاية القرن 9هـ/ 15م.**

ط – المراتب الصوفية.

- **القطــب**
- **الأبدال**
- **الأوتـــاد**
- **النقبـــاء**
- **النجبـــاء**

1- بنية الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط خلال القرنين 8 و9 الهجريين في المصادر العربية والكتابات الفرنسية

إن الاستعمال العشوائي لألفاظ «الصوفي» و«الولي» و«الصالح» و«العارف» و«المرابط» و«الطريقة»، من قبل المصادر العربية والكتابات الاستشراقية، قد أضفى بالنسبة لحقل التصوف في المغرب الأوسط إلى مشكلة كبيرة تجلت في سصعوبة رسم بنية دقيقة للحركة في القرنين 8 و9 الهجريين/14 و15 الميلاديين، وفي تنميط أفكارها واتجاهاتها وطرقها(1)، لكن في الوقت ذاته وفر لدينا تراكما هائلا وضعنا أمام تجربة صوفية ثرية بالأفكار والطقوس.

خاصة وأن أصحاب المصادر كانوا يكتبون بعفوية أو عن قصد تحت تأثير الغاية المراد تحقيقها والرسالة المقصود تبليغها، وفي كل هذه الحالات تولد لدينا صورة متداخلة أشكالها تداخل هذه الألفاظ بعضها ببعض، ومما زاد هذا التداخل تعقيدًا أن المدرسة الاستشراقية الفرنسية الكولونيالية أساءت هي الأخرى خلال القرن 13هـ/19م وطيلة النصف الأول من القرن العشرين فهم هذه الألفاظ ودلالتها الفكرية والاجتماعية والسياسية، خصوصا وأنها استندت في معالجة الحركة الصوفية إلى نظريات المدرسة السوسيولوجية الفرنسية والمدرسة التطورية البريطانية، واستقت مادتها التاريخية المغذية لأبحاثها من المصادر العربية الخاصة بمصادر القرن 11 و12 و13 الهجري/17 و 18 و19 الميلادي، ولم ينقذنا من هذه المعضلة سوى كتابات نخبة القرنين 8 و9 الهجريين/14 و15 الملاديين التي كانت واعية بمفاهيم بنية الحركة الصوفية ومدلولاتها النظرية والعملية.

والسؤال الجدير بالطرح ما هي أنواع المصادر العربية التي أخطأت في فهم مدلول ألفاظ الصوفي والولي والصالح والعارف والمرابط والطريقة؟ وما هي الظروف المتحكمة في ذلك؟ وما هي الطرق التي تناول بها هؤلاء هذه الألفاظ؟ وكيف زادت المدرسة الفرنسية الاستشراقية المسألة تعقيدًا؟ وما هي المناهج المختلفة التي إعتمدتها نخبة المغرب الأوسط لضبط بنية الحركة الصوفية ومدلولاتها ضبطًا صحيحًا؟

---

(1) كرد فعل على هذا التشويه، فرق الدكتور أبو القاسم سعد الله بين الصوفي والصالح، والمرابط وذكر بأنهم ليسوا هم رجال الطرق الصوفية . تاريخ الجزائر الثقافي، ط1، دار الغرب الإسلامي، 198، ص 10.

أ- في المصـــادر العربيـــة

تبين من خلال فحص مختلف المصادر أن كتب الرحلة والطبقات والتراجم والمناقب هي أكثر المصادر التي أساء أصحابها استخدام ألفاظ الصوفي والولي والصالح والعارف والمــرابط والطريقــة بطريقة غير واعية بمعاني هذه الألفاظ، وتزداد الظاهرة استفحالا في مصادر ما بعد القرن 9هــ/15م، إذ كلما ابتعدنا عن الزمن الذي أسس فيه النص كلما اعترى هذه الألفاظ التحريف، وأثقلــت بمميــزات طارئة عليها ليست من صلبها.

ففي ثنايا كتب الرحلة نعثر على عدم ضبط الرحالة لهذه الألفاظ في صورتها الدقيقة ويعــزي ذلك إلى مشاهداتهم السريعة والسطحية لدى عبورهم بالبوادي والمدن أو إقامتهم الظرفية القصيرة فيها على سبيل الإطلاع والتبرك، وهذين مثالين من رحلتين: الأولى فــي القــرن الثــامن الهجــري/14م لإبراهيم بن عبد الله بن الحاج النميري –كان حيًا سنة 774هــ/1372م –، وفيها شاهد والتقى بأولياء وصلحاء ومرابطين في نواحي بجاية وقسنطينة، والثانية في القرن 9هــ/15م لعبد الباسط بــن خليــل 844-920هــ/1440-1514م التقى فيها بعلماء وأولياء في تنس وتلمسان، ويظهر من خلالهما عــدم تحكمهما في ضبط هوية الأولياء والصلحاء والمرابطين الذين إلتقوا بهم، كما نستعرضه في الجدولين، وما يقابله في مصادر نخبة المغرب الأوسط .

المثال الأول: عن رحلة ابن الحاج النميري –كان حيا سنة 774هــ/1372م–.

اسم الصوفي	التصنيف ضمن الرحلة	المصدر	حقيقتها في مصادر النخبة	المصدر
أبو عبد الله محمد بن موسى اليجري ق 8هــ/14م.	ولـــي	ابن الحاج: فيض العباب ص 85.	الصالح الولي	ابن مرزوق: المسند، ص 467.
أبو عبد الله محمد بن أبي بكر المغربي ق 8هــ/14م.	مرابط	نفسه، ص 112.	لم يرد ذكره في مصادر النخبة	/
الخطيب حسن بن خلف الله بن باديس تـــ 784هــ/1382م	ولـــي	نفسه، ص 147.	الفقيه القاضي	ابن القنفذ: شرف الطالب، ص 87.
تميم ميمون بن عفيف (الوالد) ق 8هــ/14م.	صالح	نفسه، ص 154.	لم يرد ذكره في مصادر النخبة	/
فاضل بن تميم بن ميمون بن عفيف (الولد) ق 8هــ/14م.	مرابط	نفسه، ص 154.	لم يرد ذكره في مصادر النخبة	/

المثال الثاني: عن رحلة عبد الباسط خليل تــ920هــ/1514م.

اسم الصوفي	التصنيف ضمن الرحلة	المصدر	حقيقتها في مصادر النخبة	المصدر
عبد الرحمن الثعالبي تــ875هــ/1470م	الولي العالم	عبد الباسط بن خليل: الروض الباسم، ص 41.	العالم الرحال	الونشرسي: الوفيات، ص 149.
أبو عبد الله محمد بن العباس التلمساني تــ871هــ/1466م.	الشيخ العالم الخطيب	نفسه، ص 43.	فقيه عالم	القلصادي: الرحلة، ص 109.
أحمد بن الحسن الغماري تــ874هــ/1469م	العارف، العابد، الزاهد، الولي، الناسك.	نفسه، ص ص 18، 45.	الصالح	الونشرسي: الوفيات ص 149.

أما كتب المناقب المنوطة عادة بتكريس المنهج الكاريزماتي في تصوير مثالية الصوفي المترجم له وإطرائه بأوصاف كثيرة غايتها التضخيم(1)، فتكاد ألفاظ الصوفي والولي والصالح والعارف والمرابط تختفي منها خلف العبارات الواسعة والمنمقة، مثلما هو الحال في عرض وصف أبي الفضل محمد بن سعيد بن صعد التلمساني تــ901هــ/1495م لمناقب كوكبة من صوفية المغرب الأوسط، في كتابه «روضة النسرين في التعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين» ومخطوطه «النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب»، كقوله: في محمد بن عمر الهواري تــ843هــ/1439م كان «سالكا سبيل المتعبدين من الصلحاء»(2)، بينما وصف كل من الحسن بن مخلوف أبركان تــ857هــ/1453م بــ«الولي العظيم» الذي جمع الله له علم الشريعة وحقائق أهل العرفان(3)، وأبي إسحاق إبراهيم المصمودي «بكبير أولياء الله ذوي المقامات والعرفان ... مقبلا على العلم والعبادة والاجتهاد في سلوك طريق أرباب المجاهدات آخذا بالقصوى في باب الورع والزهد والإيثار مثابرا على أعمال البر متبعا طريق السلوك».(4)

---

(1) ترى نور الهدى ازطيط، أن كتب المناقب استعارت آلية ضبط المصطلح الديني في دلالته السنية والفلسفية من علم الحديث . المناقب الصوفية (نموذج مناقب الصوفي أبي يعزي مقاربة تحليلية ظاهرية)، أطروحة دكتوراه، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط 2000-2001، ص 87 ؛ يعتبر أحمد توفيق كتب المناقب ذاتية مغالية والأقل التزاما بحدود الأجناس والقواعد، وفيها صفات مترددة ومناقب متماثلة متكررة توحي بأن لا أصل لها في التاريخ، وما هي إلا نفحات مأخوذة عن كتاب «حلية الأولياء لأبي التميم الأصفهاني» منتصف القرن 5هــ/11م . التاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبي يعزي، الملتقى الدراسي، الرباط 9-8 افريل 1988 منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، مطبعة عكاظ، 1989، ص 83.

(2) النجم الثاقب، ورقة 22.

(3) نفسه، ورقة 191.

(4) نفسه، ورقة 31.

وكذلك قوله في الصوفي إبراهيم التازي تـ866هـ/1461م، «كان جامعا لمحاسن العلماء ممتعًا بأدب الأولياء لا نظير له في كمال العقل ومتانة الحلم والتمكن في المعارف...»(1)، وعن أبي العباس أحمد بن الحسن الغماري تـ874هـ/1469 قال أيضًا: «بلغ درجة الزهد والورع... وكان من أرباب المجاهدات وأهل الأحوال والمقامات ملازما الأوراد عن قراءة وأذكار وصلاة ليلاً ونهارًا».(2)

ونفس المنحى سلكه محمد بن عمر بن إبراهيم الملالي، في وصفه لشيخه محمد بن يوسف السنوسي تـ895هـ/1439م بقوله: «شيخنا الإمام البالغ في التحقيق والورع منتهى المواقع قطب الوجود البركة الشاملة لكل موجود، وروح خلاصة أهل الإيمان والطريق الموصل إلى رضا الرحمان...وهو إمام المتقين وسلطان العارفين وقدوة السالكين منقض الهالكين صاحب الإشارات العلية والعبارات السنية والحقائق القدسية والأسرار الربانية والأحوال المحمدية، منشر لعالم الطريقة بعد أن ناء آثارها ومبدء علوم الحقائق بعد غيبة أنوارها عدوم القرين في هذا الزمان ...».(3)

أما أبو عمران موسى بن عيسى المازوني تـ833هـ/1429م، فقد جعل من لفظ الصلحاء عنوانا لمؤلفه وسجبه على فترة طويلة من عمر التصوف بمناطق وادي الشلف تمتد من القرن 6هـ/12م إلى العقد الثالث من النصف الثاني من القرن 9هـ/15م، إلا أنه لم يلتزم في كتابه بلفظ «الصالح» واستعمل ألفاظ أخرى هي الولي المرابط والصوفي كما يبينه الجدول.

صوفية وادي الشلف	اللفظ ضمن النص	المصدر
أبو البيان واضح بن عاصم	الأمي المجتهد من أهل المجاهدات	صلحاء وادي الشلف الخزانة العامة للمخطوطات الوثائق الرباط، 2343/ك ورقة 51 وما بعدها.
أبو عبد الله محمد بن يحيى.	الصوفي المرابط	نفسه، ورقة 301، 303.
سيدي عزوز	صالح متعبد	نفسه، ورقة 57، 306.
الحاج سعيد.	فاضل مجتهد	نفسه، ورقة 299.
أبو عبد الله محمد بن فاتح	منقطع معتكف	نفسه، ورقة 298.
أبو يعقوب بن عبد الله بن محيو الهواري	الولي الصالح	نفسه، ورقة300.

(1) روضة النسرين في التعريف بالأشباح الأربعة المتأخرين، تحقيق يحيى بوعزيز، منشورات ANEP، الجزائر، 2002، ص143.

(2) النجم الثاقب، ورقة 363، 365.

(3) المواهب القدسية في المناقب السنوسية، ورقة 55.

وقد برر المازوني استعماله لألفاظ مختلفة بقوله: «الطرق شتى وطرق الحق بفرده»(1)، معتبرًا أن طريق الحق هي طريق الولي الذي حدد أوصافه المركبة من اختيار الله له، أي الولي، وقيامه بالمجاهدات الشاقة والخوف من الله والحضور الدائم معه، ونزوعه إلى كشف الحقائق الإلهية والعلوم اللدنية أي تجسيد للتصوف على طريقة الغزالي المتألفة من: الاختيار + المجاهدات+ الخوف + الحضور+ الكشف = اكتساب العلوم اللدنية والمواهب والعطايا الإلهية.

غير أنه ينبه إلى أن الولي بهذه الخصوصية في عصره صار نادرا فهو على حد قوله: «أعز من الكبريت الأحمر وأخفى من الأنام من السهى في الليل الأقمر»(2)، وهذا ما يجعلنا نرجح أن اختيار المازوني للفظ صلحاء وادي الشلف عنوان لكتابه، هو تعبير أراد به التنبيه إلى طبيعة الحركة الصوفية في عصره التي كانت تراوح مجال الصلاح بمفهومه الإصلاحي، والإجتماعي.

في حين غرقت كتب التراجم في منهجية الأوصاف المترادفة والمتعاكسة على نسق «الفقير الصوفي» و«الفقيه الصوفي» و«الفقيه الصالح» و«الصالح الفقيه» و«الولي الصالح» و«الصالح الورع» و«الزاهد الناسك» و«الولي الزاهد» و«الفقيه العارف» و«الصالح الفقير» و«الصالح الولي الفقيه» و«الولي الصالح الفقيه» و«الصالح الزاهد»، وغيرها من التعابير المستخدمة مما بات من العسير التمييز بين الولي والصوفي والصالح والمرابط والعارف والناسك والزاهد، وربما كان لأصحاب كتب التراجم مبررهم لأن الفرد المنشغل بالتصوف بالمغرب الإسلامي عمومًا كان في مرحلة القرنين 8 و9 الهجريين يقتبس من كل الطرق الموجودة في عصره ويرتشف علوم التصوف عن كل الشيوخ الذين تمكن من الاتصال بهم أو بأتباعهم.(3)

ويعتبر كتابي «نيل الابتهاج بتطريز الديباج» و«كتاب كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج» لأحمد بابا التنبكتي تـ1086هـ/1579م، وكتاب «البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان» لابن مريم المديوني -كان حيا سنة 1025هـ/1611م-، من النماذج التي تجسد منهجية الأوصاف المترادفة والمتعاكسة نبرزها في هذين الجدولين.

---

(1) صلحاء وادي الشلف، ورقة 26.

(2) نفسه، ورقة 27.

(3) حول هذه الظاهرة التي اكتنفت المغرب الإسلامي في هذه المرحلة . أنظر محمد مفتاح: التيار الصوفي والمجتمع أثناء القرن 8هـ/14م، أسس وكيان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1980-1981، القسم الأول، ص 164.

الجدول الأول من كتابي نيل الابتهاج وكفاية المحتاج لأحمد بابا التنكتي تـ1086هـ/1579م.

صوفية المغرب الأوسط في القرن 9هـ/15م	منهجية الألفاظ المترادفة والمتعاكســة	المصـــــدر
إبراهيم بن موسى المصمودي التلمساني تـ804هـ/1401م	الصالح الولي الزاهد	نيل الابتهاج، ج1، ص 96 ؛ كفاية المحتاج، ص 45.
محمد بن عمر الهواري تـ 845هـ/1441م	الصالح الولي العارف	نفسه، ص 404.
أحمد بن محمد بن زاغو المغراوي تـ843هـ/1439م	الولي الصالح الصوفي الزاهد الناسك العابد	نيل الانتهاج، ج1، ص 122 ؛ كفاية المحتاج، ص 60.
الحسين بن مخلوف الراشدي أبركان تـ857هـ/1453م (الوالد).	الولي الزاهد	نيل الابتهاج، ج1، ص 174 ؛ كفاية المحتاج، ص 119.
قاسم بن سعيد بن محمد العقباني تـ854هـ/1450م.	العارف	نيل الانتهاج، ج2، ص 174.
إبراهيم بن علي التازي تـ866هـ/1461م.	الورع الزاهد الولي الصالح العارف	نفسه، ج1، ص 49؛ كفاية المحتاج ص 102.
أحمد بن محمد بن مرزوق الكفيف تـ901هـ/1495م.	صالح	نيل الانتهاج، ج1، ص 146.
محمد بن أحمد بن مرزوق الحفيد تـ842هـ/1438م.	الصالح الزاهد الورع الصوفي	كفاية المحتاج، ص 391.
محمد بن أحمد الحباك تـ867هـ/1462م	صالح	نيل الانتهاج، ج2، ص 226.
محمد بن الحسن بن مخلوف (الابن) تـ868هـ/1463م	الولي الزاهد	نفسه، ج2، ص 226.
محمد بن أبي القاسم المشدالي تـ866هـ/1461م.	الصالح الورع الزاهد	كفاية المحتاج، ص 424.
أحمد بن الحسن الغماري تـ874هـ/1469م	الولـــي	نيل الانتهاج، ج1، ص 126؛ كفاية المحتاج ص 64.
عبد الرحمن الثعالبي تـ875هـ/1470م	الولي الصالح الزاهد	نيل الانتهاج، ج2، ص 263؛ كفاية المحتاج، ص 189.
محمد بن محمد بن علي الزواوي الفراوسني تـ882هـ/1477م.	الصوفي الصالح	نيل الانتهاج، ج2، ص 242؛ كفاية المحتاج، ص 438.
أحمد بن حمد البرنسي زروق تـ899هـ/1493م	الصوفي الولي، الصالح الزاهد العارف	نيل الانتهاج، ج1، ص 138 ؛ كفاية المحتاج، ص 71.
أبو القاسم الكناشي البجائي ق9هـ/15م	الصالح الورع	الديباج، ج2، ص 20.
أحمد بن عبد الله الجزائري الزواوي تـ884هـ/1479م	الولي الصالح العارف	نفسه، ج1، ص 133 ؛ كفاية المحتاج، ص 68.
أحمد النقاوسي ق9هـ/15م	صالح	نيل الانهاج، ج1، ص 112.
أبو الفضل محمد بن إبراهيم بن الإمام 845هـ/1441م	العارف	نيل الإنهاج، ج2، ص 119.

أبو العباس أحمد بن إبراهيم الزواوي ق9هـ/15م	الولي	كفاية المحتاج، ص 439.
أبو عبد الله بن يحيى اليجري ق9هـ/15م	الولي الصالح	نفسه، ص 439.
محمد بن يوسف السنوسي تـ895هـ/1489م	الصالح الزاهد الولي	نفسه، ص 445.
نصر الزواوي ق9هـ/15م	الزاهد الصالح العابد	نفسه، ص491.
أحمد بن موسى بن عزيز الزواوي ق9هـ/15م	الفقيه الصالح	نفسه، ص 438.
طاهر بن زيان القسنطيني تـ940هـ/1533م	الولي الصالح العارف	نيل الابتهاج، ج1، ص 217.

الجدول الثاني: من كتاب «البستان» لابن مريم المديوني -كان حيا 1025هـ-1611م-.

صوفية المغرب الأوسط في القرن 9هـ/15م	منهجية الألفاظ المترادفة والمتعاكسة	المصـــــدر
أبو العلا المديوني 735هـ/1334م	الولي	البستان، ص 70.
أبو إسحاق إبراهيم المصمودي تـ804هـ/1401م	الولي الصالح الزاهد	نفسه، ص 64.
محمد بن عمر الهواري تـ843هـ/1439م	الولي الصالح العارف	نفسه، ص 228.
الحسن بن مخلوف الراشدي أبركان تـ885هـ/1457م	الولي الصالح	نفسه، ص 74.
إبراهيم التازي تـ866هـ/1461م	الولي الزاهد الصالح العارف	نفسه، ص 58.
أحمد بن محمد بن زاغو تـ845هـ/1441م	الولي الصالح الصوفي الزاهد الناسك، العابد	نفسه، ص ص 38، 41.
أبو زيد عبد الرحمن الثعالبي تـ875هـ/1470م	الولي الصالح	نفسه، ص 250.
أحمد زروق تـ899هـ/1493م	الولي الصوفي الصالح الزاهد	نفسه، ص 45.
طاهر بن زيان القسنطيني تـ940هـ/1533م.	الولي الصالح الصوفي العارف	نفسه، ص
بلقاسم بن محمد الزواوي تـ902هـ/1496م.	الولي الصالح	نفسه، ص 71.

ومن خلال هذا الجدول يتضح أن ابن مريم إلى جانب إعتماده منهجية الألفاظ المترادفة والمتعاكسة، فانه ركز على استعمال لفظ «الولي» وقدمه على بقية الألفاظ الأخرى وجعله عنوان كتابه «البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان»، وذهب في صدر كتابه هذا إلى تحديد الغاية من الكتابة عن الولاية وحددها في ثلاثة غايات هي: «حب الأولياء ولاية ونشر محاسنهم زيادة والاقتداء بهم مودة»(1) ولخص أطروحة نهاية عصر الولاية التي كان يُروج لها علماء عصره ولاسيما أهل العلم في قوله: «فقلَّ أن تجد منهم من شرح الله صدره للتصديق بولي، بل يقول نِعمَ الأولياء موجُودون

(1) البستان، ص 6.

ولكن أين هم...»(1)، لذلك لا تكاد تخلو التراجم التي أوردها عن العلماء والصوفية والنساك والصلحاء والعارضين والمرابطين من لفظ «الولي» وهذا ديدنه في كتابه.

والواقع أن ابن مريم استخدم لفظ الولي لأنه اللفظ الأكثر تداولا والأكثر حيوية وفعالية في عصره، وهي ظاهرة تبناها أصحاب كتب التاريخ والمناقب والتراجم خلال القرن 10 و11 و12 و13 للهجرة/16 و17 و18 و19 الميلادي، حيث أسقطوا في حديثهم عن صوفية القرنين 8 و9 الهجريين/14 و15 الميلاديين ألفاظ عصرهم الأكثر تداولا وشهرة والتي كانت أيضا فضفاضة وغير منضبطة مثل ألفاظ «رأس الزهاد» و«قطب الأولياء» و«الكبريت الأحمر» و«القطب الكامل» و«شيخ الصلحاء»، وأجهدوا أنفسهم في تركيب مسلسلات النسب الشريف فأضافوا لهم ألقاب «الشريف الحسيني»، وبالتالي أضحى النسب الشريف يتقدم في كثير من الأحيان كل الألفاظ، كما أقحموا لفظ «سيدي» الذي صار أيضا من المسلمات في تقاليد الحياة الروحية.

ومن القرائن وصف عبد الكريم الفكون تـ1073هـ/1662م، للصوفي أبي مصباح عبد الهادي الصنهاجي تـ748هـ/1347م، وأبي العباس أحمد بن مرزوق تـ741هـ/1340م بقوله: «الشيخ الصالح سيدي أبي مصباح عبد الهادي الصنهاجي»، وعن الثاني: «شيخ الصالح القطب أبي العباس أحمد زروق».(2)

وقول الآغا بن عودة المزاري تـ1315هـ/1897م عن الصوفي محمد بن عمر الهواري تـ843هـ/1439م «الشريف الحسني النقاد الراوي المقطوع بولايته على الإطلاق سيدي محمد بن عمر الهواري ثم المغراوي، فهو قطب الأولياء ورأس الزهاد الأتقياء صاحب الكرامات الظاهرة والأحوال الباهرة»(3)، وقوله كذلك في الشيخ غانم بن يوسف من أهل القرن 9هـ/15م، «العلامة الأكبر والكبريت الأحمر من جمع له الله بين العلم والعمل»(4)، وعن محمد بن يبقى من أهل القرن 9هـ/15م يقول كذلك «القطب الكامل، العامل الواصل، العالم الفاضل، ... أبو عبد الله سيدي محمد بن يبقي له جلالة وسير وعظامة وسر نافع»(5)، وكدليل على عدم وعي المزاري بماهية الألفاظ نجده

---

(1) البستان، ص 7.

(2) منشور الهداية في كشف حال من إدعى العلم والولاية، تحقيق أبو القاسم سعد الله، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987، ص ص 35، 76.

(3) طلوع سعد السعود، في أخبار وهران والجزائر واسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن التاسع عشر، ج1، تحقيق يحيى بوعزيز، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1990، ص 68.

(4) نفسه، ج1، ص 84.

(5) نفسه، ج1، ص 83.

يستخدم لفظ الأولياء حتى على المرابطين الذي عاشوا في القرنين 3 و4 الهجريين/9 و10 الميلاديين، حينها لم تكن فكرة الولاية قد تبلورت أصلا.(1)

فضلا على صيغة المبالغة التي كانوا يقدمون بها الصوفية مثل، وصف أحمد بن محمد بن يوسف الراشدي بن سحنون للصوفي إبراهيم التازي تـ866هـ/1461م بقوله: «ومناقبه وعلومه أجَلُّ من أن يحصيها ديوان»(2)، وقول علي بن أحمد الحاج موسى الجزائري في وصف أحمد بن يوسف الملياني تـ930هـ/1523م: «الشيخ البركة الفائض في بحر المعرفة المستخرجة من دُرَر الولي الكامل القطب الكبير الغيث الهاطل»(3)، وقول مصطفى بن عبد الله بن زرقة -كان حيا سنة 1792م- في نفس الصوفي أعطى الحكم والشريف والولاية والعزل حيًا وميتًا، لا ينطق عن الهوى كل ذلك بواسطة المكاشفة والفراسة.(4)

وغيرها من الأمثلة التي لا يتسع مقام البحث لذكرها، لذلك فان هذه المصادر العائدة إلى القرنين 18 و19 الملاديين هي الأكثر تشويشًا على الباحث في حقل التصوف بالمغرب الأوسط خلال مرحلة العصر الوسيط، رغم ما تتضمنه من مادة تاريخية مهمة، لذلك فإن أفضل سبيل لتجسيد بنية الحركة الصوفية في القرنين 8 و9 الهجريين، والوقوف على تنميطها تنميطًا صحيحًا هو اللجوء إلى أعمال النخبة في هذه المرحلة.

ب- في الكتابات الفرنسية

كان من أوليات الإدارة الاستعمارية الفرنسية في الجزائر خلال القرن 13هـ/19م، العمل على الوصول إلى معرفة موضوعية عن المجتمع الجزائري بصفة عامة ونظامه الديني والعقدي بشكل خاص، رغبة في تحقيق هدفين رئيسيين هما:

أولا: تسهيل عمل المؤسسة العسكرية في القضاء على المقاومة الوطنية المسلحة التي كان جل قادتها مرابطين وشيوخ زوايا وذلك بأقل تكلفة ممكنة.(5)

---

(1) استخدم لفظ الولي في عرض حديثه عن سيدي هيدور من أهل القرن 3هـ/9م، قال فيه الولي المشهور القطب وكذلك سيدي داد أيوب المغراوي من أهل القرن 4هـ/10م . طلوع سعد السعود، ج1، ص 67.

(2) الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني، تحقيق المهدى بو عبدلي، مطبعة البعث، قسنطينة، 1973، ص 191.

(3) ربح التجارة ومغنم السعادة فيما يتعلق بأحكام الزيارة على ضريح الولي الصالح سيدي أحمد بن يوسف، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 928، ص 3.

(4) الرحلة القمرية، ورقة 6.

(5) حدد اللواء إدوار دونوفو Edward de neveu 1809م-1871م، أحد أعضاء اللجنة الاستكشافية العسكرية الفرنسية بقسنطينة في تقريره العسكري عن أهمية الأخوان بقوله: «نعتقد أن جمعيات الإخوان... أصبحت تلعب=

وثانيـــا: حكم وإدارة الأهالي الجزائريين لأن ممارسة الحكم عليهم كما يقــول الفردبـــل Alferd Bel يقتضي بالضرورة معرفة معتقداتهم وعاداتهم لأن عقليتهم عقلية دينية بالدرجة الأولى.(1)

لذلك أطلقت العنان للسوسيولوجين والأنثروبولــوجين والأثنــوغرافيين الفرنــسيين لتحقيــق الأطروحة المعرفية المطلوبة، وأنشأت مؤسسات للتعليم والبحث تولت مهمة دفع هؤلاء الباحثين إلـــى القيام بأبحاث ميدانية منوغرافية في كافة أنحاء الجزائر والتركيز بصفة مميزة على المعتقدات الدينية، ومن ثم توفرت هذه الدراسات على نصيب من المعرفة الموضوعية عن المجتمع ومعتقداتـــه الدينيـــة، اقتضت الموضوعية عدم رفع المصداقية عنها لمجرد ارتباطها بالمشروع الاستعمار إلا أن ذلـــك لـــم يعفها من الأخطاء والزلات التي وقعت فيها ومنها قضية استعمالها الفوضوي لألفاظ الصوفي والولي والصالح والعارف والمرابط في دراستها لحقل التصوف ويُعزي ذلك إلى كون هؤلاء السوسيولوجيين والانثروبولوجيين والأنثوغرافيين لم يتعرفوا على تجربة التصوف والولاية والصلاح والعرفانية التـــي عرفها المغرب الأوسط في العصور الوسطى. لكنهم اطلعوا عليها وعايشوها وهي في صورة المرابط خلال القرن 19م، حينها كانت كلمة مرابط قد تخلصت من صفة الصوفي والولي والعارف، فـــسحبوا تجربة المرابط، بلفظها على تجارب التصوف في العصر الوسيط، مما أحـــدث تـــشويها رهيبـــا(2)، ويتجلى ذلك في تقرير اللواء ادوارد دو نوفـــو Edward de neveu سنة 1945 حول الأخوان فقـــد سحب لفظ المرابط على الصوفي عبد القادر الجيلاني تـــ560هــ/1165 م صاحب الطريقة القادريـــة، وظهر اضطرابه في تحديد الهوية الدينية لأحمد التيجاني فتارة يلقبه بالولي الـــصالح وتـــارة أخـــرى

=دورا ذا أهمية كبيرة في المسائل السياسية بالوسط والغرب ونعتقد أن نداءنا لجلب انتباه السلطة حول هذه النقطـــة يعتبر مبادرة جادة ... تعود لا محالة علينا بمعرفة كل ما يتصل بدين المسلمين ... هذه الدراســـة توجهنـــا لمعرفـــة الرجال الذين يمسكون الخيوط التي تسمح عند الضرورة بتحريك السكان وعليه، فإهتمامنا بهؤلاء الرياس ومـــنحهم الرعاية والمعاملة الخاصة يمكننا من الحصول على متعاونين أقوياء يساعدوننا على إطفاء الحماس الذي ينشط روح القبائل العربية الخاضعة لنا» . الإخوان، ص 24.

(1) Le Religion musulmane en berberie, T3, P 9

(2) فـــي وقفـــة تقييميـــة لإنتـــاج المدرســـة الفرنـــسية الكولونياليـــة، اعتبـــر A. Berque أن كتـــاب الأخـــوان للـــواء Edward de néveu مـــن أجـــدر الكتـــب عـــن الطـــرق الدينيـــة فـــي الجزائـــر وأشـــاد بكتـــاب «Marabouts Et Khawan» للنقيب لويس رين Louis Rinn وقال أن الفضل يعود إليه في تعريف الفرنسيين بخطر المرابطين خصوصا وأنه يحمل صبغة موضوعية ومعرفية اعتمـــد فيهـــا علـــى التوثيـــق مـــن المخطوطـــات والشهادات.

Note sur les confréries musulmanes Algériennes, imprimerie, typograprique, Oron 1919, PP 9, 11.

بالمرابط مما يدل على عدم تحكمه في معاني هذه الألفاظ(1)، وكذلك اعتبر لويس رين Louis Rinn في كتاب المرابطين والإخوان سنة 1884م، أن صوفية العصر الوسيط هم مثل المرابطين في عصره.(2)

وإذا كان هذا شأن العسكريين فإن الأثنوغرافي إدمون دوتي Edmond Doutte في كتاب «السحر والديانة في إفريقيا الشمالية» قد استعمل في تعبيره عن متصوفة العصر الوسيط لفظ الأولياء والصلحاء(3)، وتبعه هنري باست Heniri Bosset الذي اكتفى كذلك بلفظ الأولياء في كتابه «عبادة المغارات في المغرب والجزائر»، مما يوحي بتغييبها لأشكال أخرى من التصوف عرفها المغرب الأوسط.(4)

أما ادوار مونتي Edourd Montet في كتابه «عبادة الأولياء المسلمين في أفريقيا الشمالية»، فقد اعتبر الصالح والولي كل شخص قادر على الجهر بقناعته الدينية بشكل عنيف، وعنده أن طريق الصلاح تتداخل مع طريق الحماس الديني في مواجهة موجة الاعتداءات الصليبية مما يبين حصره لمدلول الصالح في خانة الجهاد ضد الصليبيين، وهو في ذلك يخلط بين المرابط والصالح.(5)

فضلا على اختزال أيميل درمنغن Emile Dermenghem في كتابه «عبادة الأولياء في الإسلام المغاربي» الذي صدر سنة 1954، أنماط الحركة الصوفية في رافدين كبيرين هما: «الأولياء الجديون وهم الذين يمارسون علم المقدسات، والصلحاء الشعبيون وهم الذين يمثلون الصبغة الفلكلورية في الحركة الصوفية».(6)

---

(1) الإخوان، ص ص 29، 77.

(2) Marabouts et khouan etude sur l'islam en Algerie, libraire de l'académie Alger 1884, PP 34, 51.

(3) Magie et Religion en Afriaue du Nord, maisonneuve P. Geuthner, Paris 1984. P598.

(4) Le Culte des Grottes ou Maroc, Alger, ancienne maison Bostide Jourdan jules carbonel, 1920. P7.

(5) Le Culte des Saints Muslmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement ou Maroc, librairie George et cie Géneve 1909, PP 10- 11;

لا يفرق الباحث الفرنسي المخضرم جاك بارك Jaques Berque بين الصالح والولي فيعتبر الصالح هو ولي الله الذي يستمد قدرته من القدرة الإلهية غير المحدودة.

L'interieur du Magbreb, P 58.

(6) Le Culte des Saints dans l'islam Maghrébin, Gallimard, Paris, 1954, P 10, et outres.

غير أن هناك من الدراسات الفرنسية من كان أصحابها واعُون بطبيعة الفوارق في المفاهيم الصوفية بين الصوفي والولي والصالح والعارف والمرابط مثل دراسة جاك كاريتJacque Carret عن المرابطين والطرق الدينية الإسلامية في الجزائر وفيها اعتنى بتحديد مفهوم التصوف والمرابطين والطرق الصوفية وفرق بينها من حيث المفهوم والتنظيم والوظائف والأدوار إلا أنه تناول بصفة عامة ولم يراع فيها التطور التاريخي الذي شهدته هذه الألفاظ على المستوى الروحي والفكري والسياسي والاجتماعي بالمغرب الأوسط في العصر الوسيط.(1)

وكذلك الفردبل Alferd Bel فرغم أنه من أكثر رواد المدرسة الاستشراقية الكولونالية فهمًا لحركة التصوف بالمغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط، من خلال تتبعه للتطور التاريخي الطويل العقيدة الإسلامية ومنها مراحل تطور التصوف في كتابيه «الإسلام في بلاد البربر»(2)، و«الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي»، إلا أنه لم يضبط من خلال مراحل التصوف الألفاظ التي رافقت كل مرحلة، فاستخدم ألفاظ الزهاد والصوفية وأصحاب الرؤى والكرامات وأعمال الخارقة والأولياء ليعكس بها حركة التصوف، بل أنه اعتبر الولي هو شيخ التصوف(3)، وأعطى شيوخ الزوايا اسم رؤساء الزوايا.(4)

لذلك لم يظهر توفيقه في استعمال الألفاظ سوي المرابط الذي ربط مفهومه بتصاعد قوة الإسبان والبرتغال ونجاحهما في استرداد اسبانيا(5)، أما ارنست كلنير Ernest Geliner فقد أرجأ فوضى التصنيف هذه إلى الفقهاء وعامة الناس الذين اعتادوا إدراج كل الصوفية الحقيقيين وصلحاء البوادي في صنف واحد رغم عدم وجودج التجانس بينهما، لكنه جانب الصواب حينما وضع الحركة الصوفية برمتها في رافدين كبيرين هما: صوفية الحواضر الذين إعتبرهم بديلاً لإسلام الفقهاء، ووصفهم بالتشدد وصلحاء البوادي الذين جعلوا من التصوف يقوم في البوادي مقام الإسلام.(6)

---

(1) Maraboutisme et les confréries religieuses musulmanes en Algerie, PP. 5. 8. 10.

(2) opcit, p 388.

(3) الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ص 393.

(4) opcit, p 378.

(5) الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ص 417.

(6) السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية، (مأخوذ من كتاب الأنثروبولوجيا والتاريخ، حالة المغرب العربي)، ترجمة عبد الأحد السبتي، وعبد اللطيف الفلق، ط2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2007، ص 44.

2- بنية الحركة الصوفية من منظور نخبة المغرب الأوسط خلال القــرنين 8 و9 الهجــريين/ 14 و15 الميلاديين

تنبه فريق من نخبة المغرب الأوسط من صنف المؤرخين والفقهاء القضاة، والفقهاء الــصوفية خلال القرنين 8 و9 الهجريين/14 و15 الميلاديين إلى حالة الفوضى السائدة في المفــاهيم الــصُوفية واستعمالها في غير مواضعها فوضعوا تأليفًا في حقل التصوف وأخرى في رجاله، حرصوا فيها على الضبط والتصويب. ومن هؤلاء:

أبو عبد الله محمد المقري تــ758هــ/1356م في كتابه «الحقائق والرقــائق» ومحمــد بــن مرزوق الخطيب تــ781هــ/1379م في كتابيــه «المجمــوع» و«المــسند» ويحيــى بــن خلــدون تــ780هــ/1378م في «بغية الرواد» وأخوه عبد الرحمن تــ808هــ/1405م في روائعــه الثلاثــة «العبر» و «المقدمة» و «شفاء السائل» وابن القنفذ القسنطيني تــ810هــ/1704م في«أنس الفقيــر» وأحمد زروق تــ899هــ/1793م في كتاب «قواعد التصوف»، فضلا على أصــحاب الموســوعات الفقهية مثل يحيى بن أبي عمران موسى المازوني تــ883هــ/1478م «الدُرر المكنونة فــي نــوازل مازونة» وأحمد الونشريسي في «المعيار المغرب»، ومصنفات أخرى يأتي ذكرها في المعالجة.

وقد حرص هؤلاء على تطبيق مَنهجية تعتمد تَناولَ المفاهيم في سياقتها الزماني وضبط مَعَانيها استنادًا إلى المَنظُومة الفكرية والسُلوك الصُوفي المتبع آنذاك مع مراعاة تكيفها مع الأوضاع الاجتماعية والقبلية والسياسية والاقتصادية السائدة، دون استعارة المفــاهيم مــن معــاجم التــصوف المــشرقية والأندلسية، الأمر الذي يظهر اختلافهم مع غيرهم في تحديد معنى الصوفي والولي والصالح والعارف والمرابط والطريقة والطائفة.

أ- الصوفـــــــــي

اقترن استعمال لفظ الصوفي بتجربة التصوف الأولى عند المسلمين منذ القرن الثاني للهجــرة فهو يمثل المصطلح الأم الذي تم مزاحمته ثم إزاحته في المغرب الأوسط مــن الاســتعمال والتــداول لصالح مصطلحات الولي والعارف والصالح والمرابط في سياقات تاريخية يصعب ضبطها.

فقد طغى استعمال لفظ الصوفي في المغرب الأوسط خلال القــرن الــسادس الهجــري/12م وارتبط ذلك بإلتزام منتحليه بالنظريات الصوفية المشرقية والأندلسية المستمدة من كتب التصوف مثــل «رعاية المحاسبي» و«قوت القلوب» للمكي و«إحياء» الغزالي و«محاسن المجالس» لابــن العريــف سبق الحديث عنها، لذلك ارتبط لفظ الصوفي في مفهومه بمنظومة صوفية فكرية وســلوكية معالمهــا الكبرى الزهد في الدنيا والمواضبة على المجاهدات والنزوع إلى الكشف وإكتــساب العلــوم اللدنيــة،

والزهد في المواهب والعطايا الإلهية، وهذا ما عناه عبد الرحمن بن خلدون بقولــه: الــصوفي «هــو المحافظ على أعمال القلب ويمتاز بالنظر في أفعال القلوب واعتقاداتها ونظر المتصوف تتعلق بمصالح الآخرة».

أما في القرن السابع الهجري/13م فقد برزت ظاهرة مزاحمة الألفاظ الأخرى للصوفي نكتشف ذلك في استعمال الغبريني تــ704هــ/1304 إلى جانب الــصوفي، ألفــاظ «الــولي» و«العــارف»، و«الصالح»، و«الولي الصالح»، و«الزاهد العابد»، و«العالم العابد»، و«الزاهد الــورع»، و«العــارف الزاهد الولي»، و«الصالح العابد الفقيه»، و«الصالح العابد الزاهد»، رابطا هذا التنوع بدخول تيــارات صوفية سنية وفلسفية أندلسية ومغربية جديدة إلى بجاية وقلعة بني حماد من الأندلس والمشرق، بينما لم يكن الأمر كذلك في القرنين الثامن والتاسع الهجريين/14 و15 الميلاديين، حيــث أدى التراجــع فــي الالتزام بالنظريات المشرقية والأندلسية من قبل شيوخ التربية والمريدين والطلبة في هذه المرحلة إلــى صعود كتب التربية الصوفية والولاية والزهد المنجزة بالمغرب الأوسط من قبل شيوخ يتفــاوتون فــي فهمهم للتصوف ودرجاته، تداولها المريدون، وفيها عزوف عن استعمال لفظ الصوفي.

ونستطيع تلمس خطوات لفظ الصوفي في هذه المرحلة وهو يتجه نحو الاختفاء مــن التــداول تاركًا مكانته للفظ الولي والصالح اللذان أخذا موقعهما في النص الصوفي الخــاص بمرحلــة القــرنين الثامن والتاسع الهجــريين/14 و15 الميلاديــين، وحــسبنا مــن القــرائن أن يحيــى بــن خلــدون تــ780هــ/1378م استعمل في كتابه «بغية الرواد» لفظ الصوفي مرتين فقط وخص به صوفيان مــن القرن السابع الهجري/13م،(1)، بينما نعت صوفية عصره في القرن 8هــ/14م بالأولياء والــصلحاء كما هو موضح في الجدول التالي:

(1) ذكر ذلك في عرض ترجمته للصوفيين أبي عبد الله بن الخميس التلمساني المتصوف العارف، وأبي عثمان بــن الخياط الشهير بابن سبعين . بغية الرواد، ج1، ص ص 109، 117.

صوفية القرن 8هـ/ 14م بتلمسان	الصفة	المصدر
أبو يعقوب يوسف بن عبد الواحد المغراوي أحصري	الولي الصالح	بغية الرواد، ج1، ص 122.
أبو زكريا بن أدغيوس	الولي الزاهد	نفسه، ج1، ص 122.
أبو الحسن بن زاغو	الولي الصالح	نفسه، ج1، ص 121.
أبو عمران موسى المشدالي	الصالح الولي	نفسه، ج1، ص 121.
أبو عبد الله بن قطرال.	ولي	نفسه، ج1، ص 120.
أبو يوسف يعقوب بن علي الصنهاجي (الأب)	الصالح الولي	نفسه، ج1، ص 119.
أبو زيد عبد الرحمن الصنهاجي (الابن)	الصالح الولي	نفسه، ج1، ص 119.
أبو الحسن بن جمال (الابن)	الصالح	نفسه، ج1، ص 118.
أبو العلى المديوني	الصالح	نفسه، ج1، ص 107.
أبو محمد عبد الله بن عبد الواحد المجاهدي	الصالح	نفسه، ج1، ص 106.

وكذلك تجنب ابن مرزوق الخطيب تـ781هـ/1379م، استعمال لفظ الصوفي في مخطوطه «المجموع» وهو الخبير بشؤون التصوف وسليل بيت الأولياء، فلم يذكره أيضا سوى مرتين الأولى في وصف أبي العباس أحمد بن إبراهيم القطان بقوله: «الصالح الصوفي، المؤرخ».(1)
والثانية في نعت أبي الحسن علي بن محمد بن فرغوش «بالصوفي المتجرد»(2)، بينما خص الصوفية المعاصرين له بالولاية والصلاح، كما هو مبين في الجدول التالي:

صوفية القرن 8هـ/ بتلمسان	الصفة	المصدر
أبو محمد عبد الله بن عبد الواحد المجاهدي	ولي الصالح	المجموع، ورقة 17.
أبو زكريا بن الصقيل	الولي العارف	نفسه، ورقة 19.
أبو يوسف يعقوب بن علي الصنهاجي (الوالد)	الولي الصالح	نفسه، ورقة 17.
أبو زيد عبد الرحمن بن يوسف الصنهاجي (الابن)	الصالح العارف	نفسه، ورقة 18.
أبو زيد عبد الرحمن بن يوسف بن علي بن زاغو	الصالح	نفسه، ورقة22.
أبو مهدي عيسى بن محمد المديوني	الصالح	نفسه، ورقة 22
أبو القاسم محمد بن أبي القاسم التلمساني	الصالح	نفسه، ورقة 24.
أبو علي المديوني	الصالح	نفسه، ورقة21.

وعند المقارنة بين الجدولين يتبين أن القرن 8هـ/14م يمثل قرن الانقلاب على لفظ الصوفي بالمغرب الأوسط نحو بديل الولي والصالح، ولا يعني ذلك اختفاءه نهائيا فقد استمر بدلالته الفكرية والسلوكية إلى نهاية القرن 8هـ/15م، محصورا في نخبة مواظبة على النظريات الصوفية المشرقية والأندلسية.

(1) المجموع، ورقة 1.
(2) نفسه، ورقة، 19، 20.

ب- الولـــــــي

يتبين من مجمل التعريفات التي خصصتها كتب المصطلحات الصوفية في القرن 8هـــ/14م، أن لفظ الولي يقترن بمعاني النصرة والتدبير والمُلك والتصوف والقرب والتمكــين(1)، لقــول عبــد الرزاق الكاشاني تــ730هــ/1329م «الولي من تولى الحق أمره وحفظه من العــصيان ولــم يخلــه ونفسه يخذلان حتى يبلغه ... مقام القرب والتمكين».(2)

وزاد لسان الدين بن الخطيب تــ767هــ/1365م في توسيع هذا المفهوم بقولــه: الولايــة أن يتولى الله، الواصل إلى حضرة قُدسه بكثير مما تولى به النبي، من حفظ وتوفيق وتمكين واســتخلاف وتصريف فالولي يساوي النبي في أمور منها، العلم غير طريق العلم الكسبي، والفعل بمجرد الهمــة، فيما لم تجربه العادة أن يفعل إلا بالجوارح والجسوم، مما لا قدرة عليه لعالم الجسوم.(3)

بينما ركز عبد الكريم الجيلي تــ805هــ/1402م على المفهوم الاجتماعي للولي بقوله: «ونبوة الولاية إرجاع الحق العبد إلى الخلق ليقوم بأمورهم المصلحة لشؤونهم في ذلك الزمــان علــى شــرط الحال فيدبر الخَلقُ بحاله ويَجُرهم إلى ما هو الأصلح لهم».

فهل أن صفات الولاية هذه هي نفسها التي اتسمت بها شخصية الولي بالمغرب الأوسط خــلال القرنين 8 و9 الهجريين/ 14و15 الميلاديين وإلى أي مدى أن يتطابق مفهوم نخبــة المغــرب الأوسط مع هذه المفاهيم المشرقية والأندلسية؟ أم هــل أن لخــصوصية المجــال والأوضــاع المرتبطة بالولي دور في بلورة مفهوم الولاية؟

لقد نبه ابن القنفذ في كتابه أنس الفقير إلى أن الأولياء مراتب متفاوتة المنــازل وفــصل فــي أنواعهم ووقف عند مميزات كل نوع.(4)

فَعَّرف **الولي المثال** أو **الولي النموذج** بأنه المقتدي بالرسول (ص) وصحابته والذي أملها وقنع باليسير «لأن الترفع عن مكاسب المادية والدنيوية إجمــالا دليــل علــى الولايــة لــذلك خــصه الله بالكرامة ومنحه العلوم الإلهية ليكشف بها عما في القلوب حتى تكون حواســه مــن ســمع وبــصر، وشم مخالفة لحواس غيره»(5)، وهذا النموذج من الأوليــاء هــم مــن خــصهم الله تعــالى بقولــه:

---

(1) اصطلاحات الصوفية، ص 76.

(2) روضة التعريف بالحب الشريف، ص ص 361، 362.

(3) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ط1، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، المغرب 1997، ص 256.

(4) أنس الفقير، ص 1.

(5) نفسه، ص ص 2، 3، 85.

﴿ألا إِنَّ أَوْلِيَاء اللّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾(1)، ودل عليهم (ص): ﴿الأولياء هم الذين إذا رُؤوا ذُكر الله﴾.(2)

ومن هذا المثال تبين أن عناصر الولي المثال تتألف من معادلة الاقتداء بالسنة والزهد والانقباض والعلوم اللدنية والمكاشفة لكن هذا النموذج كان في عصر ابن القنفذ محدودا في قلة من الأولياء كما سنبينه لاحقا مقارنة بالنماذج الأخرى الأكثر انتشارا والتي دلت عليها العناصر الجديدة التي أقحمها ابن القنفذ أثناء حديثه عن مناقب الأولياء ممثلة في إسقاط الكرامة التي اعتبرها مجرد دليل على عبادة الولي وعلو مكانته وليست شرطا من شروط حصول الولاية(3)، كما أدرج القاعدة الاقتصادية في الكسب والوظائف والخدمات الإجتماعية والعلاقة بالسلطة ودرجة التشبع واستيعاب العلوم الدينية كأسسًا فاعلة في بلورة أنواع أخرى من الولاية اقتبسنا مفاهيمها من نص الأنس وهي كالتالي:

- الولي المربـــي

يعد الأكثر إنتشارا بالمغرب الأوسط أثناء القرن 8هـ/14م. ومن صِفَاتِه ووظائفه أنه يتوفر على قسط من الورع ودرجة ثقافية ودينية مُرضية سمحت له بتدريس الطلبة وتربية المريدين المقيمين معه بزاويته، والذين كانوا يتبعونه قي سياحته وقد استعاض عن مبدأ الانقباض عن السلطة والناس بعلاقات تعاون واندماج معهما بفضل ما كان يقدمه من خدمات في فترة الأزمات وما يؤديه من وظائف سهلة للناس في شؤون الحياة ومتطلباتها.(4)

ونظرا لأهمية وجودهم في المجتمع صاغ ابن القنفذ العلاقة التالية وهي أن الله حفظ وجود الناس بوجود الأولياء في أرضه وسمائه.(5)

---

(1) سورة يونس: الآية 62.

(2) أنس الفقير، ص 2.

(3) نفسه، ص 3.

(4) ينطبق هذا المفهوم في المغرب الأوسط على عدد من الأولياء ذكر منهم: محمدًا بن يحيى الباهلي البجائي المسفر تـ743هـ/1342م وأبا هادي مصباح الصنهاجي تـ 748هـ/1347م، والخطيب الحسن بن الخطيب تـ750هـ/1349م ويوسف بن يعقوب الملاري تـ 764هـ/1363م. ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 46 وما بعدها؛ ترى سلامة العامري أن نمط الولي المربي كان أيضا الأكثر انتشارا بإفريقية خلال العهد الحفصي، فقد أخذ عن الولي المثال المنظر شيئا من مستواه الفكري وأخذ عن الولي الأمي تصريفه وانتقامه لكن دون شطط، الولاية والمجتمع، ص ص 530، 533.

(5) أنس الفقير، ص 1.

- الولـــي المتوكـــــل

هو من استعاض عن العمل والكسب الحلال بالعيش من الفتــوح والعطــاءات، وابتعــد عــن المجاهدات، وجذب إليه العامة وأرباب الحوائج بشطحات اصطنعها موهمًا الجمهــور بأنهــا خــوارق وكرامات، وهذا النوع كان مرفوضا من قبل النخبة لأن الكسب والأكل من كد اليدين سبيل إلى العيش الحلال، أو ما سماهُ ابن القنفذ «بصلاح القوت» الذي يعتبره «من الدين كالرأس من الجسد».(1)

أما في القرن التاسع الهجري فنعثر على صعود نوعين من الأولياء وتربعهما علــى المــشهد الصوفي، وهما الولي الاجتماعي والولي المثال، أي النموذج.

فأما الولي الاجتماعي فهو من تنسل عن الولي المربي وورث عنه وظائفه ونشاطه وانعطــف مركزا على الحلول لشتى المسائل الاجتماعية التي ظهر مثقلا بها، قاهرا للظواهر الطبيعيــة والبــشر بسلاح الكرامة باسطا نعمه عليهم.

وقد عرف أبو عبد الله محمــد بــن محمــد بــن علــي بــن عمــر الــزواوي الفراوســني تــ882هــ/1477م، هذا الصنف من الأولياء في قوله: «الولي إذا أرادك أغاثك ... وأغناك والولي ما شاء كون بإذن المكون ... وهو إكسير لأنه كامل التدبير ... والولي له نُوران نور يَجذُب بــه ونــور يدفع به، فأما الأول فبسطه وعطفُ رحمته يجذب بها قلوب أهل العناية، والثاني نــور قــبضٍ وعــزة وقهر يدفع به أهل البعد والغواية ....»(2)، وشاطره أحمد زروق تــ899هــــ/1493م فــي ذات المفهوم مختزلا صفة الولي الاجتماعي بقوله: هو من «يتحقق له كل ما يريد إذا أراد أغنى».(3)

وهذا النوع من الأولياء في اعتقاد المجتمع لا تنقطع كراماته بموته(4)، بل على عكس تــزداد شيوعا لأن الولي إذا مات حسب الفراوسني الزواوي تزداد درجته في الدنيا، وفيما يخصُ الولي المثال فقد تزود إلى جانب سماته السابقة بأوصاف عرفانية وأخرى من سمات الولي المربي والبعض الآخــر أخذها عن الولي المتوكل، رصدها لنا أبو عمران موسى بن عيسى المازوني تــــ833هــــ/1428م واصفًا هذا الخليط الولائي بأنه «إختيار من الله وإراداته أيده بعنايته وأنطقه الحكمة»(5)، وأوصــــافه

---

(1) أنس الفقير، ص 85.

(2) عنوان أهل السر المصون وكشف عورات أهل المجون، مخطوط خزانة على بن يوسف، دار الثقافــة، مــراكش، بدون ترقيم، ورقة 11، 26.

(3) يرى أحمد زروق أن الولي يفتح للناس على يده ويصعب عليه أقل حاجاته . قواعد التصوف، ص 109.

(4) محمد الفراوسني: المصدر السابق، ورقة 4.

(5) صلحاء وادي الشلف، ص 26.

ونشاطه في مميزات الزهد في الدنيا والاقتصار على كفافها والمواظبة على المجاهدات في قوله: «فلم ينظروا للدنيا بعين الراغب ولا تزودوا منها إلا بزاد الراكب، قطعوا جهدهم صياحا ونياحا وفرغوا إلى ربهم استجارة واعتصاما ... فهم في نهارهم على بُلغ الأقوات يفطرون وفي الليل بالحنين إلى ربهم يجترون وجباههم بالسجود لجلال وجهه يفترشون وبتلاوة كتابه يتحجرون وبحلاوة مناجاته يتلذذون ... أبدانهم ناحلة وشفاههم ذابلة قد أفلقهم الإشفاق وارقهم الخوف...».(1)

فضلا على وصفه لحالة النزوع إلى الكشف واكتسابه للحقائق والمعارف الإلهية وسلوكه مسلك العرفانية من خلال التفكير من عظمة الله وقدرته وبدائع صنعه. في قوله:

«فقد هجر بهم العلم إلى حقائق الأسرار وكشف من نور المعرفة عن الحجب العلوية والأستار ... فكلما تذكروا الله وتفكروا في عظيم قدرته ونظروا إلى آثار صنعه وبداية فطرته اعتبروا فإذا اعتبروا أبصروا فإذا أبصروا فهموا فإذا فهموا علموا فإذا علموا أعلموا فأسرعوا إلى طاعته وأقدموا فاستنارت بنور الله بصايرهم، وصفت في ذات الله ضمائرهم فاستسهلوا ما استوعر المترفهون وألغوا ما استوحش منه الجاهلون وانسوا بنور التقوى وروح اليقين فأكرم مثواهم الملك الحق المبين وأحبهم مولاهم».(2)

وإلى جانب ذلك إنحدر الولي المثال إلى الأسفل واكتسب سمات الولي المربي والولي المتوكل، فأخذ عن الأول صياح ونياح الحلقة ووظيفة حماية المجتمع من الظلمة والتي عبر عنها المازوني أيضا بقوله: «قطعوا جهدهم صياحا ونياحا ... وجلا غر صدورهم ضد الظلمة فرفعوا العواقب بالبصائر البصيرة والغياهب بالخواطر المنيرة»(3) ، وعن الثاني التوكل على المجتمع في المعيشة لقوله: «ومؤنتهم على الناس خفيفة».(4)

وقد تنامت ظاهرة الأخذ عن كل أنواع الولاية بطرف وأصبحت السمة الغالبة في الوسط الولائي أواخر 9هـ/15م، وتشابه على الناس الأولياء ولم يعد بوسعهم التمييز بين الولي الحقيقي والمنتحل للولاية، مما جعل نخبة ذلك العصر تنهض لتحديد صفات الولي الحقيقي فعرفها عيسى بن سلامة البسكري كان حيا سنة 860هـ/1456م بأنها التقوى ظاهرا وباطنا، وذهب إلى أن الكرامة ليست من شرط حصول الولاية(5)، وقد وافقه محمد بن يوسف السنوسي تـ895/1489م فيما يخص

(1) صلحاء وادي الشلف، ورقة 27.

(2) نفسه، ص 27.

(3) نفسه، ص ص 26، 27.

(4) نفسه، ص 26.

(5) لوامع الأسرار، ورقة 110.

الكرامة(1)، ووضع شروطا لتقنين الولاية تتمثل في معرفة أصول الدين والعلم بالأحكام الشرعية والتخلف بالخلق المحمود وملازمة الخوف من الله(2)، والمواظبة على الطاعات(3)، وهذا ما أنشده أيضا في نظم له: (البسيط)

وذو الولاية ذو وجد وذو عمـــل   مع الشريعة لا ينفك من وجـــل

بذلك عن معجزات الرسل ميزهـــا   فرق التحدي وذا عند الجميع جل.(4)

ج- الصالـــــــح

وَرَد عن ابن منظور أن لفظ الصالح مشتق من صَلَحَ صُلحًا، والجمعُ صُلحاء، فقيل: رجل صالح من نفسه ومصلح في أعماله وأموره (5)، أما شرعا فقد اقترن ذكره في القرآن الكريم بالفساد والتوبة وفعل الخير، لقوله تعالى: ﴿ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ (6)، وقوله تعالى أيضا: ﴿وَنَطْمَعُ أن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ﴾ (7)، وفي سورة آل عمران يقول تعالى: ﴿وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُوْلَـئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾.(8)

وقد أطلق أصحاب كتب الطبقات في القرنين 3 و4 الهجريين/9 و10 الميلاديين لفظ الصالح على العلماء والفقهاء والزهاد الذين مارسوا تجربة الزهد والتعبد المقرونة بالشريعة، ثم ما لبث أن

---

(1) يرى محمد بن يوسف السنوسي، أن الولي الحقيقي هو الذي لو كشف له عن الجنة وما فيها من حور وولدان وغير ذلك ما التفت إلى شيء من ذلك . الملالي: المواهب القدسية، ورقة 69 ؛ التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص253.

(2) الخلق المحمود هو ما دل عليه الشرع والعقل، فأما ما دل عليه الشرع كالورع وامتثال جميع المأثورات والابتعاد عن الحرام وأما ما يدل عليه العقل، فيميزه العلم بأصول الدين، هو أنه إذا علم حدوث العالم بأسره لم يتعلق قلبه بشيء منه خوفا ولا طمعا لعلمه أنه في قبضة الله سبحانه وإذا علم الوجدانية خلص لله تعالى في ساير أعماله إذ الربوبية لا تحتمل الشركة في شيء وإذ علم أن القدر سابق بكل ما هو كايُن لم يخف فوت شيء و مما قدر ولم يرج نيل شيء مما لم يقدر وهذا المعبر عنه بالرضي أما ملازمة الخوف فتكون دوما ولا يجد لطمأنينته سبيلا فهو يخاف زوال الولاية بأضدادها . شرح كفاية المريد، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 2075، ورقة 155، 156.

(3) نفسه، ورقة 155.

(4) نفسه، ورقة 155.

(5) محمد بن مكرم بن منظور: لسان العرب، ج2، ط1، دار صادر بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ص ص 516، 517.

(6) سورة النمل: الآية 48.

(7) سورة المائدة: الآية 48.

(8) الآية 114.

خضع في القرن 6هـ/12م إلى التطور التاريخي الذي شهده المغرب الأوسط ليكتسي في القرن 7هـ/13م اتساعا في مجاله الدلالي، وصار مركبًا من عدة أنماط من المعرفة هي: الفقه والتصوف السني والتصوف الفلسفي، وارتبط بأدوار اقتصادية واجتماعية وسياسية تجسد في نشاطه الفلاحي والتجاري ومساعدة المجتمع في ظروف الأزمات والتوسط عند السلطة لقضاء حَوائج الناس.

لذلك خص الغبريني صوفية التصوف السني والتصوف الفلسفي وكذا الفقهاء بالصلاح، بل وجعل الفقه يتقدم كل هذه الألفاظ مؤكدا نظرية تقدم الشريعة على التصوف كما يوضحه الجدول التالي:

الفقهاء الصلحاء الصوفية	موقع الصلاح من	المصدر
أبو زكريا يحيى الزواوي تـ 611هـ/ 1215م.	الفقيه الصالح	الغبريني: عنوان الدراية، ص 135.
أبو الفضل قاسم بن محمد القرشي تـ 622هـ/1263م	الفقيه الصالح الزاهد	نفسه، ص 161.
أبو زكريا يحيى بن محجوبة القرشي السطيفي تـ 677هـ/1279م	الفقيه الولي الصالح	نفسه، ص 121.
أبو القاسم أحمد بن عجلان تـ 675هـ/1277م.	الفقيه الصالح	نفسه، ص 116.
أبو عبد الله محمد الكناني الشاطبي 699هـ/1301م	الفقيه الصالح	نفسه، ص104.
أبو الحسن عبيد الله الازدي تـ 691هـ/1292م.	الفقيه الولي الصالح العابد الزاهد	نفسه، ص121
أبو عبد الله محمد المعافري	الفقيه الصالح	نفسه، ص140
أبو محمد عطية الله الزواوي	الفقيه الصالح	نفسه، ص141
أبو زكريا المرجاني	الفقيه الصالح الزاهد	نفسه، ص165
أبو الحسن علي الشهير بن الزيات	الفقيه الصالح	نفسه، ص178
أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم	الصوفي، الصالح، العابد	نفسه، ص132
أبو تميم الواعظ الوهراني تـ في النصف الثاني من القرن 7هـ/13م.	الفقيه الصالح	نفسه، ص179
أبو محمد بن عبد الله بن حجاج بن يوسف تـ في النصف الثاني من القرن7هـ/13م..	الفقيه الصالح الزاهد	نفسه، ص251
أبو سعيد بن تونات ق 7هـ/13م.	الفقيه الصالح الزاهد	نفسه، ص221.

ولم يبتعد يحيى بن خلدون عن هذا التركيب المعرفي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي المكون للصالحين في عرض تعريفه بصلحاء تلمسان في القرن 8هـ/14م، كما هو مثبت في الجدول:

الفقهاء الصلحاء الصوفية	موقع الصلاح	المصدر
أبو عبد الله بن الحجام	الفقيه الزاهد	يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ص 102.
أبو عبد الله بن عيسى	صالح مكاشف	نفسه، ج1، ص 112.
أبو عبد الله محمد بن محمد بن أبي بكر بن مرزوق بن الحاج التلمساني	صالح ولي عالم فقيه متصوف	نفسه، ج1، ص114.
أبو عبد الله المنساوي	الفقيه الصالح	نفسه، ج1، ص118
أبو عبد الله بن البلد	الولي الصالح العابد	نفسه، ج1، ص119.
أبو زيد الصنهاجي	الولي الصالح العالم	نفسه، ج1، ص 119
أبو عبد الله قطرال	عالم الصالح	نفسه، ج1، 120.
أبو الحسن بن التجارية	الولي، الصالح، المحدث، الزاهد	نفسه، ج1، ص122.

وكذلك ابن مرزوق الخطيب تـ781هـ/1379م فرغم أنه يفرق بين الصلحاء والصوفية والمتجردين إلا أنه وصف التلمسانين الذين كانوا يحضرون مجلس جده محمد بن احمد بن أبي بكر في القرن السابع الهجري/13م «صُلاّح البلد» في قوله: «وكثيرا ما كان يجتمع فيها صلاح البلد المعروفين وعلماء الوقت الظاهرين فإذا حضروا وصلوا تذاكروا فتقع الاسولة في الأحاديث والمسائل للعلماء، وتقع المذاكرات بين المتصوفة والصلحاء في المقامات والأحوال وفي الليالي الخاصة يجتمع بأصحابه وخواصه المتجردين المنقطعين».(1)

كما أنه كرر ذلك عدة مرات كقوله: «ورأيت بحول الله أن أصل بذكر الجد رحمه الله ومن عاصره وعاشره من صلحاء وقته علماء زمانه»(2)، مما يعني أن لفظ الصلحاء ظاهرة دينية وسلوكية واجتماعية ليست مقترنة بفئة اجتماعية دون غيرها بل وعاء اتسع لكل الأنماط التعبدية والمعرفية، والزهدية والصوفية(3)، وإذا كان هذا مفهوم الصالح ودلالته حتى نهاية القرن 7هـ/13م، **فهل أن المجال الدلالي للصالح ازداد اتساعا في القرنين 8 و9 الهجريين/ 14 و15 الميلاديين بالتوازي مع النجاح الذي حققه لفظ الولي؟ وهل احتفظ بصفائه الأول وشحنته الصوفية التي تحلى بها في القرن 7هـ/13م ؟ وما هو موقعه ضمن أنماط التصوف الأخرى؟**

---

(1) المجموع: ورقة 5.

(2) أبو عبد الله محمد بن مرزوق: المناقب المرزوقية، دراسة وتحقيق سلوى الزاهرى، ط1، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية، المملكة المغربية، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 2008، ص143.

(3) محمد حسن: الفقراء والزوايا بوسط إفريقية من أواسط القرن السادس هجري إلى نهاية القرن الثامن الهجري، مأخوذ من كتاب المغيبون في تاريخ تونس الاجتماعي، تنسيق الهادي التيمومي، ط1، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، 1999، ص313.

عرف ابن القنفذ القسنطيني تـ810هـ/1407م لفظ الصالح في زمنه بقوله: «هو من امتثل لأوامر الله واجتنب نواهيه ورزق الخوف من الله تعالى لا من خلقه واجتهد في طاعته جل وعلا وبحث عن أمر كسبه ووقف عند حدود ما حد له ورجع عن كل ما لا يعلم حكمه....» (1)، وبالتالي فان الصالح في القرن 8هـ/14م، هو من التزم الشريعة واجتهد في الطاعة واشتغل بطلب الرزق، وهذا مفهومه، قبل أن يكتسب صفات الزهد ويتعرج في مقامات التصوف، لذلك نبهنا ابن القنفذ أيضا إلى أن الصالح درجات وأعلى درجة من المفهوم السابق «حصول الورع وترك الطمع وبغض الدنيا ومن تمسك بها، والفرار من دواعيها ومن أهلها والقناعة باليسير منها»(2)

ولذلك يتضح اتساع وعاء الصالح ليشمل الشريعة والزهد والتصوف، لكن مع ذلك يبقى الأمر درجات لقول ابن القنفذ أيضا: «ودرجات الصالحين تختلف بالترقي في ذلك على حسب العناية من الله تعالى في المماليك»(3)، الأمر الذي يفسر استخدامه للفظ الصالح مرافقًا لألفاظ الفقيه والعالم والعارف والسالك على نحو «الفقيه الصالح»(4)، «والعالم الصالح»(5)، و «الصالح، العالم، الولي»(6)، و«الصالح العارف»(7)، «والصالح السالك».(8)

ونفس المنحى سلكه يحيى بن خلدون تـ780هـ/1378م، في وصفه للصالحين والأولياء والعارفين بتلمسان في القرن 8هـ/14م، على نحو «الولي الصالح»(9)، و «الصالح الولي»(10) «والصالح الفقير»(11)، «والصالح الزاهد»(12)، و «الصالح الولي الفقيه»(13).

---

(1) أنس الفقير، ص 3.

(2) نفسه، ص 3.

(3) نفسه، ص 3.

(4) نفسه، ص ص 26، 30، 32.

(5) نفسه، ص ص 34، 73.

(6) نفسه، 77.

(7) نفسه، ص 49.

(8) نفسه، ص 49.

(9) بغية الرواد، ج1، ص 122.

(10) نفسه، ج1، ص 199.

(11) نفسه، ج1، ص 118.

(12) نفسه، ج1، ص ص 106، 115.

(13) نفسه، ج1، ص 121.

وإلى جانب ذلك يلفت ابن مرزوق الخطيب تـ781هـ/1379 انتباهنا إلى التطور النوعي الذي حصل في مستوى التركيبة المعرفية للصالح في القرن 8هـ/14م، حيث أشار إلى اعتناق الأطباء والقضاة والمؤرخين والرحالة والخطباء والمتجردين لطريق الصلاح(1)، وكلهم كانوا مالكيه خصوصا وأن المذهب المالكي صار في القرنين 8 و9 الهجريين من الثوابت ضمن كل أنماط التصوف والولاية والصلاح والطرق والطوائف والمرابطين، فيبدو التداخل عميقا بين المذاهب المالكي وأنماط التصوف هذه، وهي الظاهرة التى لم يختص بها المغرب الأوسط فحسب بل شملت المغرب الإسلامي برمته في هذه الحقبة.(2)

وفي هذه المرحلة أيضا لم يكن الصلحاء، خارج العلاقات الإنتاجية السائدة لقول ابن القنفذ «الصالح... من بحث عن أمر كسبه»(3)، فظهر الصلحاء التجار وموقعهم المدينة، والصلحاء المزارعون ومقرهم الريف والبادية(4)، وفقا لهذا التنميط الاقتصادي تميز صلحاء المدينة عن صلحاء البادية(5)، غير أنهم يشتركون في الأدوار الاجتماعية المتمثلة في إغاثة الملهوفين وإعالة المعوزين وشفاء المرضى، ومُواجهة الشر المتمثل في السلطة والقبائل وقهر الطبيعة وأزماتها.

وفي القرن 9هـ/15م وقع تبسيط لمفهوم الصلحاء فعرف أحمد زروق تـ899هـ/1493م، الصالح بأنه من كان «بريء من باطل أهلها» أي باطل الدنيا(6)، وحمَّلَ ابن صعد تـ901هـ/1495م مفهوم الصالح دلالات ولائية فقال في الصلحاء بأنهم «الذين صلحت أحوالهم فيما بينهم وبين الناس وأخلصوا لله الدين والدعوى بصدق الإتباع للسلف الصالح وخاصة الأولياء الزاهدين

---

(1) يتحدث ابن مرزوق الخطيب تـ781هـ/1379م عن المؤرخ الصوفي أبي العباس أحمد بن إبراهيم المعروف بالقطان والمتصوف المتجرد، وأبي الحسين علي بن محمد فرغوش التلمساني وأبي زيد عبد الرحمن بن يوسف بن يعقوب، والفقيه الصالح العارف، أبي العباس عبد الرحمن بن يوسف يعقوب (الابن) والطبيب الخطيب الصالح أبي القاسم محمد بن أبي القاسم الحكيم التلمساني، والقاضي الخطيب الصالح أبي زيد عبد الرحمن بن يوسف بن علي بن زاغو المجموع، ورقة 1، 18، 19، 20، 21، 22.

(2) يعتبر الدكتور محمد حسن، حقبة القرن 8هـ/14م، بأنها مرحلة التطور النوعي لفئة الصلحاء بافريقية . الفقراء والزوايا، ص ص 314، 315.

(3) أنس الفقير، ص 3.

(4) محمد مفتاح: التيار الصوفي، القسم الأول، ص 76 وما بعدها ؛ يطلق محمد حسن على الصلحاء المستقرين بالبادية لفظ الصلحاء البدو، أو شيوخ الزوايا الاقطاعيين . الفقراء والزوايا، ص ص 318، 320.

(5) عن هذه النماذج أنظر . يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 107

(6) قواعد التصوف، ص 96.

بقصر الأمل على الاجتماع بلا أمر والنهي والعمل بالمعرفة واليقين والبصيرة»(1)، وبامتزاج صفات الصلاح بصفات الولاية تغلبت الثانية على الأولى وصار هذا النموذج يعرف بالأولياء الصالحين الذين اندمجوا في المجتمع وصلح حال الناس بهم(2)، ومع صف من هؤلاء شهدت الولاية والصالح، انحدار في المستوى المعرفي والديني نحو الأسفل واستعاضوا عن ذلك بالكرامة التي كانت وسيلتهم منحتهم قدرة خاصة تميزوا بها عن الناس ومكنتهم من القيام بأدوار متنوعة لا يتأتى لسائر الناس القيام بها.(3)

لذلك لا غرابة أن ظهر في ذات السياق إلى جانب الأولياء الصالحين المتفقهين بالمدن أوليـــاء صالحون أميون أو شبه أميّن في البوادي والأرياف.

د- العـــــــــارف

وضع عبد الرحمان بن خلدون تــ808هــ/1407م في عصره مفهومًا دقيقًا «للعارف» ميــزه عن «الصوفي الفيلسوف» في قوله: «وكذلك المريد في مجاهداتٍ، وعبادته لابد وأن ينشأ له عن كــل مجاهدة حال نتيجة تلك المجاهدات وتلك الحال، ولا يزال يترقى من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلــى التوحيد والمعرفة، وعند الكشف ربما يعرض له توهم الوحدة، ويسمى ذلك مقام الجمع، ثم يترقى عنه إلى التمييز بين الموجودات ويعبرون عن ذلك بمقام الفرق وهو مقام العارف المحقق»(4)، ومن هنــا يكون العارف هو من استشعر الحقيقة الإلهية بمعرفة التوحيد والعبودية والربوبيــة، فيــدرك معنــى الربوبية ويقر بالوحدانية وينفى الأنداد عن الله سبحانه وهي الخطوة التي تحصنه في مراحل المقامات التي يقطعها وصولاً إلى مقام الجمع، حيث يتوهم الوحدة التي تكون فيها في اتصال دائم مع الحق لكن وصوله إلى مقام الفرق بما اكتسبه من استشعار للحقيقة الإلهية وبمعرفته بالتوحيد والعبودية والربوبية، يجعله لا ينغمس في الوحدة أو الغيبة أو السكر وهي حالة جمع الفرق التي تتجلى فيها صور السكر مع الصحو والفناء مع البقاء.(5)

ونشير بالذكر إلى أن الوصول إلى معرفة الله يتحقق عبر طريقين هما: طريق المعرفة الذوقية ومصدرها القلب والوجدان وتتم بواسطة المجاهدات الموصلة إلى الكشف حيث ينبع في القلب علم في شكل إلهامات وفتوحات ربانية عن الصفات الوجدانية فيعرف الله تعالى حيًا عالمًا سميعًا مريدًا متكلمًا

(1) ابن صعد: النجم الثاقب ج1، 1910/د، ورقة 35.

(2) نفسه، ورقة 35.

(3) عبد اللطيف الشاذلي: المجتمع المغربي في القرنين 15 و 16 من خلال الآداب الصوفية أطروحة دكتوراه، كليــة الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1407هــ/1987م، ص 101.

(4) المقدمة، ص ص 295، 298 ؛ عرف الكاشاني العارف بأنه من أشهد الله تعالى ذاتــه وصــفاته وأســماءه وأفعاله . اصطلاحات الصوفية، ص 122.

(5) محمد بن يوسف السنوسي: المواهب القدسية، ورقة 197.

إلى غير ذلك من الصفات.(1)

والطريق الثاني يتم عبر معرفة الله بكل ما في النفس من قوة وعاطفة وخيال وهــي معرفــة تحصل بالحس أو العقل(2)، وفي كلتا الطريقتين لا يلتفت العارف إلى المواهــب والعطايــا الإلهيــة والكرامات التي يمن بها الله عليه.(3)

وقد تطابق مفهوم عبد الرحمان بن خلدون مع مفاهيم نخبة من المغرب الأوسط كانوا قد حددوا مفهوم العارف وهم: أبو عبد الله محمد بن المقري تــ758هـــ/1366م(4)، وابن مــرزوق الخطيــب تــ781هــ/1379م(5)، ويحيى بن خلــدون تــــ780هــــ/1378م(6) وابــن القنفــذ القــسنطيني تــ810هــ/1407م(7)، وهذا في حد ذاته يرمز إلى سيادة ظاهرة العرفان في المغرب الأوســط فــي هذه المرحلة، فقد أحسن رواده ربطه بالشريعة والسنة، فظهر من شيوخه: متصوفة التوحيد العرفــاني والمقامات وأهل التحقيق والتنزيه والتشبيه والسنوسية وكلهم حافضوا على المستوى التجويدي للتصوف العرفاني –كما سيأتي بيانه في الباب الثالث من هذا البحث–.

وفي القرن التاسع الهجري/15م جرت أيضًا بالمغرب الأوسط محاولات ضبط صفات العارف وربط العرفانية بالسنة، فحدد بركات القسنطيني مهمة العارفين في إثبات معرفة الله بقلوبهم الحية(8)، بينما حرص الصوفي عبد الرحمن الثعالبي تــ 875هــ/1470م على ربط العرفانيــة بالــسنة فحــدد مفهوم العارف بقوله:« هو من نور الله قلبه بمعرفته ولطفه بلطائفه فاتخذه وكيلا، يسر له أسباب القرب فمنذ عرفه ما أراد به بديلا، فجر له ينابيع الحكمة فشرب من معانيها علمــا جليلا وأخلصه بخــالص ذكــر الدار وأفاض عليه باطنه سني الأنوار فقبل الطاعة واتجه إليه وكان به في توكيله كفيلا».(9)

---

(1) محمد العدلوني الإدريسي: معجم مصطلحات التصوف الفلسفي مصطلحات التصوف كما نذيها خاصة المتأخريني، ط1، دار الثقافة، للتوزيع والنشر، الدار البيضاء، 2002، ص 189، وما بعدها.

(2) محمد أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ص 79.

(3) لخص إبن العريف الصنهاجي تــ535هــ/1141م نظرية الزهد في المواهب والعطايا الإلهية لتلميذه أبي الحــسن بن غالب في رسالة يقول فيها «لا تكذب بها ولا تعمل عليها، فإن العمل على الكتاب والسنة هو الهداية» أبــن عبــاد الرندي: الرسائل الصغرى (عن ملحق رقم خمسة، الرسالة الرابعة)، ص 220.

(4) ابن الخطيب: الإحاطة، ج2، ص127.

(5) المجموع، ورقة 19.

(6) بغية الرواد، ج1، ص ص 109، 117، 120، 127.

(7) يستخدم ابن القنفذ تارة لفظ العارف وتارة أخرى العارف المحقق . أنس الفقير، ص ص 11، 48.

(8) بركات بن أحمد القسنطيني: تذكرة العاقل وتبصرة الجاهل، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم2792، ص 3.

(9) رياض الصالحين، ورقة 29.

وإذا كان ابن خلدون ومن نحى منحاه من نخبة المغرب الأوسط، قد اعتبر التوحيد والمعرفة منتهى آمال العارف في القرن 8هـ/14م، فإن منتهاه في القرن التاسع الهجري صار الوصول إلى مرتبة القطبية.(1)

لكن المعظلة التي يواجهها الباحث في حقل التصوف العرفاني بالمغرب الأوسط خلال القرنين 8 و9 الهجريين/14 و15 الملاديين، هو أن لفظ العارف صار يطلق أيضًا على كل من مارس التصوف الفلسفي في هيئة وحدة الوجود والوحدة المطقة والحلول والفناء، ويعزى ذلك إلى سببين:

يتمثل **الأول** في: ضعف التمييز لدى أصحاب كتب التراجم والمناقب بين التصوف العرفاني السني وأنماط التصوف الفلسفي.

أما **الثاني** فيتعلق بـ: رواد الإتجاهات الصوفية الفلسفية الذين يشتركون مع العارفين في العلم بالله وصفاته، لكنهم يفترقون عند مقام الجمع وفكرتي التنزيه والتشبيه والمشاهدة والفناء، فبينما التزم العارف بالفرق في مقام الجمع والقول بالتنزيه والتشبيه والمشاهدة حسًا ووهمًا في حالة الفناء أوغل هؤلاء في الجمع بدون فرق وبالسكر دون الصحو والفناء بدون بقاء، فقد رأى أنصار وحدة الوجود أنه لا انفصام بين معرفة الوجود كأشياء وأشكال ومعرفة المعاني الإلهية التي تتخللها، إذ لا يصح أن يكون شيء من العالم له وجود، ليس صورة الحق وكذلك عند نخبة الوحدة المطلقة الذين يعتقدون أن لا حقيقة لشيء إلا بالحق ولا وجود إلا الله فجعلوا موضوع المعرفة وجود الله الحق المطلق وأطلقوا على هذه المعرفة علم التحقيق.(2)

هـ- منهج ابن القنفذ القسنطيني في رصد بنية الحركة الصوفية (أنموذجا)

يقوم منهج ابن القنفذ(3)، في ضبط مفاهيم كل من ألفاظ: الصوفي والولي والصالح والعارف على تقديم الشخصية بألفاظ دقيقة مثل ألفاظ الصوفي، الولي، الصالح العارف في شكل نص مختصر وفي صورة تراتبية مقصودة منه، قدم فيها اللفظ الأكثر تعبيرا عن الشخصية الصوفية التي عرفها بها بحيث جاءت هذه الألفاظ في صورتها المرتبة مطابقة للحالة التعبدية أو الاختصاص العلمي أو النشاط الاجتماعي لهذه الشخصية، ثم يعقبها بشرح دلالات هذه الألفاظ في نص موسع وقد طبق هذا المنهج على كل الصوفية الذين تعرض لهم بالترجمة في كتابه أنس الفقير نبرزه من خلال هذه الأمثلة على سبيل التوضيح.

(1) المازوني: صلحاء وادى الشلف، ورقة 18.

(2) العدلوني: معجم مصطلحات التصوف الفلسفي، ص 191.

(3) أنس فقير، ص 48.

يقول في وصف أحد صوفية بلده قسنطينة: شيخ المريدين، الشيخ الفقير الصالح السالك العارف المبارك أبو الحسن علي بن محمد بن يوسف الأنصاري الأندلسي السراج ببلدنا.(1)

فيبدو هذا النص المختصر مشحونًا بألفاظ شيخ المريدين الفقير الصالح العارف، وقد جاء شرح معانيها في النص الموسع على النحو الذي يعكسه الجدول التالي:

اللفظ في النص المختصر	مفاهيمها في النص الموسع	المصدر
شيخ المريدين	كان له معرفة بالتربية ... وكان حديثه في الطريقة نهاية.	/
الفقير	من أخوان جدي للام	/
الصالح	كان حريصا على القيام بحوائجه ... وكان من الأتقياء، الأصفياء وليس على فصله مختلف	/
العارف	أخذ في الأنوار الألمعية وكان له فهم وسلوك في معاني نظم السلوك ... وهي للإمام أبي القاسم عمر المعروف بابن الفارض تـــ 632هـــ فكان للأندلسي بها دراية ... وله محبة في نظم الشيخ ... الولي المحقق المكاشف الشهير أبي الحسن علي الششتري...	أنس الفقير، ص 141 وما بعدها

وفي نموذج آخر يقول عن أبي هادي مصباح بن سعيد الصنهاجي تـــ748هــ/1347م: الشيخ الصالح... الفقيه السالك...، ثم يفكك معانيها في النص الموسع على النحو التالي:

اللفظ	الوظيفة	دلالتها في النص الموسع	المصدر
الشيخ	التدريس والتربية	كان لتلامذته أوقات من الذكر جماعة بعد أخرى	/
الصالح	الاجتماعية	كان يقبل عطاء الأمراء وجوائز العمال ويطلب ذلك ويوسع به على المحتاجين	/
الفقيه	حصة من الشريعة	وكان يحفظ جملة من مسائل الفقه وبعض غرائبه ...	/
السالك	التعبد	كان كثير الصلاة ... كثير الذكر له أوراد مقررة.	أنس الفقير، ص 49، وما بعدها.

أما عن الصيغة الترابية التي وردت بها هذه الألفاظ تباعا فلم تكن اعتباطية إذ نجده يقدم اللفظ الأكثر تعبيرا عن المنحي الصوفي أو الصفة العلمية كقوله في وصف الشيخ أبـــي علـــي الرجراجي،

(1) يرى الأستاذ القدير فيلالي عبد العزيز في وقفته النقدية عن منهج ابن القنفذ في كتابه التاريخ والتراجم والمناقب أن ابن القنفذ استوحى منهجه في كتابة هذه العلوم الإنسانية من طريقة الحوليات التـــي ابتكرهـــا شـــيخ المـــؤطرين والمحدثين جرير الطبرى تـــ310هـــ/922م التي تعتمد ترتيب الحوادث ترتيبا زمنيا، عاما بعد عام بالسنين والشهور والأيام. مدينة قسنطينة تاريخ، معالم، حضارة، دار الهدى للطباعة والنشر، عين ميلة، 2007، ص 149.

«الصالح العالم»(1)، أي أنه قدم الصلاح على العلم ولم يترك ذلك مبهما بل أتبعه معللا بقوله: «وشهرته بالصلاح أكثر من شهرته بالعلم»(2)، وهذا ديدنه في استعمال الألفاظ على نحو الفقيه الصالح(3)، والعالم الزاهد(4)، والعالم الصالح(5)، والصالح العالم الولي(6)، والصالح(7)، والعالم المفتي الصالح(8)، والفقيه الصالح الولي(9)، والزاهد الصالح(10)، وبهذا يتضح أن ابن القنفذ صاحب منحى الاختصار والدقة(11)، لم يضع هذه الألفاظ بهذه الصفة التراتبية اعتباطا أو على سبيل التضحيم وإنما عن درايته العميقة بأغوار التصوف وبنيته وحركته في القرن 8هـ/14م، وزاد من دقتها أن أسقط عليها آلية القضاء في عملية الضبط فقد شغل منصب القضاء وعمره لا يتعدى تسعا وعشرين سنة في بلاد دكالة بالمغرب سنة 769هـ/1367م ثم صار بقسنطينة لدى عودته إليها سنة 778هـ/1376م من القضاة المالكية المشهورين حتى وفاته سنة 810هـ/1408م.(12)

---

(1) أنس الفقير، ص 77.

(2) نفسه، ص 77.

(3) نفسه، ص ص 26، 30، 32.

(4) نفسه، ص 27.

(5) نفسه، ص ص 34، 73.

(6) نفسه، ص 77

(7) نفسه، ص ص 38، 39، 69، 40.

(8) نفسه، ص ص 53.

(9) نفسه، ص 45.

(10) نفسه، ص 7.

(11) اتبع ابن القنفذ منهج الاختصار الدقيق في كل مؤلفاته وصرح بذلك سفورا في كتابه أنس الفقير في قوله: «وحركني ذلك إلى ذكر هذا الشيخ والتعريف به أي أبي مدين قاصدا في ذلك سبيل الاختصار على العادة في ذكر الأمثال والأخبار» . أنس الفقير، ص2.

(12) أنس الفقير، ص ص 71، 72 ؛ الفارسية، ص 198.

و- المرابط

ظاهرة دينية وعسكرية، ارتبط ظهوره بمؤسسة الرباط على سواحل المغرب الأوسط منذ النصف الأول من القرن الخامس الهجري(1)، لدفع خطر النصاري عموما والنورمان خصوصا عن السواحل، بعد أن عجز الحماديون وبنو عمومتهم الزيريون في المحافظة على المجد البحري الذي تركه لهم الفاطميون، مما أدى إلى ظهور سلسلة من الربط سبق ذكرها من بونة شرقا إلى تلمسان غربا نذكر منها رباط الفقيه الزاهد أبي عبد الملك مروان بنم محمد الأندلسي تـ440هـ/1048م ببونة في أوائل القرن 5هـ/11م، ورباط ملالة في بني روررياكل نواحي بجاية، ورباط شرشال، ورباط مرسي مغيلة بني هاشم، ورباط أرزيو ورباط صلب الفتح بوهران ورباط وادي ماسين، وكلها عامرة بالمرابطين وحتى نهاية النصف الأول من القرن السادس الهجري/12م كانوا منقطعين فيها للحراسة والعبادة وحفظ القرآن وكان الناس يزورونهم للتبرك بهم على مدار أيام السنة خصوصا في المواسم والأعياد الدينية.

وبنهاية النصف الأول من القرن 6هـ/12م، أخذ اللفظ يختفي من التداول، بعد ظهور مؤسسة الرابطة والزاوية، فاسحا المجال أمام صعود لفظ الصوفي والولي حتى أننا لا نكاد نعثر له -الرباط- على ذكر في مصادر التصوف والطبقات والمناقب طيلة النصف الثاني من القرن 6هـ/12م، وحتى نهاية القرن 7هـ/13م، ويعزي ذلك إلى أحكام الموحدين السيطرة على الحوض الغربي من البحر المتوسط مما أدى إلى تلاشي الرباط ولم يعد مبررا لبقاء المرابطين.

أما في القرنين 8 و9 الهجريين فقد عادت ظاهرة المرابطين إلى الساحة الدينية كعنصر أساسي في بنية الحركة الصوفية، تحكم في صنعها وتنوعها، أوضاع المغرب الإسلامي العامة وأوضاع المغرب الأوسط الأمنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية بصفة خاصة. **مما يجعلنا نتساءل عن الوظائف الجديدة التي اكتسبها المرابط تحت طائلة هذه الظروف، وبالتالي تغير مفهومه الذي نكتشفه عبر هذه المحطات؟**

إن المرينيين الذين حملوا مشروع توحيد المغرب الإسلامي على نموذج الموحدين في النصف الأول من القرن 8هـ/14م، قد نجحوا في العقود الأربعة منه خصوصا في عهد أبي الحسن المريني في كبح جماح النصارى، بفضل سياسة الجهاد المعتمدة وقوة أساطيلهم البحرية «التي كانت عند

---

(1) يصف هشام جعيط ظاهرة المرابطية بانها ليست صوفية فكرية باطنية وإنما هي حركة قتالية قائمة على كاريز ما شخص، كاريزما التقوى والزهد وبلوغ الخارق ما فوق الطبيعي. ازمة الثقافة، ص 175.

صرامة الجهاد مثل عدة النصارى وعديدهم»(1)، خاصة بعد أن إنضمت أساطيل الحفصيين خلال معركة طريف 740هـ/1341م إلى القوة البحرية المرينية، تحت قيادة أبي الحسن المريني(2)، فكانت هذه الفترة مرحلة للتوازن العسكري في غرب البحر المتوسط بين الدول الإسلامية من جهة والدول المسيحية من جهة أخرى.(3)

غير أن انكسار الجهود المرينية، قد انعكس على قوة المسلمين البحرية في الحوض الغربي من البحر المتوسط وصفها عبد الرحمن بن خلدون بقوله: «ثم تراجعت قوة المسلمين في الأساطيل لضعف الدولة ونسيان عوائد البحر بكثرة العوائد البدوية بالمغرب وانقطاع العوائد الأندلسية ورجع النصارى فيه إلى دينهم بأحواله وغلب الأمم في لجة أعواده وصار المسلمون فيه كالأجانب، إلا قليلا من أهل البلاد الساحلية لهم المران عليه لو وجدوا كثرة الأنصار والأعوان أو قلة من الدولة تستجيش لهم أعوانًا وتوضح لهم في هذا الغرض مسلكا».(4)

الأمر الذي عرّض سواحل المغرب الإسلامي برمتها لاعتداءات النصارى، وجعل سياسة أبي الحسن المريني تتجه نحو إنشاء المحارس والربط على طول السواحل(5)، ومنها سواحل المغرب الأوسط التي تعرضت لاعتداءات النصارى الذين قطعوا السبل البحرية بين الأندلسية والمغرب الأوسط وحاصروا وهران سنة 768هـ/1366م، وهنين وبلغ بهم الأمر أن أسروا طواقم السفارات الدبلوماسية(6)، ودخلوا تدلس سنة 799هـ/1394م

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 167.

(2) يذكر ابن خلدون أن السلطان المريني أبا الحسن أرسل خلال معركة طريف سنة 740هـ/1341م في طلب أساطيل المسلمين فجاءته أساطيل الحفصيين من طرابلس وقابس وجربة وتونس وبونة وبجاية، بقيادة قائد أسطول بجاية زيد بن فرحون لمساندته . العبر، ج7، ص ص 543، 544.

(3) يرى عبد الله العروي أن القرن 8هـ/14م يمثل مرحلة للتوازن في غرب البحر المتوسط بين الدول الإسلامية والدول المسيحية، وفيه انتضمت المبادلات التجارية ونشطت الديبلوماسية، وصارت المرتزقة يتاجرون بمهنهم ويضعون خبرتهم رهن إشارة من يؤدي عليها الثمن المطلوب، دون أن يلتفتوا إلى هويتهم الدينية . مجمل تاريخ المغرب، ج2، ص 193.

(4) المقدمة، ص 167.

(5) ابن مرزوق: المسند، ص 398.

(6) يتحدث لسان الدين بن الخطيب عن أسر الروم لسفارة غرناطة بسواحل وهران بوهران سنة 768هـ/ كانت في طريقها إلى صاحب تلمسان أحمد بن موسى بن يوسف بن عبد الرحمن بن يحيى بن يغمراسن بن زيان، الإحاطة، ج1، ص 329 ؛ وكذلك يذكر يحيى بن خلدون تـ احتجاز النصارى لمركب الامير الزياني وعليه صاحب أشغال=

وعاثوا فيها فسادًا.(1)

وفي القرن 9هـ/15م هاجم الفرنجة وبحارة أرغونة كل من تدلس وبونة ومرسى القل سنة 801هـ/1398م(2)، ثم هنين وبجاية التي كانوا يفاجئونهما بالغزو وتخطف المسلمين والإغارة عليهم.(3)

مما أدى إلى عودة حركة الرباط، ومعها نشطت وظيفة الحراسة والعبادة، والتي يختص بها المرابطون الذين كانوا يحرسون السواحل من الخطر النصراني، فحسب بل مارسها أيضًا نظراؤهم من المرابطين الذين كانوا يقيمون في الربط الداخلية يحرصون الطرق، ويغيثون الملهوفين الذين كانوا يتعرضون لاعتداءات اللصوص(4)، والعرب الهلالية الذين كانوا في القرنين 8 و9 الهجريين يشنون الغارات ويقطعون الطرقات على المساكين فيسفكون دماءهم وينهبون أموالهم بغير حق، ويأخذون من حريمهم أبكارًا وثيبًا قهرا وغلبة.(5)

وهذه القرائن تبين أن نوع المرابطين الحراس المتعبدين في الرباط كانوا في القرنين 8 و9 الهجريين، ظاهرة متواجدة على السواحل وفي المناطق الداخلية، ويمارسون فيها التعاليم الدينية ويفعلون الخير طمعًا لنيل حياة مثالية في الآخرة وأملا في أن يكونوا أولياء صالحين عند الناس بعد وفاتهم(6)، أما الأصناف الأخرى من المرابطين فقد ظهرت في هذه المرحلة نتيجة اكتساب الرباط

=الخليفة محمد بن قصيب القادم على مرسي هنين ومعه هدية ملك الأندلس. بغية الرواد، ج2، تحقيق الفردبل، مطبعة بيير فنتانا، الجزائر، 1903م/1910م ، ص193.

(1) شاهد عبد الرحمن الثعالبي تـ875هـ/1470م، دخول النصارى إلى تدلس يوم الثاني عشر من ذي الحجة سنة 799هـ/ 1396م وكتب يقول: «كنت حاضرًا، دخلها النصارى ضحوة فبقو فيها يخربون ما أمكنهم أيام الإثنين والثلاثاء والأربعاء إلى الزوال، فهزمهم الله وقتل رئيسهم وبعض رؤسائهم مع بعض أصحابه» . الأنوار المضيئة، الجامعة بين الشريعة والحقيقة، مخطوط خزانة القرويين، رقم 180، ورقة 110.

(2) يذكر ابن القنفذ أن النصارى لما نزلوا ببلد العناب في نحو سبعين قطعة، اندهش الناس منهم، الفارسية، ص 196 ؛ عن مهاجمة بحارة أرغونا لبونة سنة 802هـ/1399 . أنظر عبد الله العروي: مجمل تاريخ المغرب، ج3، ص 17.

(3) عبد الباسط بن خليل: الروض الباسم، ص ص 61، 68.

(4) الونشريسي: المعيار، ج2، ص 403.

(5) يحيى بن أبي عمران موسى بن عيسى المغيلي المازوني: الدررُ المكنونة في نوازل مازونة، القسم الأول، المكتبة الوطنية، الجزائر، 1335، ورقة 181 ؛ الونشريسي: المعيار، ج6، ورقة 153.

(6) يصف Devoulx Fils ، هذا النوع من المرابطين بأنه الشخص المتمسك بتعاليم القرآن والحافظ للعقيدة الإسلامية، تقربه صلواته إلى الله فيمنحه المعجزات =

لوظائف بعد نزول الشيوخ بالتصوف داخل الرباط إلى المستوى الشعبي، وذلك بتكييفه مع متطلبات المجتمع وبنياته وحاجاته، وكذا انتحال الكثيرين من الناس لظاهرة المرابط بغية الوصول إلى مكانة أدبية ومادية في المجتمع، وبذلك توفر لنا خلال هذه المرحلة أنواع من المرابطين منهم من مارس الظاهرة بصفة جماعية ومنهم من مارسها بصفة فردية نعرضهم كالتالي:

- المرابط المعمــر

هو من كانت ثقافته الدينية بسيطة، وحصل على الأرض من السلطة(1)، واتجه إلى الاعتناء بالغراسة والحرث والتعمير وتربية الحيوانات، مشكلا شبه الإقطاع الزراعي الروحي، إذ كان له عمال مزارعون ورعاة ثابتون فتقاطر عليه الأتباع والمريدون الذين أدمجهم في العمل الزراعي والتعمير، فانشأوا الدور أو المدشر التي كانوا يسمونها الزاوية، مما يدل أن لفظ المرابطة يطلق كذلك على شيوخ الزوايا والفقراء(2) ، وفي الزاوية كان هذا المرابط يفرض على المريدين إلى جانب القيام بأشغالها، أداء فريضة الصلوات الخمس وترديد الأوراد المرتبة وهي في أسماء الله الحسنى يؤدونها عدة مرات في اليوم، أما معاشهم فكان من خيرات أرض الزاوية، ونظرا لحرمة المرابط ومنزلته كانت السلطة والعرب الهلالية يستثنونه من دفع الضرائب والإتاوة(3)، لذلك كان الناس يلجأون إليه ويستقرون في حمايته.(4)

- المرابط المشعــوذ

وصف الفقيه الصوفي عبد الرحمن الوغليسي تـ786هـ/1384م المرابطين المشعوذين في عصره بأنهم جهلة لا يؤدون الفرض ولا يجتنبون المحرم(5)، يقيمون في الربط بالبوادي ويعتمدون في معاشهم على مصادر متنوعة تتمثل في الصدقات ونوافل خيرات المسلمين(6)، وأموال الزكاة التي

Les Edifices Religieux de L'ancien Alger, Revue Africaine, Tome Sixieme, libraire= éditeur, Alger 1862, P378.

(1) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر، الثقافي، ج4، ص 10.

(2) يحيى بن أبي عمران موسى بن عيسى المغيلي المازوني: الدررُ المكنونة في نوازل مازونة، القسم الثاني، المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 1336، ورقة 30.

(3) الوزان: وصف افريقيا، ج2، ص ص 28، 29.

(4) كريخال: افريقيا، ج3، ص 326.

(5) الونشريسي: المعيار، ج11، ص 34.

(6) المازوني: الدرر المكنونة، القسم الثاني، رقم 1336، ورقة 153.

يطلبونها بوجودهم بدعوى توزيعها عل الفقراء، فضلاً على الأموال التي كان يمنحها لهم اللصوص والعرب من نشاطهم في نهب أموال الناس(1)، ثم ما لبثوا أن صاروا ينتفعون من السلطة.(2)

وزاد في تنامي هذا النوع من المرابطين أن عوام الناس كانوا يصدقونهم ويعتقدون فيهم، ويدعونهم إلى بيوتهم لقضاء حوائجهم، في مال نهب منهم أو الدعوة على ظالم اعتدى عليهم أو في سعاية إصلاح بين القرابة أو القبائل المتنازعة، أو لمنع جائر أجار عليهم(3)، بواسطة حلقات الذكر التي كانوا ينظمونها في بيت من دعاهم أو في رباطهم، فيجتمعون على شيخ ويأكلون حتى تمتلأ بطونهم، ثم يصفقون ويشطحون موهمين العوام الجهلة بأن ما يقومون به هو قربة إلى الله، وأن ذلك هو طريق الصالحين الأولياء(4)، فيظهرون الكرامات بأساليب الخداع والمكر حتى صدقها العوام وذوو العقول الضعيفة.(5)

- المرابطون جباة الضرائب ومستخلصو الزكاة

هم الذين يجتمعون في المحلة ويعتقدون في شخص يتخذونه شيخًا لهم ويستفتونه في المسائل، ويطلبون له الزكاة بوجودهم ويؤثرونه على غيره من ضعفاء الموضع وتنحصر مهمة الشيخ داخل الرباط في القيام بإحصاء ما يجب على الناس من زكاة واستخلاصها منهم.(6)

- المرابطون السنة

اقترن ظهور هذا النوع من المرابطين ببعد إصلاحي وأخلاقي تمثل في تغلغل التوبة بين صفوف العرب الهلالية، بالمغرب الأوسط منذ أوائل القرن 8هـ/14م. على يد ولي من الأولياء أو شيخ من الشيوخ، وقد ظهر نشاط هؤلاء في محاربة قطاع الطرق واللصوص في البادية وتغيير المنكر في القبائل العربية وإقامة السنة والقيام على السلطة بالثورة قصد إلغاء المغارم والمكوس وهؤلاء كانوا يقيمون بالزاوية، وتعد حركة سعادة وأتباعه من المرابطين بمنطقة الزاب نموذجًا بارزًا لهؤلاء

(1) المازوني: الدرر المكنونة، القسم الأول، رقم 1335، ورقة 153.

(2) ابن سلامة البسكري: لوامع الأسرار، ورقة 203.

(3) المازوني: الدرر المكنونة، القسم الثاني، رقم 1336، ورقة 132.

(4) المعيار، ج7، ص 117؛ وكذلك، ج 11، ص 34.

(5) ابن سلامة البسكري: المصدر السابق، ص 203.

(6) الونشريسي: المعيار، ج1، ص 393.

المرابطين السنة(1)، الذين تمركز الكثير منهم، أيضا بالمواضع التي كانت مأوى للأشرار واللصوص من أجل إغاثة اللهفان ووضع حدٍ للفساد.(2)

- المرابطــون الفرسان

هم فرسان من رؤوس العرب الهلالية قاموا ببناء قصور، واتخذوها للسكن والاحتماء وتخزين محاصيلها الزراعية، وسلكوا فيها سبيل الرباط بعد أن انظم إليهم أفاريق من الناس ينقادون لحكمهــم، وقد ظهر هؤلاء خلال النصف الأول من القرن 8هــ/14م، في كل من لمبيس وباتنة وبسكرة وأطبقوا سيطرتهم على البوادي بين قسنطينة وباتنة.(3)

ويظهر من تعريف أصناف المرابطين، أن لفــظ المرابط Le Maraboutisme صار متداولا بشكل كبير في القرنين الثامن والتاسع الهجريين/14 و15 الميلاديين ولم يعد يحيــل إلــى الربــاط أو مرادفا لوظيفتي العبادة والاحتراس فقط، بل تجاوزوها إلى وظائف الحرث والتعمير والتربية الروحية وإحياء السنة وإقرار الأمن، بل واستعاض عن الرباط بأطر أخرى كالزاوية والمدشر والمحلة والقصر والموضع، حتى صار شيوخ الزوايا والفقراء ينعتون أيضا بالمرابطين.

وقد أغرت منزلة المرابط الروحية والسياسية والاجتماعية المتسلقين فــانتحلوا صــفته، وقــد أجمعت المصادر أن الأطر التي نشط فيها هؤلاء تتعارض في طبيعتها مع سنة الرباط، فــضلا علــى طبيعة نزلائه، وسوف يكتسح لفظ المرابط المجال الديني بعد القرن 9هــ/15م، فلا نكاد نعثــر علــى استعمال ألفاظ الصوفي والولي والعارف التي اختفت من التداول، وهي ظاهرة لم يختص بها المغرب الأوسط لوحده بل شملت المغرب الإسلامي برمته.

ز- بيوتــات التصــــوف

يرمز لفظ البيوتات في العصر الوسيط الإسلامي، إلى مميزات شتى تكــسبها أســرة معينــة ويستمر فيها على مدار ثلاثة أو أربعة أباء في حقول العلم والتصوف والثروة والجاه والفروسية، وقــد ورد عن عبد الكبير بن هاشم الكتاني: أن البيت ما كان له سابقة أي ما سلف من شرف الآباء ولاحقه

---

(1) ابن خلدون: العبر، ج6، ص 919.

(2) الونشريسي: المعيار، ج2، ص 403.

(3) ابن الحاج: فيض العباب، ص 413 وما بعدها.

أي ما لحق من شرف الأبناء وبعماد الحال التي هي الثروة وبمساك الدهر الذي هو الجاه(1)، وهي من الألفاظ التي شاع استعمالها في القرن 8هـ/14م، من طرف نخبة المغرب الأوسط الذين كتبوا في مناقب أسرهم الصوفية أو في البيوتات التي عاصروا أحفادها وأرخوا لها، فبينما استعمل ابن مرزوق الخطيب تـ781هـ/1379م لفظ «البيتَات» في عرض حديثه عن بيوتات التصوف بتلمسان(2)، استخدم معاصره وبلدية يحيى بن خلدون تـ780هـ/1378م لفظ «البيوتات»(3)، إلا أن كلاهما كان مستوعبًا للمفهوم الإصطلاحي للبيوتات الصوفية، فحرص على التذكير بتكوينها ونشأتها وتطورها وكذا اندثارها، أما ابن القنفذ الذي سلك مسلك يحيى بن خلدون في استخدام لفظ «البيوتات» فإنه وقف بنا عند بيوتات التصوف بمدينة قسنطينة وفرجيوة، إلا أنه استنكف عن تتبع جانبها التاريخي من حيث تكوينها ونشأتها وتطورها.

ويستفاد من ملاحظات هؤلاء النخبة أن البيوتات الصوفية في القرن 8هـ/14م، صارت من البني الأساسية للحركة الصوفية، وفيها يظهر التواصل لدى الأسرة الواحدة في حقل التصوف بصفة شبه دائمة، تكون خلالها الأسرة مرتبطة بتيار أو طريقة صوفية معينة كان الجّد الأول قد اختارها مسلكا تعبديا له ثم يتوارثها أفرادها ويعتكفون على قراءة مؤلفاتها وممارسة طقوسها فيكتسبون من ذلك سند الطريقة ويصبحون بدورهم من شيوخها ويلبسون الخرقة عن بعضهم البعض ويتصافحون فيثبت لهم سند الاتصال بالخرقة.

وعادة ما ترتبط هذه البيوتات أيضا بمعلم ديني يرمز لها، فيتوارثون مثلا خدمة زاوية أسرتهم أو ضريح جدهم أو ضريح شيخ الطريقة التي ينتمون إليها، وخلالها كانوا يحرصون على استمراريتها لأن في ذلك استمرار للمكانة الأدبية التي كانوا يحضون بها من خلال تدفق الإمتيازات السلطانية والهبات والنذور الاجتماعية عليهم، وهو ما يعني أن هذه البيوتات عادة ما يكون لها علاقات حميمة مع السلطة وعلاقات اجتماعية واسعة، وبالتالي فهي فاعلة على المستوى السياسي والاجتماعي وكذا الاقتصادي فهي إلى جانب ذلك تختص بحرفة من الحرف كالفلاحة أو الحياكة أو التجارة وبمرتبة من المراتب السلطانية كالقضاء والحجابة أو الكتابة السلطانية أو التوثيق.(4)

---

(1) زهرة الآس في بيوتات أهل فاس، تحقيق على بن المنتصر الكتاني، منشورات مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2002، ص 45.

(2) المجموع، ورقة 2.

(3) بغية الرواد، ج1، ص 116.

(4) حول انطباق هذا المفهوم بخصوصيته على بيت المرازقة وشيخه المؤسس أبي عبد الله بن مرزوق. أنظر يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ص ص 114، 115 ؛ ابن مرزوق الخطيب: المجموع، ورقة، 2 وبعدها.

ونشير بالذكر إلى أن التصوف داخل البيوتات قد سمح للمرأة بممارسة التصوف في حدود الصلاح، لذلك وصفت المرأة الزاهدة العابدة في أدبيات ابن مرزوق الخطيب وابن القنفذ القسنطيني(1)، باسم الصالحة بصرف النظر عن توجهها الصوفي وإختصاصها العلمي.(2)

وفي القرن 9هـ/15م حافظت على إسم الصالحة ضمن نطاق البيت الصوفي في المدينة، واكتسبت إسم المرابطة في البادية، مما يحيل إلى تأثر المرأة بمناخ التصوف الذي كانت تعيش فيه وبالتالي اكتسبت مميزاته.

غير أن هذه البيوتات الصوفية ظلت محدودة القوة فهي لم تتوفر على عصبية عرقية وإقطاع زراعي يسمح لها بأن تتحول إلى طوائف تجمع بين العصبية العرقية والتصوف والإقطاع الزراعي لأنها ظلت منذ بروزها في القرن السادس الهجري/12م، وحتى نهاية القرن التاسع الهجري/15م، متواجدة أكثر بالمدن وتزاول الفلاحة في تخوم المدينة والتجارة والوظائف والخطط السلطانية داخلها ثم أن الكثير منها كان يندثر بسبب الصراع العسكري الذي طال المدن خاصة تلمسان أو بسبب المجاعات والأمراض.

---

(1) المجموع: ورقة، 2، 13، 26، 44، 45 ؛ أنس الفقير، ص 81.

(2) المجموع، ورقة 14، 15.

ح- الطريقة الصوفية مفهومها، نشأتها، تطورها الفكري والتنظيمي حتى نهاية القرن 9هـ/15م.

- مفهومها

الطريقة لغة: جمع طَرِيقْ أي السَبيل التي يُطرَقُ بالأرجُل، أو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب(1)، ويقال: الطريق والطريقة على سبيل الترادف على الرغم من أن جمع الطريق طرق وجمع الطريقة طرائق، ويقال كذلك الطريقة بمعنى السيرة فيقال: فلان حسن الهدى، الهدية، أي الطريق(2)، وكذلك فلان من أهل السنة أي من أهل الطريقة المستقيمة المحمودة.(3)

وقد ورد اللفظان في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ وَأَلَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَّاء غَدَقاً﴾ (4)، وقوله سبحانه: ﴿وَأَنَّا مِنَّا الصَّالِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قِدَداً﴾.(5)

أما اصطلاحا: فهي تعني سيرة السالكين في تطبيق مراسم الله وحدوده وأحكامه التكليفية المشروعة التي لا رخصة فيها بدون راحة أو توقف يقطعون خلالها المنازل ويترقون في المقامات(6)، قصد الوصول إلى مقام التوحيد معرفة الله وهو آخر المقامات(7)، ويكون ذلك تحت إشراف قطب عارف أو شيخ مربي.(8)

---

(1) علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، ج1، تحقيق إبراهيم الأعيادي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ، ص 183.

(2) ابن منظور: المصدر السابق، ج15، ص 356.

(3) نفسه، ج13، ص 226.

(4) سورة الجن: الآية 16.

(5) سورة الجن: الآية 11.

(6) عبد الرزاق الكاشاني: رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال، تحقيق سعيد عبد الفتاح، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1415هـ/1995، ص ص 44، 54؛ ابن ليون: الإنالة، ص 164؛ الجرجاني: المصدر السابق، ج1، ص 183.

(7) ابن خلدون: المقدمة، ص 295.

(8) القشيري: الرسالة، ص 121؛ يشدد ابن خلدون على أهمية الشيخ بالنسبة للسالك لأن الوصول إلى مقام التوحيد في رأيه ليست من قبيل المتعارف عليها من العلوم الكسبية أو الصنائع بل هي مدارك وجدانية الهامية خارجة عن الكسبية تحتاج إلى شيخ يميزها بالعيان والشفاه، شفاء السائل، ص 65.

- نشأتهـــــا

يعود ظهور الطريقة الصوفية بالمشرق الإسلامي إلى القرن الثالث الهجري/9م حيث نجح الصوفية بالعراق ومصر في توفير مناخ روحي جذب إليهم المريدين الذين أخذوا مبادئ الطريقة ومسالكها عن شيوخها.

ومن الطرق التي ظهرت مبكرًا السقطية نسبة لسرى السقطى تـ251هـ/865م(1)، والبسطامية نسبة لأبي يزيد طيفور البسطامي تـ261هـ/874م(2)، والقصارية أو الملامتية لأبي صالح حمدون القصار تـ271هـ/884م(3)، والخرازية إلى أبي سعيد الخراز تـ279هـ/892م(4) والنورية لأبي لحسين أحمد النوري تـ295هـ/907م(5)، والجنيدية إلى أبي القاسم الجنيد تـ297هـ/909م(6)، والحلاجية نسبة إلى الحسين بن منصور

---

(1) يعد السقطي أول من تكلم في التوحيد وحقائق الأحوال ببغداد، وإليه ينتمي اكثر صوفية الطبقة الثانية منهم الحارث بن أسد المحاسبي، وشقيق بن إبراهيم والبسطامي وأبو سليمان الدرداني وغيرهم، وتتمثل أسس طريقته في العزلة والتوكل والتزام السنة وتصحيح العبادة بالتقوى وملأ القلب بالرجاء والحب والحياء من الله والأنس بالله وحده . السلمى: المصدر السابق، ص 52 وما بعدها.

(2) تقوم طريقة البسطامي على التمسك بالقرآن والسنة، لأن القرآن في رأيه يدل على صحبة المولى والسنة ترك الدنيا والفريضة تقتضي الصحبة مع المولى والطريق على ذلك يكون بالمجاهدات أي بالبطن الجائع والبدن على حد قوله، وهي الموصلة الى المعرفة أي الى المرتبة التي لا يفتر فيها عن ذكر الله والاستئناس به وتقوده الى الفناء وفيها يفقد العارف رسمه وهويته فلا يشهد إلا الله . السلمى: المصدر السابق، ص ص 73، 74؛ أبو حفص عمر بن الملقن: طبقات الأولياء، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ/1998، ص 279.

(3) الملامتية هم الذين لا يبدو على ظواهرهم ما يبطنونه، الراشدي: المصدر السابق، ص 186 ؛ اشتهر القصار في نيسابور بالعلم والفقه على مذهب الثوري، وينهج في طريقته نهج القدرية في الخوف والمرحبة في الرجاء لذلك لم تعرف طريقته الإقبال . السلمى: المصدر السابق، ص ص 109، 113.

(4) يعد الخراز من أهل بغداد صحب ذا النون وسري السقطي ويعد أول من تكلم في علم الفناء والبقاء وأساس طريقته العلم والمعرفة فالأول دليل إلى الله والثانية دالة عليه . السلمى: المصدر السابق، ص 184.

(5) النوري بغدادي المولد والمنشأ ترتكز طريقته على التوحيد وإسقاط التدبير وجمع الفرق أي الجمع بالحق تفرقة عن غيره، والتفرقة عن غيره جمع به وفي منظوره أن التصوف أخلاق وليس رسومًا . السلمى: المصدر السابق، ص 135 وما بعدها.

(6) يلقب الجنيد بشيخ الطائفة وأمامهم نظرًا لتعمقه في التوحيد والفناء فيه ومن أقواله: «الطرق كلها مسدودة على الحلق إلا على من اقتفى أثر الرسول (ص) واتبع سنته ولزم طريقته فإن طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه». السلمى: المصدر السابق، ص 132.

الحلاج تــ309هــ/ 921م.(1)

وهذه الطرق كانت محدودة الأتباع تفتقر إلى التنظيم الذي اضطلعت به الطرق الصوفية. بعــد ذلك في القرن السابع الهجري/13م، وهذا ما أشار إليه الجنيد محددا خصوصية الطريقة الصوفية فــي هذه المرحلة المبكرة بقوله: «هم أهل بيت واحد لا يدخل فيهم غيرهم ... ذكر مع اجتماع ووجد مــع سماع وعمل مع أتباع»(2)، إلا أن ذلك لم ينقص من دورها خصوصا وأنها نجحت إلى حد كبير فــي تقنين التصوف ووضع نظام خاص به ومن بين الأعمال الناجحة، ذلك العمل الرائع الذي أنجــزه ذو النون المصري تــ245هــ/859م في علوم المقامات والأحوال مكن بها السالك من التدرج في الطريق لتحقيق كما له الأخلاقي دون الانحراف عن مراسم الله وحدوده(3)، لــذلك اســتحق القــرن الثالــث الهجري/9م أن يكون مرحلة المنهج العلمي للتصوف.(4)

لما تميزت به صوفيته من جهود في تسنين التصوف وتقعيده والابتعاد عن الغوص في المسائل الميتافيزيقية، وهو ما يفسر بقاء رواده نموذجا يحتذى به لكل من سيجيء بعدهم، ناهيك على أن هؤلاء ظهروا لتقويم التصوف بعد أن أخذت حركات المبتدعين تحصر التــصوف فــي الخرقــة والــصياح والتواجد، وفي هذا المعنى أورد السراج الطوسي تــ378هــ/989م مقطعا انشده علي بن عبد الرحيم القناد فيه: (الكامل)

أهل التصوف قد مضوا، صار التصوف مخرقة   صار التصوف صيحة وتواحدا ومطبقــة

مضت العلوم فلا علــوم ولا قلــوب مشرقــة   كذبتك نفسك، ليس ذا سنن الطريقة المخلقة.(5)

---

(1) الحلاج من أهل بيضاء فارس، نشا بواسط في العراق وصحب الجنيد وأبي الحسين النوري واشــتهر بطريقتــه القائمة على الفناء والحلول التي لخصها في قوله: «إذا تحصل العبد على مقام المعرفة أوحى الله تعالى إليه بخــاطره وحرس سره أن يسبح فيه خاطر غير الحق» . السلمى: المصدر السابق، ص 237 ؛ ابــن الملقــن: المــصدر السابق، ص 152.

(2) القشيري: المصدر السابق، ص 127.

(3) ابن الملقن: المصدر السابق، ص 27 ؛ الى جانب قول ذي النون بالأحوال والمقامات، توجه الى ربط المعرفــة بالشريعة فيقول: «علامة العارف ثلاثة لا يطفئ نور معرفته نور ورعه ولا يعتقد باطنا من العلم ينقض عليه ظــاهرا من الحكم، ولا تحمله كثرة نعم الله عز وجل على هتك استار محارم الله» . أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل الى التصوف الإسلامي، ط1، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988، ص 101.

(4) إبراهيم حركات: المدخل، ص 116.

(5) اللمع، ص 47.

- تطورها الفكري والتنظيمي حتى نهاية القرن 9هـ/15م

دخلت الطريقة الصوفية منذ القرن الرابع الهجري/10م مرحلة جديدة من التطور الفكري والتنظيمي بفضل المصنفات الصوفية وأراء أصحابها النظرية والتنظيمية وأبرزها أفكار أبي طالب المكي تـ386هـ/978م الذي جعل اسم الطريق دالا على معاني الشريعة والسنة النبوية في كتابه الموسوم «بقوت القلوب في كيفية معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد» رسم فيه المقامات التي يقطعها الصوفية والأفكار والأذكار والأوراد التي يقومون بها، كما فصل بين علماء الدنيا وعلماء الآخرة، وأجاز علماء الآخرة العالمين بالتوحيد والمعرفة، المنفردون في الزوايا.(1)

فإذا كنا مع أبي القاسم القشيري تـ465هـ/1076م في القرن الخامس الهجري/11م نجده يصنف رسالته سنة 438هـ/1046م في علوم التصوف ورجال الطريقة، نهج فيه نهج أبي طالب المكي في تزكية رجال الطرق الصوفية(2)، لكنه كان أكثر وضوحا في وضع قواعد السلوك الصوفي ومراحل التربية الصوفية وفصل في المقامات والأحوال(3)، وجعل من المجاهدة النفسية أساس نجاح التجربة الصوفية في قوله: «من لم يكن في بدايته صاحب مجاهدة لم يجد من هذه الطريقة شمعة»(4)، كما حدد شروط الاندماج في الطريقة والسير في مراتبها وأولها أن يتحلى المريد بالصدق حتى: «يصح له البناء على أصيل صحيح»(5)، ثم التوبة وفراغ القلب والخلوة والمداومة على الذكر وحفظ العهد(6)، وقد وضع لذلك آدابًا يطبقها المريد تحت إشراف شيخه «لأن المريد إذا لم يكن له أستاذ يأخذ عنه طريقته نفسا فنفسا فهو عابد هواه».(7)

---

(1) قوت القلوب، ج2، ص ص 8، 9.

(2) يعلق على ذلك بقوله: «إن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على اصول صحيحة في التوحيد، صانوا بها عقائدهم عن البدع ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل» . الرسالة، ص 3.

(3) نفسه، ص 32 وما بعدها.

(4) نفسه، ص 49.

(5) القشيري، الرسالة، ص 180.

(6) يفصل القشيري في آداب العزلة وما يتحقق فيها للمريد من تحصيل للعلوم كي لا يستهويه الشيطان بوسواسه ومن العلوم الشرعية ما يؤدي به فرضه ليكون بناء أمره على أساس محكم وغاية العزلة عنده اعتزال الخصال المذمومة . المصدر السابق، ص 50.

(7) نفسه، ص 121.

أما أبو حامد الغزالي تـــ505هــــ/1111م، الــذي اســتفاد مــن تجــارب رواد الطــرق الصوفية الأوائل كالجنيد وذي النون والسرى السقطى وغيرهم فانه لم يستغن كذلك عــن مــا كتبــه الحارث بن أسد المحاسبي في رعايته(1)، والمكي في قوته والقشيري في رسالته بــل حــذا حــذوهم النعل بالنعل.(2)

فلماذا إذن كان فكره في التصوف خلف ظاهرة نشوء الطرق الصوفية في القرن السادس الهجري ثم تحول منظومته الصوفية حتى نهاية القرن التاسع الهجري/15م، بمثابة الأسس والقواعد التي لا غنى عنها للطرق الصوفية بالمشرق والمغرب الإسلاميين؟ وهي مساءلة كفيلة بأن تقف بنــا عنــد التطــور الفكــري والتنظيمي للطريقة الصوفية على يد الغزالي.

لابد من التذكير أن الغزالي الذي كتب مجموعة من المصنفات الصوفية قد جعل كتابه «إحياء علوم الدين» خاصا بالطريقة الصوفية فقسمه إلى أربعة أقسام رئيسية مرتبة هي: العبادات والعــادات والمهلكات والمنجيات ووضع أهميتها بقوله: «والعلم بآفات الطريق وغوالكه وجميع ذلك أودعناه فــي كتب الأحياء»(3)، فالسالك لا يمكن له أن يكون من علماء الآخرة، الصوفية ما لم يطلع علــى خبايــا العبادات وآدابها ودقائق سننتها خصوصا الفقهيات وهذا ما شدد عليه بقوله: «لا يكون من علماء الآخرة

---

(1) يرى ابن عباد الرندي تـــ792هـــ/1390م أن الربع الثالث من كتاب الإحياء، قسم المهلكات، أكثره منقــول عــن كتاب «الرعاية للمحاسبي» مع زيادة في التهذيب والتحرير . الرسائل الصغرى، ص 113.

(2) صرح الغزالي في مقدمة إحيائه، استفادته عن من سبقه من العلماء والصوفية وحدد دورهم إزاء ميــراثهم فــي أربع نقاط هي التبسيط والترتيب والاختصار والتقييم والخامسة إبداعه في الجديد الذي لــم يــسبق التعــرض إليــه بقوله: «يتميز هذا الكتاب الإحياء بخمسة أمور هي: حل ما عقدوه وكشف ما أجلوه وترتيب ما بددوه ونظم ما فرقوه وإيجاز ما طولوه وضبط ما قرروه وحذف ما كرروه وإثبات ما حرروه والخامس تحقيق أمور غامضة... لم يتعرض لها في الكتب» . الإحياء، ج1، ص 11.

(3) يتمفصل كل قسم إلى عشرة كتب: أولا: قسم العبادات تناول فيه العلم وقواعد العقائد وأسرار الطهارة والــصلاة والزكاة والصيام والحج وآداب تلاوة القرآن والأفكار والدعاء وترتيب الأوراد في الأوقات، ثانيا: قسم العادات ويشمل الآداب المتعلقة بالأكل والنكاح وأحكام الكسب والحلال والحرام والعزلة والسفر والسماع والوجد والأمــر بــالمعروف والنهي عن المنكر والمعيشة وأخلاق النبوة، ثالثا: قسم المهلكات عنى فيه بشرح عجائب القلــب ورياضــة الــنفس وشهوتها الحسية وآفاتها المعنوية كالغضب والحقد والحسد والبخل والرياء وذم السكر والجاه، رابعا: المنجيات وهي المعروفة عند الصوفية بالمقامات والأحوال كالتوبة والشكر والرجاء والخوف والفــر والزهــد والتوحيــد والتوكــل والمحبة والشوق والأنس والرضا والصدق والإخلاص والمراقبة والمحاسبة والتفكــر والمــوت . الإحيــاء، ج1، ص ص 10، 11.

من لا يطلع عليه، وأكثر ذلك مما أهمل في فن الفقهيات»(1)، وبذلك ربط التصوف والطريقة بعقيدة أهل السنة والجماعة، ومن العادات أسرار المعاملات بين الخلق وأغوارها وهي لا يمكن أن يستغنى عنها متدين والممتلكات يتعلم منها جميع العقبات المذمومة المانعة من الطريق إلى الله، ويتطلع منها على طرق معالجتها، أما المُنجيات فهي الخصال المحمودة التي بها يتقرب العبد من ربه(2)، وبالتالي من حيث بداياته ومراحله ونهاياته وزاد من توضيحه للطريقة عرضهُ لها بمنهجية راعى فيها ترتيب الأفكار واستقراء الجزئيات لبلوغ الكليات(3)، مما جعل الكثيرين يفتتنون به ويعكس نجاح هذه المنهجية وفعاليتها في نشر الطريقة الصوفية شهادتين متفاوتتين زمنيًا الأولى في القرن السادس الهجري/12م. من قبل أبي الفضل بن النحوى يقول فيها: (الطويل)

أبو حامد أحيا من الدين علمه	وجدد ما تقادم من عهدي
ووفقهُ الرحمن فيما أتى به	وألهمه فيما أراد من الرشد
ففصلها تفصيلا فأتى بها	فجاءت كأمثال النجوم التي تهدى.(4)

والثانية في النصف الثاني من القرن الثامن الهجري/14م لابن عباد الرندي تـ792هـ/1390م يصف فيها منهج الغزالي في تبسيط الطريقة وتسهيلها على السالكين بقوله: «وخصوصا الغزالي فإنه فصل وبوب وأوضح وقرب ونقح وهذب وجمع في أوراق يسيرة ما تفرق في كتب كثيرة وضرب الأمثال وأزاح الأشكال واظهر غوامض الأسرار ونبه على طرق الاعتبار والاستبصار».(5)

ومفهوم الطريقة عند الغزالي هي سفر القلب بآلة الفكر في طريق المعقولات(6)، وجوهرها يقوم على أمرين هما: العلم بقواعد الشرع لتهذيب النفس(7)، والعمل على تطهيره بأنواع المجاهدات

---

(1) الإحياء، ج1، ص 11.

(2) نفسه، ج1، ص 11.

(3) يرى إبراهيم حركات أن هذا الأسلوب ساعد على تهيئة الأذهان لقبول التصوف فكرا وعملا . المدخل، ج3، ص 89.

(4) أبو النعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني: خريدة القصر وجريدة العصر، ج1، تحقيق محمد المروني وآخرون، الدار التونسية، 1966، ص ص 325، 326.

(5) المصدر السابق، ص 78.

(6) أبو حامد محمد الغزالي: الإملاء في إشكالات الإحياء، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406هـ/1986، ص 18.

(7) يرى الغزالي أنه إذا لم تتقدم رياضة النفس وتهذيبها بحقائق العلم نشبث بالقلب خيالات فاسدة تطمئن لها النفس ويكون سببا في عدم الوصول . الإحياء، ج3، ص 22.

قصد محو الصفات المذمومة وقطع العلائق بكنه الهمة إلى الله، فإذا حصل ذلك يتولى الله تنوير قلب عبده بأنوار العلم فينكشف له سر الملكوت وتتجلى فيه الحقائق الإلهية(1)، لكن شرط أن تكون هذه التجربة تحت إشراف شيخ يتولى مراقبة السالك في طريقه حتى نقطة الوصول(2)، وأهم خدمة قدمها الغزالي للطريقة كونه وضع قواعد السلوك وآدابه على نحو مفصل مثل شروط الإرادة ومقدمات المجاهدات وتدرج المريد في سلوك سبيل الرياضة.(3)

وفي ترتيب الأوراد وكيفية إحياء الليل(4)، والإسهاب في وظائف المريد(5)، وأوراده، وضبط التزامات الشيخ ومنهجه إزاء السالك وكذلك في تصويره لحلقات الذكر والاجتماع والنياحة والسماع والرقص(6)، وكذلك في تصويره لحلقات الذكر والاجتماع والنياحة(7)، والسماع(8)، والرقص(1)،

(1) يفصل الغزالي في مراحل المجاهدات التي يقطعها السالك تحت إشراف شيخه فيبدأه بمضادة الشهوات ومخالفة الهوى بالصيام والقيام المتواصل حتى يضعف المريد بالمجاهدات ولا يبقى في قلبه علاقة بالدنيا ثم يشغله بالذكر والمداومة عليه ويمنعه من تكثير الأوراد الظاهرة والاعتناء بالفرائض وأداء ورد واحد يكون لباب الأوراد وثمرتها، فإذا استولى على قلبه حب الله ألزمه الشيخ في زاوية ينفرد فيها ويوكل به من يقوم له بقدر يسير من القوت الحلال، ثم يلقنه ذكرا يشغل به لسانه وقلبه كأن يردد الله الله أو سبحان الله سبحان الله حتى تسقط حركة اللسان وتكون الكلمة كأنها جارية على اللسان من غير تحريك ثم لا يزال كذلك حتى يمحي عن القلب حروف اللفظ وصورته وتبقى حقيقة معناه لازمة فيفرغ عن كل ما سوى الله فيحصل له الكشف فيتلقى العلوم اللدنية والأسرار الإلهية . الإحياء، ج3، ص 81 وما بعدها.

(2) يشدد الغزالي على أهمية الشيخ في الطريقة لأن السالك في رأيه إذا لم يكن له شيخ أو أستاذ يقتدي به ليهديه سواء السبيل، فإن سبيل الدين غامض وسبل الشيطان كثيرة فمن لم يكن له شيخ يهديه قاده الشيطان إلى طرقه لا محالة . الإحياء، ج3، ص 81.

(3) نفسه، ج3، ص 80.

(4) نفسه، ج1، ص 393.

(5) نفسه، ج1، ص 400.

(6) يشترط الغزالي على الشيخ مراعاة الفوارق بين السالكين وحذر من إخضاعهم لنمط واحد من الرياضة، ومن المسائل التي يجب على الشيخ مراعاتها حالة السالك ومزاجه ومدى قدرة بنيته على تحمل الرياضة . الإحياء، ج3، ص 81.

(7) الإحياء، ج2، ص ص 301، 304.

(8) حصر الغزالي السماع المستحب في من غلب عليه حب الله ولم يحرك منه السماع لا الصفات المحمودة ووضع لذلك آداب منها مراعاة الزمان والمكان والأخوان ودرجة المريد فيما استوعب بصيرته ومقدار ما استولى عليه حب الله . الإحياء، ج2، ص ص 329، 332.

بالتفريق بين المحمود منها عن المذموم، مفصلا في آدابهـا مراعيـا حـدودها الـشرعية وأهميتهـا بالنسبة للطريقة.

فكان بذلك أن وضع حدا لقضايا ظلت تمثل جوهر الصراع بـين الفقهـاء والـصوفية وقـدم النموذج المثال لممارستها، بل أن ذلك صار المنهج العملـي المفـضل لـدى الكثيـر مـن الطـرق الصوفية أثناء وبعد القرن السادس الهجري/12م، خصوصا وأن الغزالي قرب الطريقة وأغوارها مـن السالك بضرب الأمثلة التاريخية واستحضار النماذج المثالية مـن سـلوك النبـي (ص) والـصحابة والتابعين وكبار الزهاد والصوفية، كل ذلـك لتحريـك العزيمـة لـدى الـسالك، وقـد أشـار إلـى الغرض من ذلك بقوله: «ونحن نورد من أوصاف المجتهدين ما يحرك رغبة المريـد فـي الاجتهـاد اقتداء بهم».(2)

وفيما يخص هيكل الطريقة وطاقمها فإنّه تطرق إلى ذكر وظائف القائمين عليها وإقرار رتبهم وأدوارهم، بدأ من الـشيخ والمريـد والإبـدال(3)، والإخـوان(4)، والخـادم القـائم علـى خدمـة الشيخ والمريد(5)، فقدم بذلك مثالا يحتذى به فـي تنظـيم الطـرق الـصوفية وتوزيـع الوظـائف بين أعضاءها.

ومن الذين تأثروا بالغزالي في القرن السادس الهجري/12م وبنو طرقهم الصوفية على أسـاس فكره، القطب عبد القادر الجيلاني تـ560هـ/1165م مؤسس الطريقة القادرية(6)، والشيخ أحمد بن

(1) يثمر السماع في القلب حالة الوجد التي تؤدي إلى تحريك الأطراف إما الحركة الموزونة فتسمى الإضطراب وأما موزونة فتسمى التصفيق والرقص . الإحياء، ج2، ص 292.

(2) الإحياء، ج4، ص 433.

(3) نفسه، ج3، ص 84.

(4) نفسه، ج2، ص 328.

(5) نفسه، ج3، ص 83.

(6) ولد عبد القادر الجيلاني 470-561هـ/1077-1165م بجيان بلدة مجاورة لبحر قزوين، ثم انتقل إلى بغداد وبها درس على طائفة من الفقهاء منهم أبو الوفا علي ومحمد بن أبي يعلي وهما من الحنابلة ويحيـى علـي التبريـزي ومحمد بن الحسن الباقلاني والتصوف عن حماد بن مسلم الدباس والقاضي أبي سعيد المخرمي، تولى تدريس علـوم إسلامية كثيرة نقلية وعقلية ولما توفي شيخه أسند أمر مدرسته إليه، اشتهر بنقده لـولاة الجـور والتـزام الـسنة ومناهضة غلاة التصوف، ومن أعماله «الغنية لطالب طريق الحق» و «الفيوضات الربانيـة» و «فتـوح الغيـب» و «الفتح الرباني» ومجموع منظوماته ضمن كتاب باسم «السفينة القادريـة» . ابـن الملقـن: المـصدر الـسابق، ص 193 ؛ حركات: المدخل، ج3، ص 61.

علي الرفاعي الحسيني تـ578هـ/1182م صاحب الطريقة الرفاعية(1)، وأحمد بن علي البدوي تـ675هـ/1276م الآخذ عن الطريقة القادرية ومؤسس الطريقة الأحمدية، البدوية(2)، والقطب أبو مدين شعيب الذي لقى الجيلاني بالحرم الشريف وأخذ عنه طريقته ولبس منه الخرقة(3)، لذلك صارت الطريقة المدينية خلال القرنين السابع والثامن الهجريين/13 و14 الميلاديين واسطة بين الطريقة القادرية وعدد من طرق التصوف بالمغرب الإسلامي، أهمها الشاذلية في القرن السابع الهجري/13م نسبة لمؤسسها أبي الحسن الشاذلي تـ 656هـ/1258م.(4)

---

(1) أبو العباس أحمد الرفاعي نسبة إلى رفاعة بالمغرب سكن البطائح بين واسط والبصرة وصار له اتباع ومريدون وتعد طريقته من الطرق الوافدة من المشرق إلى المغرب . ابن الملقن: المصدر السابق، ص ص 90، 91.

(2) ينتهي نسبه إلى الحسين بن علي، انتقل من المغرب مع أسرته صبيا الى مصر ثم الى مكة وبعد رحلات في أقطار المشرق استقر بمصر واتخذ من طنطا قاعدة لنشاطه، وقد نالت طريقته شعبية واسعة، تأثر بالطريقة القادرية والرفاعية خلال اقامته ببغداد ومنها استمد مبادئ وأسس طريقته التي تقوم على التزام بالكتاب والسنة والتنزه عن المحرمات والإحسان للفقراء واليتامى. والصبر على المكروه والتوبة والتخلي عن الشهوات ومن آثاره «الأخبار في حل الألفاظ»، أما طقوس طريقته فهي بسيطة كلها تقريبا مأخوذة عن القادرية والرفاعية وهي أوراد كل أسبوع وحزب يقرأه في الصباح والمساء بعد الفاتحة مائة مرة وبعد سورة الصمد مائة مرة وصلوات على الرسول وفيما يخص مبادئ الانتساب فهي استغفار وتوبة وخرقة حمراء تلبس طبقا لطقوس وأدعية خاصة ؛ النعيمي: الدارس، ج2، ص 306 ؛ حركات المرجع السابق، ج3، ص ص 66، 67.

(3) المقري: نفح الطيب، ج7، ص 138 ؛ الخرقة هي ما يلبسه المريد من يد شيخه وتتمثل أهميتها بالنسبة للمريد في أولا: حتى يتلبس باطنه بصفاته كما تلبس ظاهرة بلباسه لذلك قيل عنها أنها لباس التقوى ظاهرا وباطنا، مصداقا لقوله تعالى: ﴿ يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاساً يُوَارِي سَوْءَاتِكُمْ وَرِيشاً وَلِبَاسُ التَّقْوَىَ ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴾ سورة الاعراف: الآية 26، وثانيا: وصول بركة الشيخ بيده إلى مريده، ونيل ما يغلب على الشيخ وقت الإلباس من الحال حيث يكون الشيخ بعلم نور الحق يعلم ما يحتاج إليه المريد فيستنزل من الله نور يسرى من باطنه إلى باطن المريد فيساعد ذلك المريد على تصفية استعداده، وثالثا: استمر الاتصال القلبي والصحبة الدائمة بينهما، ورابعا: تذكير الإتباع للمريد في كل وقت بطريقته وسيرته وأخلاقه حتى يصل مرتبة الشيخ . الكاشاني: اصطلاحات الصوفية، 169.

(4) أبو الحسن علي بن عبد الله الشاذلي من قبيلة غمارة القريبة من سبته بالمغرب الأقصى تلقى تعليمه الصوفي عن أبي محمد عبد السلام بن مشيشي برابطته بجبل غمارة، تلميذ أبي مدين شعيب، والفقهي بفاس عن أبي عبد الله محمد بن حرزهم، رحل إلى تونس سنة 615هـ/1218م ودرس بها عن أبي سعيد الباجي ثم أسس رابطة في شاذلة وتردد على تونس لنشر تعاليمه الصوفية ونظرا لإلتفاف الناس حوله ضايقه الحفصيون في عهد أبي زكريا الحفصي فترك تونس ورحل إلى مصر واستقر فيها وفي سنة 624هـ/1245م، عاد إلى تونس وفيها أخذ عنه أبي العباس المرسي الذي صار من أصحابه وكبار تلامذته، عاد إلى الإسكندرية وتنقل بين منهور وديماط والمنصورة ومدن صعيد مصر وحضر في القاهرة مجالس كبار العلماء أمثال الغزالي عبد السلام وابن دقيق العيد والشيخ ياسين تلميذ=

وقد تمكن هؤلاء الأقطاب(1)، حتى نهاية القرن السابع الهجري/13م من صياغة مفهوم جديد للفكر الصوفي الطرقي وذلك بتبسيط ما جاء به الغزالي وتقديمه للمريدين في قالب عقائدي وأخلاقي وتربوي يقوم بالنسبة لمبادئ العقيدة على الالتزام بالقرآن والسنة والرضا بالقضاء والقدر وتجريد التوحيد حتى لا يبقى حجاب بين العابد والمعبود(2)، والتحلي بالصفات الحميدة على المستوى الأخلاقي خصوصا الصدق والكسب الحلال وحسن العشرة وترك الإسفاف والخصومة والتعاون على أمر الدين والدنيا والالتزام مبادئ التربية الصوفية فيما يتعلق بالأوراد والأذكار المخصصة للمريدين(3)، وكذلك فيما يخص ترتيبات الإنتساب للطريقة والتي تتم عادة بين الشيخ والمرشح لصفة المريد(4)، وقد اتخذت كل طريقة الراية المناسبة لها من حيث الشكل واللون(5)، وشكل

=محي الدين بن العربي، توفي في حمثيرا بالقرب من عبذاب على البحر الأحمر سنة، 656هـ/1258م . ابن عطاء الله الإسكندري: لطائف المنن، تحقيق عبد الحليم محمود، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1999، ص 75 ؛ ابن الصباغ الحميري: درة الأسرار وتحفة الأبرار في أقوال وأفعال ومقامات ونسب وكرامات وأذكار ودعوات أبي الحسن الشاذلي، نشر المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2001، ص 22 ؛ مهدي بن أحمد الفاسي: تحفة أهل التصديق بأسانيد الطائفة الجزولية والزروقية من أهل الطريق، دار الكتب التونسية، رقم 18247، ورقة 151.

(1) جمع مفرد القطب ويعني في اللسان العربي الجديدة القائمة التي تدور عليها الرحى ومعناه الصوفي هو أكمل أهل زمانه وموضع نظر الله من العالم والغوث الذي يلجأ إليه الملهوف ورحمة الله في الأرض، وهو يعوض النبي والوارث لبعض مقاماته ويضاهي الخضر ويجاريه في العلم والأحوال . ابن منظور: المصدر السابق، ج1، ص 682 ؛ الكاشاني: رشح الزلال ؛ ابن ليون: الإنالة، ص 169.

(2) التوحيد في اللغة الحكم بأن الشيء واحد والعلم واحد وعند أهل الحقيقة يعني تجريد الذات الإلهية عن كل ما يتصور في الإفهام ويتخيل في الأوهام والأذهان والتوحيد ثلاثة أشياء معرفة الله تعالى بالربوبية والإقرار بالوجدانية ونفي الأنداد عنه جملة . الجرجاني: التعريفات، ج1، ص 96.

(3) حركات: المدخل، ج3، ص 62.

(4) يعرف الغزالي المريد بأنه هو الذي صح له الإبتلا ودخل في جملة المنقطعين الى الله عز وجل بالاسم . الإملاء، ص 20 ؛ وعند الكاشاني هو من انقطع الى الله تعالى عن نظر واستبصار، وتجرد عن إرادته، إذا علم أنه ما يقع في الوجود إلا ما يريده الله تعالى لا ما يريده غيره فيمحوا إرادته في إرادته فلا يريد إلا ما يريده الحق. رشح الزلال، ص 40.

(5) من أبرز هذه الظواهر أن أبا الحسن الشاذلي إذا ركب تمشي كبار الفقرا وأهل الدنيا حوله وتنشر الأعلام على رأسه . محمد السراج: الحلل السندسية في الأخبار التونسية، ج1، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، 1985، ص 833 ؛ اتخذت كل طريقة لون رايتها، القادرية اللون الأخضر والشاذلية اللون الأسمر والرفاعية اللون الأسمر والأبيض والأحمدية اللون الأحمر . محمد توفيق البكرى: الطرق الصوفية، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، المجلد 25، مايو 1963، مطبعة جامعة القاهرة، 1967، ص 75 وما بعدها.

السبحة(1)، وطقوس الاجتماع للذكر(2)، والنياحة(3)، والسماع(4)، والتواجد(5)، ويعزى تركيز أصحاب هذه الطرق على المضامين الأخلاقية إلى ما اعترى التصوف من دعوات سلبية أكثرها تلك التي نحت به سبيل التوكل السلبي وتحريفه من مقاصده الروحية(6). وفي القرن السابع الهجري/13م نجح أبو الحسن الشاذلي تـ656هـ/1258م مؤسس الطريقة الشاذلية بمصر في تشكيل طريقة هي حصيلة التجارب العلمية والفكرية لأساطين الطرق الصوفية من عصر الجنيد تـ297هـ/909م إلى أبي النجيب عبد القاهر السهروردي تـ563هـ/1163م(7)، أضاف لها رصيده من التصوف المغربي الذي تلقاه عن شيخه عبد السلام بن مشيش تـ624هـ/1227م في رابطته بجبل غمارة القريب من سبتة(8)، وصهرها في بوتقة واحدة جعله منه مجدد عصره في ميدان التصوف السني خصوصا وأنه راعى فيها ظروف عصره وما تميزت به الحياة الصوفية من بلوغ التصوف الفلسفي ذروة ازدهاره

---

(1) السبحة: هي الهباء الموجود إلا بالصورة، لا بنفسها لكونها غير واضحة، فهي الهباء أي الظلمة التي خلق الله فيها الخلق ثم رش عليهم نوره فمن أصابه ذلك النور اهتدى ومن أخطأ ضل وغوى. الكاشاني: إصلاحات الصوفية، ص 115 ؛ الجرجاني: المصدر السابق، ج1، ص 155 ؛ عبد المنعم الحنفي: معجم المصطلحات الصوفية، ط2، دار المسيرة، بيروت، 1407هـ/1987، ص 128.

(2) الذكر صورة العمل أثناء المجاهدة، يشغل بها الشيخ قلب المريد على الدوام . ابن خلدون: شفاء السائل، ص 40.

(3) حالة البكا أو الحزن عند التقصير في أمر الدين أو ارتكاب الخطايا . الغزالي: الإحياء، ج2، ص301 وما بعدها

(4) السماع إتاوة القلب المملوء باليقين فتفيض العين بالدمع في حالات التشوق والحزن والندم مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينِ﴾ سورة المائدة: الآية 83 ؛ السهروردي: عوارف المعارف، ص 143 ؛ السماع يلجأ إليه أرباب الأحوال استجماما من تعب الوقت وتنفس لأرباب الأحوال واستحضار لأسرار ذوي: الأشغال . أنور فؤاد أبي خزام: معجم المصطلحات الصوفية، مراجعة جورج منتري عبد المسيح، ط1، مكتبة لبنان 1993، ص 100.

(5) التواجد من الوجد وهو حالة ذوقية تعتري القلب والوصول إليها يتم بالذكر أما التواجد فهو تعمد الوجد والتشبه في تكلفة بالصادقين من أهله في استعماله . الغزالي: الإملاء، ص 20 ؛ الكاشاني: رشح الزلال، ص 74.

(6) حركات، المرجع السابق، ج3، ص 62.

(7) من القرائن التي تعكس ذلك تطابق آراء الشاذلي مع طريقة أبي سعيد الخزار تـ279هـ/892م في نظرية الفناء والبقاء وإسقاط التدبير ومع الجنيد تـ297هـ/909م في مسألة إثارة الصحو على السكر ويلتقي مع أبي الحسن القوري تـ 295هـ/907م في قضية فرق الجمع وإسقاط التدبير ومع الغزالي تـ505هـ/1111م في الفناء والتوحيد وقواعد السلوك . السلمى: المصدر السابق، ص ص 130 وما بعدها ؛ التفتازاني: مدخل الى التصوف، ص ص 116، 171، 179.

(8) ابن عطاء الله: المصدر السابق، ص 88.

الفكري والتجريدي على يد أقطاب وحدة الوجود والوحدة المطلقة والاتحاد، يتصدرهم عمر بن الفارض تـ632هـ/1234م(1)، وجلال الدين الرومي تـ672هـ/1272م(2)، ومحي الدين بن عربي تـ638هـ/1240م وعبد الحق بن سبعين تـ667هـ/1270م الذين يوافق استقراره بمصر بين 640-652هـ/1242-1254م فترة إقامة الشاذلي فيها، بل أن تلميذه أبا الحسن الششتري تـ668هـ/1269م.

وصدر الدين القوني تـ672هـ/1272م تلميذ محي الدين بن عربي، كان قد حصل لهما اللقاء بالشاذلي وتباحثا معه في مسائل التصوف وأغواره(3)، وكانت أفكار هؤلاء الأساطين تتعارض مع مشروع الشاذلي الرامي إلى نشر التصوف العملي بين سائر طبقات المجتمع في قالب يجمع بين الشريعة والتصوف ويتوافق مع متطلبات الحياة.

وتظهر عناصر التجديد عند الشاذلي في اعتماده طريقة الشكر(4)، للوصول إلى كشف الحقائق الإلهية بدل طريقة المجاهدات التي كان يرى فيها إرهاقًا للمريد بأنواع الرياضات المختلفة وتجريدًا له من متاع الحياة الدنيا وزينتها، وأساس طريقته الاعتماد على العبودية الصوفية المنطلقة من فكرة الإخلاص في التوحيد(5)، وفيها ينزع منازع الأشاعرة، في التوحيد لكنه لا يعتمد الأدلة العقلية

---

(1) عرف ابن الفارض بمنهجه في الاتحاد وجسد ذلك في ديوانه المعروف بـ «الفائق والشعر الرائق» جاور بمكة ومنن ودفن بالمقطم تحت العارض . ابن الملقن: المصدر السابق، ص ص 308، 309.

(2) وضع جلال الدين الرومي منظومته الصوفية في ديوانه المرسوم بـ «مثنوي ومعنو» باللغة الفارسية ومختصر طريقته الصوفية محبة الله والسعي إليه أن السالك لابد له من أن ينسى نفسه حتى يفنى في الله . شاخت: المرجع السابق، ص 119.

(3) ابن عطاء الله: المصدر السابق، ص 88 ؛ فسر القوفي سورة الفاتحة في مجلد وتوفي بقونية وأوصى أن يدفن بقرب شيخه بن عربي . ابن الملقن: المصدر السابق، ص 310 ؛ وحول نظرية الوحدة المطلقة، عند ابن سبعين وتلميذه الششتري . أنظر الغبريني: المصدر السابق، ص ص 209، 210.

(4) الشكر هو الاعتراف للمنعم والاعتزاز بالربوبية وهو كذلك الغيبة عن الشكر برؤية المنعم وقد بسط الشاذلي مفهومه لأحد مريديه عندما شرب الماء الساخن في جوحار قال له: يا بني برد الماء فإنك إذا شربت الماء الساخن فقلت الحمد لله تقولها بكزازة وإذا شربت الماء البارد فقلت الحمد لله استجاب كل عضو منك بالحمد . ابن عطاء الله: المصدر السابق، ص 162 ؛ أنور فؤاء: معجم المصطلحات الصوفية، ص 104 ؛ لذلك كان الشاذلي يقول: «إذا كنت بالنعمة فالله يقضي منك الشكر» . ابن الصباغ: المصدر السابق، ص 108.

(5) ابن الخطيب: روضة التعريف، ص 619 ؛ العبودية عند الشاذلي التسليم والرضا والقبول لما ترى وحسن الظن بالله فيما تلقى والاشتغال بما هو أولى وشروطها ملازمة الفقر والعجز والضعف والذل لله . ابن الصباغ: المصدر السابق، ص 153.

والبراهين المنطقية لإثبات توحيد الله وإنما بالإلهام وما يرشده إليه القرآن(1)، وكل ذلك يقوم به السالك بصدق القصد لله تعالى عاريا عن طلب الجزاء(2)، أي بصدق اليقين المنبثق من المعرفة(3)، واليقين إلى جانب كونه طريق السير إلى الله، إذا استقر في القلب أنشعب منه الشكر لذلك عرف الشاذلي اليقين بأنه: «اسم لدرك الحقائق بلا ريب وحجاب»(4)، وهو كذلك في مفهوم أبي العباس المرسي تـ686هـ/1287م أحد أقطاب الشاذلية «إنفتاح القلب لشهود منة الرب»(5)، حينها يرى السالك النعم الظاهرة والباطنة الصادرة من الله تعالى ويزداد تقربا حتى لا يرى فيها منعما عليه في هذا الوجود غير الله وتسمى هذه المشاهدة عند الشاذلية باسم المحبة وهي "أخذة من الله لقلب عبده عن كل شيء سواه»(6)، وفيها تكون نفس السالك مائلة لطاعة الله وعقله متحصنا بمعرفته وروحه مأخوذة في حضرته وسره مغمورا في مشاهداته وكلما طلب الإستزادة يزاد حتى يصل إلى الحقائق الإلهية والعلوم اللدنية وفي هذا المعنى كلام جميل للشاذلي يصف فيه هذه المحطة من المحبة في قوله: «والعبد يستزاد فيزداد، ويفاتح بها وهو أعذب من لذيذ مناجاته فيكسي حلل التقرب على بساط القرب ويمس أبكار الحقائق وثيبات العلوم».(7)

وبذلك يتضح أن أصول الطريقة الشاذلية ترتكز على أربع دعامات هي: الصدق في العبودية وترك الاختيار مع الربوبية(8)، والأخذ بالعلم في كل شيء وإيثار الله بالمحبة

(1) التوحيد في منظور الشاذلي: «نور يعدمك لغيرك ويعدم غيرك لك» . ابن الصباغ: المصدر السابق، ص 114 ؛ محمد مفتاح: الخطاب الصوفي (مقارنة وظيفيه)، ط1، مكتبة الرثاء، الرباط، 1417هـ/1997، ص 131.

(2) يقر الشاذلي بالزهد في الوصول في قوله: «لن يصل الولي الى الله حتى تنقطع عنه شهود الوصول إلى الله»، أما بصدق القصد إلى الله فيتجلى في الاستعانة بالله والذكر والمشاهدة لله بالحق وربط القلب بالعبودية المحضة المقيدة بالمعرفة والتزام الشكر والمراقبة والتوبة . ابن عطاء الله، ص ص 91، 162.

(3) المعرفة عند الشاذلي هي كشف العلوم مع الحجاب لأنه إذا كشف الحجاب في رأيه صار يقينًا . ابن الصباغ، المصدر السابق، ص 79.

(4) نفسه، ص 79

(5) ابن عطاء الله: المصدر السابق، ص88.

(6) ابن الصباغ: المصدر السابق، ص 123.

(7) نفسه، ص 123.

(8) ترك الاختيار مع الربوبية واسقاط التدبير مع الله شرط للوصول وفي هذا المعنى أنشد ابن عطاء الله السكندري:

(الطويل) وكن عبدهُ وألق القِيادة لحكمهِ ... وإيَّاكَ تدبيرا فما هو نافع

أتحكم تدبيرا وغيرك حاكم ... أأنت لأحكام الإله تنازع

فمحو إرادات وكل مشيئة ... هوالغرض الأقصى فهل أنت سامع . المصدر السابق، ص 163.

في كـل شيء(1)، وهي دعامات كفيلة بأن تجعل المريد يخرج عن الدنيا بنفسه بدل الاشتراط عليه أن يتخلى عن الدنيا وزينتهافي أول الطريق وفي هذا المقصد يقول أبو العباس المرسي تـ686هـ/1287م «نحن إذا جاءنا مريد له شيء من الدنيا لا نقول له أخرج دنياك وتعال، ولكن ندعه حتى تترشح فيه أنوار المنة فيكون هو الخارج عن الدنيا بنفسه»، لأن المريد على حد تعبير الشاذلي يأتي بشعلة مقبلا على الطريقة فإذا قيل له قف ساعة طفى ما جاء به.(2)

ويظهر التجديد كذلك عند الشاذلية في مسألة الالتزام بوحدة الشهود بدل وحدة الوجود وبالصحو والفناء بدل السكر والفناء، فقد تجنب الشاذلي القول بوحدة الوجود التي صارت في عصره ممقوتة لدى جمهور الفقهاء الذين اتهموا روادها بالكفر والزندقة وتابعوهم بالمحاكمة، لذلك اختار وحدة الشهود وهي حالة سلوكية تنتاب السالك عند بلوغه أعلى درجات المحبة(3)، حينها يستولي سلطان المعرفة على قلبه فلا يرى إلا الله سبحانه ولا يشعر إلا به منصرفا عن كل شيء، ويكون السالك في هذا الشهود فردا واحدا وفيها يرى الخلق كالهباء في الهواء لا موجودين ولا معدومين حسبما هم في علم رب العالمين وفي هذا المعني يقول الشاذلي: «إنا لا نرى أحدا من الخلق هل في الوجود أحد سوى الملك الحق، وإن كان لابد فكا لهباء في الهواء إن فتشته لم تجده شيئا».(4)

وبذلك فإن وحدة الشهود عند الشاذلي هي الغيبة عن رؤية هذا التكثر بمشاهدة الحق معدم الصفة بسبب قوة المشاهدة، لكن الغيبة تكون مع البقاء والصحو وهي الحالة التي أطلق عليها فرق الجمع، أي الجمع(5)، بين الشريعة والحقيقة لأن السالك لابد وأن تبقى في حالة الشهود لطيفة علمية يترتب عليها

(1) يرى ابن الصباغ أن كل دعامة تنقسم إلى أربعة عناصر الصدق إلى: التعظيم والحياء والمحبة والهيبة وترك الاختيار: إلى الشهود في القبضة والتحقيق بالوصلة والتصديق والثقة بالضمان والأخذ بالعلم يكون إما بطريق الإشارة أو طريق المواجهة أو طريق الفهم أو طريق السمع. أما إيثار الله بالمحبة فبإيثار الموجود على كل موجود وإيثار أفعاله بالرضا عند كل مفقود وإيثار محابه على محاب نفسك . المصدر السابق، ص 106.

(2) ابن عطاء الله: المصدر السابق، ص ص 120، 129.

(3) جعل الشاذلي المحبة قطب الرحى في طريقة الشكر وقد أخذ ذلك عن شيخه عبد السلام بن مشيش الذي أوصاه بقوله: «عليك بمحبة الله على التوقير والنزاهة، وأدمن الشرب بكأسها معه السكر والصحو وكلما أفقت أو تيقظت شربت حتى يكون شكرك وصحوك به حتى تغيب بجماله عن المحبة وعن الشراب والشرف والكأس بما يبدو لك من نور جمالي وقدس كمال وجلال» . ابن الصباغ: المصدر السابق، ص 122.

(4) ابن عطاء الله: المصدر السابق، ص 160.

(5) يوجه الشاذلي خطابه لمريده شارحًا له «فرق الجمع» بقوله: «إن أردت التي لا لوم فيها فليكن الفرق على لسانك موجودًا والجمع في باطنك مشهودًا» . ابن عطاء الله: المصدر السابق؛ ص 191 ؛ ابن الصباغ: درة الأسرار، ص 118

التكليف(1)، وإلى جانب ذلك رفض الشاذلي فكرة التوكل والتجرد والسياحة في البراري والقفار التي انتهت بالصوفية إلى ترك الأسباب، لأن التوكل حالة قلبية يصرف فيها القلب عن كل شيء سوى الله ولا علاقة لها بترك الأسباب(2)، وهنا يظهر تأثير الغزالي قويا في الشاذلية التي ترفض أن يتخلى السالك عن مهنته أو حرفته بل تلزمه بالكسب وتأمره بتقوى الله فيه.(3)

ولما كان التصوف على الطريقة الشاذلية يقوم على أساس مراعاة الله في الباطن فان الشاذلي لم يتقيد بقاعدة التخلية والتحلية على طريقة أهل المجاهدات فيما يخص التقشف في المأكل والملبس والمشرب والمسكن وسائر ملذات الدنيا، فكان يلبس فاخر الثياب ويركب الفاره من الدواب والخيل والجياد(4)، لذلك بين أن طريقته ليست بالرهبانية وأكل الشعير والنحالة ولا ببقية الصاعقة وإنما هي بالصبر واليقين في الهداية(5)، لأن الطعام الشهي واللباس اللين والماء البارد ليس القصد إليه بالذي يوجب العتب من الله خصوصا إذا كان معها أي هذه النعم الشكر لله(6)، ويفسر الشاذلي عزوفه عن ارتداء لباس الفقراء كالمرقعة أو الطيلسان(7)، أو الخرقة لأن اللباس في منظوره ينادي على سر اللابس بالإفشاء ويفصح عن طريقته وهو رياء ولا علاقة له بالتصوف.(8)

---

(1) عبد الوهاب فرحات: أبو الحسن الشاذلي حياته ومدرسته في التصوف، ط1، الدار العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ص 121

(2) يوضح أبو العباس المرسى خليفة الشاذلي مسالة التوكل في قوله: «نحن إذا صاحبنا تاجر ما نقول له أترك تجارتك وتعال أو صاحب صنعة ما نقول له أترك صنعتك وتعال، أو طالب علم ما نقول له أترك طلبك وتعال ولكن نقر كل واحد فيما أقامه الله فيه وما قسم له على أيدينا فهو واصل إليه» . ابن عطاء الله: المصدر السابق، ص 102.

(3) يرى الغزالي أنّ ملاحظة الأسباب والاعتماد عليها شرك والتثاقل عنها بالكلية طعن في السنة وقدح في الشرع . الإحياء، ج4، ص 278.

(4) السراج: المصدر السابق، ج1، ص 835 ؛ عبد المجيد الصغير: إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين 18 و17 الميلاديين، ج1، منشورات دار الآفات الجديد، المغرب، ص ص 34، 35.

(5) أخذ أبو الحسن الشاذلي هذا المفهوم عن شيخه عبد السلام بن مشيش الذي لخص له عبادة الصديقين في عشرين كلوا واشربوا وألبسوا وأركبوا وانكحوا واسكنوا وضعوا كل شيء حيث أمركم الله ولا تسرخوا وأعبدوا الله ولا تشركوا به وأشكروه وعليكم بكف الأذى وبذل الندى فإنها نصف العقل والنصف الثاني أداء الفرائض واجتناب المحارم والرضا بالقضاء وأن عبادة الله في أمره والتعقل في دين الله وأيمن العبادة الزهد في الدنيا ورأسها التوكل على الله فهذه عبادة الأصحاء من المؤمنين . ابن الصباغ: المصدر السابق، ص ص 108، 117، 118.

(6) ابن عطاء الله، المصدر السابق، ص 162.

(7) الطيلسان مأخوذ من الأطلس وهو ما في لونه طلسة، أي ثوب مزيج لونه بين الأغبر والأسود . إبراهيم أنسي وآخرون: المعجم الوسيط، ج2، ط2، دار الأمواج، بيروت، لبنان، 1410هـ/1990م، ص 562.

(8) ابن عطاء الله: المصدر السابق، ص 161.

أما فيما يخص المواهب والعطايا والكرامات الإلهية فيوصي المريد بأن لا يطلبُها تأدبًا مع الله ويطلب منه في نفس الوقت أن لا يرفضها أو يزهد فيها، لأنها تعكس شيئين **أولا:** فهي تدل على ذات الواحد وقدرته، **وثانيا:** تحيل إلى درجة اليقين بالله بالعلم والقدرة والإرادة عند من منَّ الله عليه بها.(1)

وهذه العناصر التجديدية في الطريقة الشاذلية تظهر أسلوب الشاذلي في تقريب الطريقة الصوفية من العامة وتبسيط منهج الممارسة العرفانية في طريق الإرادة للسالكين الأمر الذي سمح بإنتشار طريقته في الإسكندرية خلال القرن السابع الهجري/13م، متخذا من مسكنه مقرا لطريقته ولعائلته وأتباعه من المريدين والصوفية(2)، ومن أبرزهم خليفته وتلميذه أبو العباس أحمد المرسي تـ686هـ/1287م، الذي التزم بطريقة شيخه ورسخها(3)، ثم من بعده تلميذه ابن عطاء الله السكندري تـ709هـ/1309م. الذي دفع بالشاذلية الى الانتشار من خلال فيض المؤلفات التي وضعها في الطريقة وهي كتابه «الحكم» و «التنوير في إسقاط التدبير» و «لطائف المنن» و «مفتاح الفلاح» و«تاج العروس» و «القول المجرد في الاسم المفرد»، ضبط فيها قواعد الشاذلية وأسسها وأورادها وأذكارها وبسطها على ضوء أقوال وأفعال أقطابها الأوائل وهم عبد السلام بن مشيش تـ624هـ/1227م وأبو الحسن الشاذلي وأبو العباس المرسي.(4)

---

(1) ابن عطاء الله: المصدر السابق، ص ص 72، 73.

(2) زار ابن الصباغ سنة 715هـ/1315م مسكن الشاذلي بالإسكندرية وترك لنا وصفا دقيقا عنه يقول عن موقعه أنه بأحد أبراج الإسكندرية حبسه عليه السلطان الأيوبي بن محمد الملقب بالصالح ويتكون من طابق علوي يسكنه الشيخ وعائلته وأسفله مؤجل كبير ومرابط للبهائم وفي الوسط منه مساكن للفقراء وجامع كبير . المصدر السابق،ص 33 ؛ يظهر حجم انتشار طريقته بالإسكندرية من خلال عدد المرافعين إلى الحج سنة 646هـ/1248م والبالغ عددهم مائتي حاج من بينهم سبعون عالما . حركات: المرجع السابق، ج3، ص 141.

(3) التقى أبو العباس المرسي بالشاذلي بتونس سنة 624هـ/1227م وسافر معه إلى الإسكندرية، ثم صار بعد وفاة الشاذلي خليفته على الطريقة، كان يعتمد في دراساته الفقهية على التهذيب والعقائدية على الإرشاد والحديث على المصابيح والتفسير على بن عطية، أما في التصوف فقد فضل إحياء الغزالي وفوت أبي طالب المكي عن سائر المصنفات الصوفية، توفي بالإسكندرية وقبره بها مرار . ابن عطاء الله: المصدر السابق، ص 91 وما بعدها ؛ ابن الملقن: طبقات الأولياء، ص 288 ؛ التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 36 ؛ المقري: نفح الطيب، ج2، ص ص 190، 191.

(4) ابن فرحون: الديباج المذهب، ج1، ص 212 ؛ ابن الملقن: المصدر السابق، ص 289 ؛ إلى جانب تضلعه في الطريق الشاذلية اشتهر ابن عطاء الله كذلك بإطلاعه الواسع في الفقه والتفسير والحديث وأصول الفقه على مذهب مالك ومن مؤلفاته في هذا الميدان تهذيب البراذعي توفي بالقاهرة ودفن بالقرافة . التنبكتي: كفاية المحتاج، ص ص 37، 38.

وفي النصف الثاني من القرن الثامن الهجري/14م تلقت الشاذلية جرعة قوية بفاس على يد ابن عباد محمد بن يحيى بن إبراهيم النفري الرندي تـ792هـ/1332 مؤلف الرسائل الصغرى والكبرى وشارح حكم ابن عطاء الله(1)، فكان على حد قول إبراهيم حركات يمثل ترسيخا للطريقة الشاذلية وتوسيعا لدائرتها الفكرية والسلوكية(2)، مما تسمح بظهورها بالمغرب الإسلامي خلال النصف الثاني من القرن الثامن الهجري/14م ثم انتشارها بعد ذلك في القرن التاسع الهجري/15م(3)، فوقع منها التناسل وصارت أصلا لكثير من الطرق الصوفية شانها شأن القادرية.(4)

سمح ذلك بتعرض أدبياتها إلى التغيير على يد نوعين من الشيوخ خلال النصف الثاني من القرن 8هـ/14م وطيلة القرن 9هـ/14 و 15 الميلاديين.

النوع الأول: هم الشيوخ المنتسبين إلى التربية الصوفية الذين عمدوا إلى أسلوب الحذف والزيادات ناسخين بذلك كتبا نسبوها لأنفسهم وجمعوا المريدين في الزوايا والرباطات والخوانق واتخذوها مقرا يسكنونها مع مريديهم الذين قيدوهم بنظام دقيق في السلوك الروحي يخضعون له وهم يحيون حياة جماعية يعقدون خلالها اجتماعاتهم للذكر مقتصرين على أنواع بسيطة من العلوم النقلية

---

(1) نشأ ابن عباد برندة وتلقى علومه الأولى على يد والده ثم رحل إلى فاس فقرأ الفقه والأصول والعربية على شيوخها أبرزهم أبي عمران العبدونسي ثم إلى تلمسان حيث نهل عن الشريف التلمساني والآبلي ولما عاد إلى المغرب الأقصى، تلقى التصوف بسلا عن شيخها أحمد بن عاشر خطيب جامع القرويين وبعد وفاة شيخه انتقلت إليه الخطابة بجامع القرويين واستمر فيها مدة خمس عشرة سنة، اشتهر بالحياء والرحمة والنصيحة والتزامه بالشريعة ولإعجاب الفاسيين به، كان الصغار ينتظرونه عند باب المسجد يتزاحمون على تقبيل يده، وكذلك الملوك متذليلين له، لكنه كان لا يحفل بهم . ابن القنفذ: أنس الفقير، ص ص 79، 80 ؛ التنبكتي نيل الابتهاج، ص 189 وما بعدها.

(2) المدخل، ج3، ص 163.

(3) يذكر ابن الخطيب أن القرن 8هـ/14م يمثل أيضا ذروة انتشار الشاذلية بالأندلس والمشرق، روضة التعريف، ص 619.

(4) من فروع الطريقة الشاذلية بالمغرب الإسلامي حتى نهاية القرن 9هـ/15م. الطريقة الجزولية نسبة لأبي عبد الله محمد بن سليمان الجزولي تـ870هـ/1368م والعيسوية بمراكش لمحمد بن عيسى ق 9هـ/15م والعروسية لصاحبها أبي العباس أحمد بن عروس تـ864هـ/1459م بتونس والسلامية بطرابلس نسبة عبد السلام بن سليم الأسمر ق 9هـ/15م. والتازية بوهران لإبراهيم التازي تـ866هـ/1461م والزروقية التي يرتبط سندها بالشاذلية والقادرية لأحمد زروق 899هـ/1493م. البكرى: الطرق الصوفية، ص 81 ؛ حركات: المرجع السابق، ج3، ص 115 وما بعدها ؛ حسن الشاهدي: الأدب الصوفي بالمغرب في القرن التاسع الهجري موضوعاته وخصائصه، ج1، أطروحة دكتوراه دولة، كلية الآداب جامعة محمد الخامس الرباط 1422هـ/2001م، ص ص 32، 42، 57.

ومواطنين على إحياء المناسبات الدينية(1)، وكان من نتائج ذلك تعدد الطرق الصوفية وانغلاقها على نفسها في منظومة فكرية وسلوكية أشبه ما تكون بالمعسكر الروحي نقل لنا الحسن الوزان أواخر القرن 9هـ/15م وصفا نموذجيا عنها في قوله: «ويشتمل مذهبهم أي الصوفية على عدة طرق لكل طريقة قواعدها الخاصة ورئيسها المدافع عنها وفقهائها الذين يؤيدون مبادئها وكتبها العديدة المتعلقة بالحياة الروحية».(2)

والنوع الثاني: هم **شيوخ العلوم النقلية والعقلية** من فقهاء ومحدثين ومنطقيين وطباعيين وأطباء وكيميائيين الذين أدرجوا اختصاصاتهم العلمية في أدبيات الطريقتين القادرية والشاذلية وفي التصوف عامة على سبيل التصويب والشرح والتبسيط والتقيد بالشريعة، وقد اكتست مؤلفاتهم قيمة معرفية كبيرة جذبت النخبة إلى الاندماج في الطريقة(3)، ومع هذا النوع من الشيوخ تبلور مفهوم آخر للطريقة الصوفية مضمونه إصطلاح كل طريقة على نوع من التربية الصوفية ولغة خاصة بها تبعا لصلة الشيخ بالطريقة الأم واختصاصه في العلوم النقلية والعقلية، وهذا ما عناه ابن ليون التجيني تـ750هـ/1344م بقوله: «لأهل كل طريقة علم وألفاظ يضطلعون بها على المعاني الموضوعة في تلك الطريقة، في ذلك العلم وهي تشكل على الغير»(4)، ولم يغب ذلك عن نظر ابن خلدون الخبير بشؤون الصوفية فعالج في شفائه الفوارق بين السالكين في المواهب والعلوم والمواجد والأحوال تأثيرها في الانتماء للطريقة في قوله: «إن الطرق إلى الله تعالى عدد أنفاس الخلق أجمعين وأن كان واحدا في نفسه، فكل سالك يليق به من التربية ما لا يليق بغيره... نظرا للفوارق في الأحوال والمواجد والعلوم».(5)

وإلى جانب هذين النوعين كان هناك نوع ثالث من الشيوخ بدؤوا يظهرون منذ أوائل القرن 8هـ/14م(6)، وتمكنوا في غضون النصف الثاني من القرن الثامن الهجري وطيلة القرن 9هـ/15م

---

(1) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: الطرق الصوفية في مصر، مجلة كلية الآداب، ج1، المجلد25، مطبعة جامعة القاهرة، 1967، ص 61.

(2) وصف افريقيا، ج1، ص 267.

(3) حول نماذج من هؤلاء المتصوفة أنظر . ابن مريم: المصدر السابق، ص ص 38، 41، 42، 58.

(4) الإنالة، ص 159.

(5) شفاء السائل، ص 67.

(6) يصف ابن البنا أحمد بن محمد السرقسطي تـ721هـ/1321م في أرجوزته هذا النوع من الشيوخ أوائل القرن 8هـ/14م وتأثيرهم في الطريقة الصوفية قائلا: (الزجر)

وإذا علمت كيف كان الحال   والشيخ والتلميذ ثم الحال.

وأعلم بأن أهل هذا العصر   قد شغلوا بمحدثات الأمر.   =

من التموقع في مساحة الطريقة الصوفية، وهم **أدعياء الخلق الصوفي**، كما يسميهم أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي تــ790هــ/1388م، يستمدون شرعيتهم من الشيوخ الذين دونت الكتب أحوالهم وأقوالهم ثــم صارت عند هؤلاء قواعد وأسس اتخذوها طريقة بينهم يتبعونها ويفضلونها على الشريعة.(1)

ولكثرة رؤسائهم افترقوا إلى طوائف لكل طائفة شيخ وهم عرى من العلم والمعرفة حــصروا التوبة في الاجتماع، ذكورا وإناثا عند حلق رأس التائب وتلقيم اللقمات والــذكر بالمداولــة واســتعمال العبادة والتسابيح والشطح، ولهم خدام يقومون بذبح البقر والغنم عند الذكر وهم يزعمون أنهم يحيــون الدين وينشرونه بين الناس(2)، وأكثر نشاطهم بالبوادي والقرى والحصون.(3)

لذلك إعتبر الصوفي أحمد زروق تــ899هــ/1493م، النصف الثاني من القرن 9هـــ/15م مرحلة اختفت فيها الطرق الصوفية بمقاييس الطرق الأولى ولم يعد على حد تعبيره «عند أهلها نفحــة ولا نور ولا حقيقة ولا علم ولا ذوق ولا فهم»(4)، ويبرر ذلك بنزوع أصحابها إلى التلذذ بالامتيازات والسعي للرئاسة والحرص على الانتساب وكل ذلك لا ينتسب بصلة إلى الطريقة بــل مجــرد لعــب ولهو وتفاخر. (5)

= **وأحدثوا بينهم اصطلاحـــا لم أر للدين لهـــا صلاحـــا.**

وانتهجوا مناهجا مكسوبــة وارتكبوا طريقة معكوسة . ارجوزة ابن البنـــا: مخطــوط الخزانة العامة للمحطوطات والوثائق، الرباط، رقم 158، ورقة 146.

(1) الاعتصام، ج2، ضبط وتصحيح أحمد عبد الشافي، دار شريفة، بدون تاريخ، ص 507 ؛ يسمى أبو الحــسن علي الزرويلي المعروف بالصغير تــ719هــ/1319م هذه الطوائف بطرق الكذابين . تقييد في الأمر بـــالمعروف والنهي عن المنكر، مخطــوط ضــمن مجمــوع (مــن 1 ب إلــى 10 ب)، خزانـــة القــرويين، فـــاس رقــم 328، ورقة 2 ؛ ونعتهم الونشريسي تــ914هــ/1511م بطائفة الزنادقة الجهلة . المعيار، ج11، ص ص 117، 118، ولقبهم أبو عمران موسى بن عيسى المازوني كذلك لأصحاب العقول الناقصة. صلحاء وادي الشلف، ورقة 41.

(2) أبو الحسن الصغير: المصدر السابق، ورقة، 2، 3، 5.

(3) أحمد زروق: رسالة الرد على أهل البدعة، مخطوط ضمن مجموع قطقــة 10، دار الكتــب التونــسية (المكتبــة العدلية) رقم 8178، ورقة 94.

(4) عبد الكريم الفكون: المصدر السابق، ص 143.

(5) نفسه، ص 143.

ط- المـــراتب الصوفيـــة

نعني بالمراتب الصوفية هي درجة المقام التي يصل الصوفي في أثناء اجتيازه المقامات السبع، ونوع الأحوال التي أفاضها الله عليه وهي عشرة سبق ذكرها يتدرج لكسبها، وهما مرتبطان ببعضهما البعض، فلا تصح الأحوال لمن لم يَستَوف مراسم المقامات، ويطلق علـــى نهايـــة درجـــة المقامـــات والأحوال اسم الترقي أو درجة القرب.(1)

وفي هذه المقامات والأحوال يتدرج الصوفية نحو مراتب القطب وهي المرتبة التي لا يبلغهـــا إلا واحد في عصره، يليه العُمَدُ وهم: أربعة على زوايا الأرض كل واحد على ركنه، يلـــيهم الأخيـــار السبعة، وهم لاقرار لهم بل يجولون في الأرض يليهم البدلاء وهم أربعون في الشام ثم يليهم النجبـــاء وهم سبعون بمصر وأخيرا النقباء وعددهم خمسمائة بالمغرب.(2)

أن هذا التنظيم الكوني صار الصوفية يتوارثونه، فإذا مات القطب يخلف مكانه واحد من العمد الأربعة، الذي يعين بدله واحد من الأخيار السبعة، ويعين مكان ذلك السابع، واحد من البدلاء الأربعين، الذي يخلف مكانه واحد من النجباء السبعين وهو بدوره يخلفه واحد من النقباء الخمـــسمائة، ويخلـــف مكان هذا النقيب واحد من السالكين المتدرجين في المقامات والأحوال.(3)

إلا أن السؤال الجدير بالطرح هو هل عرفت الحركـــة الـــصوفية بـــالمغرب الأوســـط ظـــاهرة التدرج في المراتب الصوفية؟ وما موقع هذه الظاهرة في النص الصوفي والنصوص المناقبية؟

إن حضور هذه الظاهرة في الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط تزامن مـــع بلـــوغ التـــصوف السني سموا روحيا عاليا، ووصـــول التـــصوف الفلـــسفي إلـــى مـــستوى تجريـــدي رفيـــع خـــلال القرنين 6 و7 الهجريين كما سبق ذكره، سمح بتدرج نخبة من صـــوفية بجايـــة والـــشلف وتلمـــسان في هذه المراتب. فقد انتقل أبو مدين شعيب تـــ594هـــ/1197م في بجاية من مرتبة «الأبـــدال»(4)، إلى مرتبة «القطب» التي كانت منتهى مناله وغاية آماله وذلك قبل وفاته بثلاث ساعات(5)، وهي نفس

---

(1) ابن ليون: الانالة، ص 165 ؛ الكاشاني: إصلاحات الصوفية، ص ص 82، 103.

(2) ابن مريم: المصدر السابق، ص ص 277، 278.

(3) ابن صعد: النجم الثاقب، ج1، رقم 1910/د، ورقة 37، 38 ؛ ابن مريم: المصدر السابق، ص 278.

(4) نفسه، ص 108.

(5) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 55، 56 ؛ يصف يحيى بن خلدون ابا مدين شعيب تارة بقطب الصالحين وتارة اخرى بقطب العارفين، المصدر السابق، ص ص 107، 125 ؛ أما ابن قنفذ فقال فيـــه: «الـــشيخ العـــارف المحقق الواحد القطب» . أنس الفقير، ص 11.

المرتبة التي نالها بالشلف أبو البيان واضح ابن عاصم توفي أواخر القرن 7هـ/13م، الذي كان معروف أيضا بالزهد والإيثار ومقصودًا بالزيارة من جميع الأقطار فقد «تقطب» قبل وفاته بنصف نهار(1)، فضلا على أبي عبد الله محمد بن علي العمراني التلمساني الذي يقال إنه كان من «الأبدال».(2)

غير أن ورود هذه المراتب في مصادر نخبة القرنين 6 و7 الهجريين/13 و14 الميلاديين كان محتشما، بل أن منهم من تفادى الحديث عن هذه المراتب وموقعها ضمن هذا التنظيم الكوني، مثل أبي العباس أحمد الغبريني في كتابه «عنوان الدراية».

أما في القرنين 8 و9 الهجريين/ 14 و15 الميلاديين فقد أقر كبار الصوفية بالمقامات دون الدرجات والمراتب ومن هؤلاء بقسنطينة أبو هادي مصباح الصنهاجي تـ748هـ/1347م، الذي كان يرى أن العبد يرتقي من مقام إلى مقام بفضل همة يخلقها له الله هي أسني من همته، فيرتقي بها إلى رتبة أسمى من رتبته(3)، وآزره في ذلك بلديه ابن القنفذ القسنطيني الذي لم يذكر من المراتب -القطب، الأبدال، النجباء، النقباء- في كتابه أنس الفقير سوى مرتبة القطب مرة واحدة(4) واستعاض عن هذه المراتب والدرجات الصوفية الشائعة بتقديمه نموذجًا صوفيًا تراتبيًا يتألف من أربعة خطوات يقطعها السالك هي: التوبة والشكر ومحاسبة النفس والزهد في الدنيا.(5)

وهذين الموقفين لا يمكن فصلهما عن الموقف الرسمي والعام الذي اتخذه المالكية الأشاعرة في المغرب الإسلامي إزاء هذه المراتب، فقد كانوا يرون في القطب والإبدال والنقباء من مراتب الإسماعيلية الرافضة التي لا تستند إلى دليل عقلي أو شرعي وخاصة فكرة القطب، التي ترمز إلى فكرة ألهية الأئمة عند الرافضة، وكذلك الإبدال يقابلها عند الشيعة النقباء(6)، ولذلك خلت ألفاظ القطب والإبدال والنجباء والنقباء من الأدبيات الصوفية الخاصة بالنخبة تقريبًا، ولم نعثر سوى على وصف ابن الحاج النميري لأبي هادي مصباح الصنهاجي بـ:«شيخ الأعلام والقطب الذي ألقى آثاره غُرارًا في وجوه الأيام».(7)

---

(1) ابن صعد: النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 37، 337.

(2) ابن الزيات: التشوف، ص 446.

(3) الحقائق والرقائق، ص 152.

(4) أنس الفقير، ص 16.

(5) نفسه، ص ص 109، 110.

(6) ابن خلدون: المقدمة، ص 298.

(7) فيض العباب، ص 112 ؛ وصف محمد بن يوسف السنوسي تـ895هـ/1489م أحمد بن إدريس الأيلولي=

وفي القرن 9هـ/15م وقع ترسيم المراتب الصوفية في بنية الحركة الصوفية من قبل أصحاب كتب المناقب والتراجم مثل: ابن صعد التلمساني، وبن مريم المديوني، وأحمد بابا التنبكتي على النحو التالي:

- القطب:

عرف ابن صعد التلمساني القطب بأنه: كل من أفرده الحق بجلاله وأجمعت فيه مقامات الإيمان والأحوال ودرجات اليقين، ويكون مدار الأولياء كلهم عليه فيأخذ كل ولي من حاله علم حاله، حتى وأن لم يره ولم يلتق معه.(1)

ومن الصوفية الذين وشحتهم كتب المناقب والتراجم بمرتبة القطب، الصوفي ابن مرزوق الحفيد تـ 842هـ/ 1438م، الذي كان «قطب الوقت في الحال والمقام»(2)، والحسن أبركان تـ875هـ 1453م الولي الصالح القطب الغوث(3)، والولي الصالح القطب كثير السياحة شرقا وغربا محمد بن عمر الهواري(4)، وتلميذه الصوفي إبراهيم التازي الذي ورث سره(5)، فضلا على القطب أحمد زروق تـ899هـ/1493م(6)، والصوفي محمد بن يوسف تـ895هـ/1489م الذي كان في علم الباطن قطب رحاها(7)، والشيخ الولي يحيى العيدلي الذي شهد بقطبيته كل من الشيخ عبد الرحمن

الصباغ وعبد الرحمن الثعالبي(8).

=تـ776هـ/1358م بـ«القطب العارف إمام التحقيق» . مؤلف مجهول: أسانيد السنوسي في التصوف، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 1948، ورقة 1.

(1) النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 35.

(2) ابن مريم: المصدر السابق، ص 228.

(3) نفسه، ص 74.

(4) التنبكي: نيل الابتهاج، ج2، ص 172 ؛ ابن مريم: المصدر السابق، ص 228.

(5) الراشدي: الثغر الجماني، ص 449.

(6) أبو عبد الله المهدي الفاسي: تحفة أهل التصديق، ورقة 66.

(7) التنبكي: نيل الابتهاج، ج2، ص 253 ؛ وصفة الزياني بأنه قطب الأولياء ورئيس الزهاد الأتقياء، دليل الحيران، ص 37.

(8) الحفناوي: المصدر السابق، ج2، ص 525.

- الإبـــــــدال

وهم إبدال بالرضا والتوكل(1)، أي الذين رضوا في الدنيا بجريان الحكم وتركــوا الاختيــار وانخفضوا من الحول والقوة.(2)

ومن القرائن أن الولي الصالح العارف المكاشف أبا عبد الله محمد بن عبد الله الزيتوني تــوفي أوائل القرن 10هــ/16م، شيخ أحمد زروق ودفين مدينة المسيلة، كان أحد الإبدال وأهل الكرامات لا تخطر على بال.(3)

- الأوتـــــــــاد

هم العالمون بعلم التوحيد وآداب الدعوة(4)، الذين يعرفون الله بالربوبية ويقرون له بالوحدانية وينفون عنه الأنداد، وكل المقامات والأحوال بالنسبة للتوحيد كالطرق والأسباب الموصلة إليــه وهــو المقصد الأقصى والمطلب الأعلى(5)، وهم أربعة رجال من إلزام القطب وأركان دولتــه فــي ولايــة التدبير ومنازلهم على منازل الأربعة أركان من العالم شرقًا وغربًا شمالاً وجنوبًا، ومقام كل واحد منهم مقام تلك الجهة.(6)

وتكاد الشواهد عن مرتبه الأوتاد تنتفي من بنية الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط ماعدا مــا ذكره ابن مريم عن لقاء الصوفي محمد بن يحيى بن موسى المغراوي التلمساني، تلميــذ محمــد بــن يوسف السنوسي في تلمسان بأحد الأوتاد لم يفصح عن اسمه ثم لقائه سبعة آخرين في بني راشد يــوم عيد الفطر بالمسجد ودعوته لهم إلى الطعام في بيته.(7)

وقد برر ابن صعد تــ901هــ/1495م، اختفاء ظاهرة الأوتاد في عصره بقوله بأن أحــوالهم خاصة الخاصة وقد سترت عن العامة(8)، وهم عكــس البــدلاء الــذين كــشفوا أحــوالهم للخاصــة

---

(1) النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 35.

(2) أنور فؤاد: معجم المصطلحات الصوفية، ص ص 9، 65 ؛ يرى الكاشانى أن الأبدال سبعة رجال يسافر أحدهم من موضع ويترك فيه جسدًا على صورته يحيا، بحياته ظاهرًا بالأعمال، أصله بحيث لا يعرف أحد أنه فقد . رشح الزلال، ص ص 63، 64.

(3) أبو عبد الله المهدي الفاسي: تحفة أهل التصديق، ورقة 66، 67.

(4) ابن صعد: النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 35.

(5) أنور فؤاد: معجم المصطلحات الصوفية، ص 64.

(6) الكاشاني: رشح الزلال، ص 63 ؛ حسب ابن صعد فإن الأوتاد أربعة موزعيين على النحو التالي، واحد باليمن وواحد بالشام وواحد بالمشرق وواحد بالمغرب . النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 37.

(7) البستان، ص 278.

(8) ابن صعد: النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 37.

والعامة.(1)، وعلى نقيض من ذلك احتجبت أحوال النقباء والنجباء عن العامة والخاصة، رغم اختلاف مفهومهما ودرجة مرتبهما، وهي:

- النقبـــــاء

وهم الذين تميزوا بالمحبة والإيثار(2)، ومعناه ميل قلوبهم إلى الله وإلى ما لله من غير تكلف وإيثار ما يحبون لمن يحبون(3)، فتحققوا بالاسم الباطن فأشرقوا على بواطن الناس، واستخرجوا خفايا الضمائر لانكشاف الستائر لهم عن وجود السرائر.(4)

- النجبـــــاء

تميز هؤلاء بالحياد والمراقبة(5)، فأما الحياد والأحدية، فهي المرتبة المستهلكة جميع الأسماء والصفات فيها ويسمى جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء، أما المراقبة فهي استدامة علم العبد باطلاع الرب عليه في جميع الأحوال(6)، وهي مرتبة الإحسان وفيها يعبد النجيب الله كأنه يراه فإن لم يكن يراه فإنه يراه وهي أفضل الطاعات عند الشاذلية.(7)

وإلى جانب ذلك عمل أصحاب هذه المصادر على إيجاد مصوغ شرعي لهذه المراتب -البدلاء والنقباء والنجباء-، فصاغوا أحاديث نبوية موضوعة أسقطوها على هؤلاء، ومن أبرز هذه المواقف اعتبار ابن مريم المديوني البدلاء والنقباء والنجباء، الطائفة التي ذكرها النبي صلى الله عليه وسلم في حديثه القائل: «إن لله في كل قرن خمسمائة من الأخيار وأربعين من البدلاء، لا يزالون إلى يوم القيامة، ولا ينقصون، فإذا مات من الأبدال واجد بدل الله على صفته واحدا من الخمسمائة».(8)

---

(1) ابن صعد: النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 37.

(2) نفسه، ورقة35.

(3) أنور فؤاد: معجم المصطلحات الصوفية، ص 157.

(4) الكاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص 111.

(5) ابن صعد: البجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 38.

(6) الجرجاني: التعريفات، ص 86.

(7) أنور فؤاد: معجم المصطلحات الصوفية، ص 160.

(8) البستان، ص 177.

ورغم أنّ ابن صعد أقر بهذه المراتب لكنه رفض الأحاديث الموضوعة التي نسجت حولهم فإعتبر، الأبدال اسمًا محدثًا لم يكن في الصحابة وكل الأحاديث التي وردت ونسبت إلى الرسول صلى الله عليه وسلم في شأن البدلاء لا أصل لها ورفض في ذات الموقف أن يكون البدل خليفة عن النبي وعوضا منه في القيام بالدين.(1)

ومن هذه المنطلقات يظهر دور الفقهاء المالكية خلال القرن8هـ/14 م في رفض المراتب الصوفية لعلاقاتها بالتنظيمات الإسماعيلية، بينما تمكنت كتب المناقب في القرن 9 هـ/15م، ثم كتب التراجم بعد ذلك في القرون التي أعقبت القرن 9هـ/15م، من أن توشح رواد الحركة الصوفية بمراتب القطب والإبدال والأوتاد، وفي ذلك تشويه لبنية الحركة الصوفية في القرنين 8 و9 الهجريين/14 و15 الميلاديين.

(1) النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 38.

البــــاب الثانــــــي

انتشار الحركة الصوفية بالمغرب الأوســط
خلال القرنين 8 و9 الهجريين 14و15 الميلاديين
(العوامل والأدوات)

الفصل الأول: التواصل الصوفي مع المشرق والغرب الإسلاميين
(المظاهر والأشكال)

1-صوفية المغرب الأوسط بالمشرق بين الاستقرار والمجاورة.

2-نشاط صوفية المغرب الأوسط العائدين من المشرق.

3-المثاقفـــة الصوفية بين المغربين الأوسط والأقصى.

أ- مظاهرها وأشكالهــا.

4-منازل المؤلفات الصوفية المشرقية والأندلسية.

أ- المؤلفات الصوفية السنيـــة المشرقيـــة.

ب- المؤلفات الصوفية الفلسفية المشرقية والأندلسية (إشكالية ذمور التصوف الفلسفي).

الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط جذورها ومجالها وبنيتها حتى نهاية القرن 9هـ/15م

ظلت البنية الفكرية والتنظيمية للحركة الصوفية بالمغرب الأوسط من القرن الثاني للهجرة/8م إلى نهاية القرن التاسع الهجري/15م، في تغير وتطور دائمين ديمومة تجدد العوامل والأدوات، تؤثر في صنع شكل الظاهرة الصوفية ومنطلقاتها الفكرية والفلسفية، وأبعادها الإجتماعية والثقافية والسياسية.

ومن هنا كانت مسافة هذا التطور التعبدي والفكري والفلسفي، أي من الرباط إلى العرفان والطريقة الصوفية حبلى، إمتزج فيها الديني بالفلسفي والمذهبي والعقدي، ناحتًا أشكالاً من المنظومات الفكرية والفلسفية تعكسها تيارات التصوف السني والفلسفي والعرفاني، وأشكالاً أخرى من التنظيمات متمثلة في المرابطين والطرق الصوفية والسلوك الديني الطقوسي، مما جعلها أكبر ظاهرة دينية وفلسفية وثقافية وإجتماعية تفاعل معها مجتمع المغرب الأوسط من سلطانه إلى سقائه، عمل البحث على تتبع أطوارها وكشف أغوارها.

ماهية التصوف وجذوره ومدارسه بالمغرب الأوسط قبل القرن 8هـ/ 14م

وردت ظاهرة الزّهد والتّصوف في المغرب الأوسط في سياق حدثين مهمين هما: قيام أول دولة مركزية بتيهرت 160-296هـ/ 776-909م وإشتداد الصراع المذهبي بين الخوارج والشيعة الاسماعيلية، ثم بين الشيعة الإسماعيلية والمالكية، في شكل اتجاهات زهدية وسلوكات صوفية كانت جاهزة للإخصاب، بدخول مصنفات التصوف المشرقي خلال القرن الخامس الهجري/11م إلى كل من مدينة قلعة بني حماد وبجاية بواسطة صوفية مغاربة وأندلسيين، ثم ازدادت الظاهرة تطورًا مع هجرة رواد التصوف السني والتصوف الفلسفي من الأندلسيين خلال القرنين 6 و7 الهجريين/ 12 و13 الميلاديين إلى هذه المدن، بما في ذلك تلمسان، مما أدى إلى قيام مدارس صوفية سنية وفلسفية كان لها الأثر الكبير على البنية الفكرية والتنظيمية للحركة الصوفية فيما بعد خلال القرنين 8 و9 الهجريين/ 14 و15 الميلاديين.

فما هو مفهوم التصوف وطبيعة أشكاله الأولى بالمغرب الأوسط منذ القرن الثاني للهجرة؟ وكيف تشكلت مدارس التصوف السني والفلسفي بمدن قلعة بني حماد وبجاية وتلمسان؟ وما طبيعة تأثيرها في الحركة الصوفية خلال القرنين 8 9 الهجريين/ 14 و15 الميلاديين؟

1- ماهيـــة التصـــوف

تطرح ماهية التصوف الإسلامي، عددًا من القضايا المتعلقة بمصادره الأصلية وعلاقة أفكـــاره بالفلسفات والأديان الأخرى، التي تواصل معها المسلمين في ظروف تاريخية فرضتها بالدرجة الأولى عالمية الرسالة المحمدية. الأمر الذي جعل التصوف الإســـلامي بالمـــشرق والمغـــرب يتلقـــى إلـــى جانب أفكاره المستمدة من القـــرآن والـــسنة وســـير الـــصحابة وتـــراث الفـــرق الإســـلامية أفكـــار الفلسفات الإغريقية والهندية والفارسية.

فإلي أي حد حافظ التـــصوف الإســـلامي علـــى معالمـــه وخـــصوصيته وســـط هـــذه المثاقفـــة العالمية الواسعة؟

أ- تأصيـــل التصـــوف

يعتبر الزهد أول مراتب الطريق إلى التصوف والسلّم الطبيعي إليه، اختصّ بـــه النبـــي (ص) واتخذه مسلكا في حياته ونمط معيشته وقال فيه أحاديث عديدة منها قوله: «إذا رأيتم الرجل قد أعطـــى زهدا في الدنيا وقلة منطق فاقتربوا منه فإنه يلقى الحكمة»(1)، وقوله أيضا: «من زهد في الدنيا أدخل الله الحكمة قلبه، فأنطق بها لسانه وعرّفـــه داء الـــدنيا ودواءهـــا وأخرجـــه منهـــا ســـالما إلـــى دار السلام»(2)، كما تكلّم النبي (ص) في الممارسة الصوفية من خلال حديثين صـــحيحين، اعتبـــر فـــي الأول، أن الفرائض والنوافل طريق إلى الله بقوله: « من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقـــرّب إليّ عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، وما زال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتـــى أحبّـــه فـــإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بهـــا ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه...»(3)، والثاني في عـــرض ســـؤال جبريـــل عليـــه السلام، عن الإسلام وعن الإيمان ثم عن الإحسان فأجاب النبي (ص): «الإحسان أن تعبـــد الله كأنـــك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك»(4)، وبالتالي أقرت هذه الأحاديث أن الدين الإسلامي ليس دينا رتيبـــا وإنمـــا هـــو ســـير وترقـــي وأن الإحـــسان يتـــضمن مقامـــات الـــسالكين مـــن زهـــد وإخـــلاص ومراقبـــة وغيـــرها، فالنبـــي (ص) يعتبـــر أول مـــن رسم طريق الزهـــاد وسن المراتب ورتب

---

(1) أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ابن ماجة): سنن بن ماجة، ج2، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، القاهرة، بدون تاريخ، ص 1373.

(2) أبو حامد محمد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج4، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406هـ/1986م، ص 235.

(3) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، ج5، ط3، تحقيق مصطفى ذيب البغا، دار ابن كثيـــر، دمشق 1407هـ/1987م، ص 2384.

(4) نفسه، ج1، ص 27.

المسالك للصوفية.(1)

وفي نصوص القرآن عدد كبير من الآيات الداعية إلى الزهد والتصوف(2)، وأخرى تناولت سير الأولياء وقصصهم والصالحين ومناقبهم وحكمهم وعلومهم اللّدنية(3)، وكانت ثمرة التربية النبوية وتأثير القرآن قويًّا في نفوس الصحابة والسلف الصالح الذين احتقروا الدنيا واستصغروها في قلوبهم وعملوا على مراقبة أفعال القلب باعتباره يمثل مصدرَ الأفعال ومبدأها، بل وزهدوا حتى في زهدهم رغبة في معرفة الله ومن طلائع الصّحابة المنقطعين أبو هريرة، وأبو ذرّ الغفاري(4)، وعموم أهل الصُّفَة وغيرهم.(5)

---

(1) أبو العباس أحمد زروق: قواعد التصوف، تحقيق عبد المجيد خيالي، ط2، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 2005، ص23 ؛ يرى أبو القاسم هوزان بن عبد الكريم القشيري: أن كلمة التصوف ليس لها اشتقاق في اللغة العربية، واستبعد أن تكون من الصّفاء أو الصُفة أو نسبة لأهل الصُفة لأنه لو كان كذلك لقيل صفى . الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ/2001م، ص312 ؛ أما أبو النجيب عبد القاهر السهروردي تـ563هـ/1168م فإنه يثبت كلام القشيري فيما يخص عدم اشتقاقها من أهل الصُفة، لكنه يرى أن ذلك صحيح من حيث المعنى، لأن الصوفية يُشاكل حالهم حال أهل الصُفة وبالتالي أرجأ اسم الصوفية إلى أعمالهم الصالحة وصفاء أحوالهم ومدى فهمهم للعلوم بقوله: « فالاسم سمتهم والعلم بالله صفتهم والعبادة حليهم والتقوى شعارهم وحقائق الحقيقة أسرارهم» . عوارف المعارف، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986، ص ص 84، 85

(2) من بين هذه الآيات: قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ﴾ سورة الشورى: الآية 20، وقوله عز وجل:﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ سورة العنكبوت: الآية 69. وقوله جل وعلا: في إشارة إلى علم الباطن ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ سورة لقمان: الآية 20 وفي سورة النساء قوله: ﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ الآية 83.

(3) يتجلى ذلك في لقاء موسى عليه السلام وغلامه، بالخِضَر وفي ذلك يقول سبحانه وتعالى: ﴿ فَوَجَدَا عَبْداً مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْماً﴾ سورة الكهف: الآية 65.

(4) حول فضائل هذين الصحابيين . أنظر أبا عبد الله أحمد بن حنبل: فضائل الصحابة، ج1، تحقيق وصي الله محمد عباس، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت 1403هـ/1983، ص ص 376، 511.

(5) بلغ عدد أهل الصُفّة أربعمائة فرد كلهم من فقراء المسلمين انقطعوا للعبادة في عهد الرسول (ص) بنيت لهم صفة في المسجد وقد آثروا في حياتهم النسك والجوع والفقر واللباس الخشن من الثياب والشعر الغليظ من الصوف . أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي: تلبيس إبليس، تحقيق السيد الجميلي، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1409هـ/1989م، ص 201 ؛ يصف السهروردي اجتماعهم قائلا بأنه كاجتماع الصوفية في الرُّبط والزوايا، وكانوا يحتطبون بالنهار ويقضون الليل في العبادة وتلاوة القرآن وكان الرسول يواسيهم ويجلس ويأكل=

لذلك لا غرابة أن أقدم بعض المؤرخين على اعتبار الصحابة أولى الجماعات الصوفية في الإسلام يعكسه ذلك العمل الموسوعي الذي قام به أبو النعيم الأصفهاني تـ430هـ/ 1018م في كتابه «حليه الأولياء»(1)، كما أن مؤرخي التصوف الأوائل درجوا على التأريخ للتصوف بداية من خطوات الزهد الأولى ومن هؤلاء السراج الطوسي تـ378هـ/989م الذي اعتبر في كتابه «اللُّمَع»، الزهد أول قدم القاصدين إلى الله وأساس الأحوال الرضية والمراتب السنية وفي رأيه، أن من لم يحكم أساسه في الزهد لم يصح له شيء مما بعده(2)، وحذا حذوه كل من أبي بكر الكلاباذي تـ380هـ/989م في كتابه «التعرف لمذهب أهل التصوف»(3)، وأبي طالب المكي تـ386هـ/996م في «قوت القلوب»(4) وأبي القاسم القشيري تـ465هـ/1073م في رسالته(5)، وبلغ ابن الجوزي البغدادي تـ597هـ/1201م حد التطرف عندما اعتبر الصوفية من جملة الزّهاد وأصر على أن ابتداء التصوف هو الزهد الكلي(6)، بل أن أبا العباس أحمد بن القنفذ القسنطيني تـ810هـ/1407م اعتبر كل المراتب التي يقطعها السالك للوصول إلى الكشف مراتب زهدية.(7)

=معهم. ابن الجوزي: المصدر السابق، ص 84 ؛ وهم الذين نزل فيهم قوله تعالى:﴿ وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ سورة الكهف: الآية 28.

(1) يؤكد ذلك قوله في صدر حُليته وقد تناولت: «... من أعلام المتحققين من المتصوفة وأئمتهم وترتيب طبقاتهم من النساك ومحجتهم، من قرن الصحابة والتابعين ومن بعدهم. من عرف الأدلة، والحقائق وباشر الأحوال والطرائق»، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج1، ط4، دار الكتاب العربي، بيروت 1405هـ/1984، ص 4.

(2) اللُمَع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد القادر سرور، دار الكتب الحديثة، مصر 1380هـ/1960، ص ص 72، 73.

(3) يرى الكلاباذي أن جميع معاني التصوف تصب في التخلي عن الدنيا وعزوف النفس عنها وصفوة الأسرار وانشراح الصدور. التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود وعبد القادر سرور، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1380هـ/1960، ص 25.

(4) تنتهي تجربة الزهد عند المكي بالوصول إلى مرتبة المشاهدة أو ما يسميها بزهد المقربين وأول خطوة لبلوغها إخراج هم الدنيا وإدخال غم الآخرة، وخالصها إخراج الموجود من القلب ثم اليد واستصغار الدنيا واحتقارها ثم تعقبها مرحلة زهد الزاهد في زهده رغبة في مزهده وهي مرتبة كمال الزهد وتحقيق المشاهدة. قوت القلوب، ج2، ط1، المطبعة المصرية، 1351هـ/1932، ص ص 169، 170.

(5) يعتبر القشيري الزهد طريقًا إلى الحكمة ويُفصّله إلى: زهد العوام ويتحقق بترك الحرام وزهد الخواص بترك الفضول من الحلال، وزهد العارفين بترك ما يشغل العبد عن الله. المصدر السابق، ص151، 155.

(6) المصدر السابق، ص 199.

(7) أنس الفقير وعز الحقير، تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965، ص ص 109-110.

ومن هذا المنظور فإن هذه المرحلة المبكرة من عمر التصوف قد قامت على أربعة أركان أساسية رصدها الحارث بن أسد المحاسبي 243هـ/858م في كتابه «الرعاية لحقوق الله» وهي: الزهد في الدنيا ومحاسبة النفس ومراقبتها، وحب الله والحرص على الخلق الحسن في التجربة الروحية(1)، مما صبغ التصوف بطابع سني أخلاقي صرف، قامت على أساسه مفاهيم أخلاقية منها ما ورد عن القشيري في قوله:«التصوف دخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني»(2) وكذلك عند عبد الرحمن بن خلدون تـ808هـ/1405م في قوله: «التصوف رعاية حسن الأدب مع الله في الأعمال الباطنة والظاهرة بالوقوف عند حدوده»(3)، وقد تعمقت فكرة الانقطاع والزهد عند التابعين لحد الإفراط ويندرج في هذا الإطار التابعي أويس بن عامر القرني، الذي كان الصحابة ينتفعون بدعائه واستغفاره ناهيك على زهاد آل البيت الذين جمعوا بين الزهد في الدنيا والحكمة منهم الإمام زين العابدين علي بن الحسين(4)، وجعفر الصادق وغيرهم(5)، بل أن فقهاء هذه الطبقة كانوا لا يفترقون في شخصهم عن الصوفية. مما تمخض عن هذا المناخ الزهدي والصوفي بروز نواة التنظيم الصوفي الأولى بالبصرة مع تلامذة الحسن البصري تـ110هـ/728م، الذين بنوا دويرة الصوفية خلال القرن الثاني للهجرة/8 م يتعبدون فيها على طريقة شيخهم مع حزن يقترن بالخوف(6)، وإلى هذه التجربة تنتمي رابعة العدوية تـ185هـ/801م التي أضافت على تجربة الحسن البصري عنصر الحب الإلهي فكانت أول من هتف بنغمات الحب في رياض العشق الإلهي.(7)

---

(1) الرعاية لحقوق الله، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، ط2، القاهرة، 1970، ص ص 52، 150.

(2) المصدر السابق، ص 217.

(3) شفاء السائل لتهذيب المسائل، نشر الأب أغناطيوس عبده، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، بدون تاريخ، ص 31.

(4) يصفه الأصفهاني بأنه كان قانتا عابدا جوادا. المصدر السابق، ج3، ص 133.

(5) يذهب جعفر الصادق إلى أن من عاش في ظاهر الرسول (ص) فهو سني ومن عاش في باطنه فهو صوفي . الأصفهاني: المصدر السابق، ج1، ص 20.

(6) عبد السلام الغرميني: الصوفي والآخر، دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، شركة المدارس للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1421هـ/2000، ص 16.

(7) سُئلت رابعة العدوية، كيف حُبك للرسول (ص) فقالت: إني لأحبه، ولكن شغلني حب الخالق عن حب المخلوقين . أبو عبد الرحمن محمد السلمي: طبقات الصوفية، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ/2002، ص 388 ؛ توفيق الطويل: في رحاب التصوف الإسلامي، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 87، الكويت جمادي الآخرة 1405هـ/ مارس آذار 1985، ص 175.

ونظرا لما أصبحت تمثله هذه التجارب الزهدية والصوفية الخاصة بالقرنين الأولين للهجرة من مشروعية فإن كل الطرق الصوفية في العصر الوسيط لاسيما منها التي ظهرت بالمغرب الأوسط، قــد ربطت أسانيدها بهذه المرحلة وأقطابها خصوصا بآل البيت لتأكيد المنابع التي نهلت منهــا ولتحقيــق المشروعية عند الأتباع(1)، الأمر الذي ينفي ارتباط حركة التصوف السني الإسلامي وطرقه بأصــول دينية وثقافية أجنبية كالديانات السماوية اليهودية والمسيحية والفلسفات الإنسانية كالرهبانية والــسريانية والأفلاطونية المحدثة والزراديشتية الفارسية(2) والفدانتا الهندية(3)، ولا يعني ذلك إنكــار التــصوف بهذه الديانات والفلسفات. لأن ظاهرة الأولياء عرفت في تواريخ الأمم السالفة وهي مبثوثة في القصص القرآني، ثم أن الروح الصوفية على حد تعبير عبد السلام الغرميني قابلة للنشوء في كل بيئة تفتــرض وجود عالم تصبوا إليه وتوفر لأبنائها قدرا من التعبد الحقيقي مع الإخلاص فيه(4)، وهو نفس المنحى الذي سلكه الأستاذ القدير عبد العزيز فيلالي في توضيح الاختلاف بين هذه التجارب الــصوفية، إذ رد ذلك إلى عوامل تتمثل في خضوع الصوفي أثناء تجربته الروحية إلى انتمائه العقائــدي والحــضاري والبيئي وإلى أوضـــاع عصره.(5)

---

(1) حول نماذج من هذه الأسانيد التي ارتبط فيها الــصوفية بالــصحابة والرســول (ص) . أنظــر ابــن القنفــذ القسنطيني: الوفيات، تحقيق عادل نويهض، ط1، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنــشر والتوزيــع، بيــروت، 1970، ص ص 363، 364 ؛ محمد بن علي السنوسي: أسانيد الشيخ السنوسي في التصوف، مخطــوط المكتبــة الوطنية، الجزائر، رقم 1948، ورقة 1، 2، 216.

(2) الزرادشتية نسبة لزردشت بن يورشب، ومضمونها أن الله خلق الصحف الأولى والكتاب الأعلى من ملكوت، خلقًا روحانيًا ثم أنفذ مشيئته في صورة من نور متلألئ على تركيب صورة الإنسان وأحف به سبعين من الملائكة وخلــق الشمس والقمر والكواكب والأرض، ولذلك فإن أصل الوجود من نور الله والنور والظلمة هي مبدأ موجــودات العــالم والتراكيب حدثت من إمتزاجهما، والخير والشر والصلاح والطهارة والخبث إنما حصلت من امتزاج النــور والظلمــة وهما يتقومان إلى أن يغلب النور الظلمة والخير الشر . محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملــل والنحــل، ج1، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ، ص ص 236-237.

(3) الفيدانتا أو الأوبانشاد وهي المحاور الفلسفية في أسفار الهند الدينية، وتشتمل على ستة مذاهب فلسفية تهــدف كلها إلى إزالة الألم بواسطة اليوجا، وهناك مراتب ثلاث تؤدي إلى المعرفة الأسمي وهي الإيمان والفهــم والتحقــق وتنزع الفيدانتا إلى وحدة الوجود، أساس البراهمية . شاخت وبوزورث: تراث الإسلام، ترجمــة حــسين مــؤنس وآخرون، مجلة عالم المعرفة، ج2، المجلس الــوطني للثقافــة والفنــون والآداب، الكويــت، العــدد 12، رمــضان 1408هـ/1982م. ص88.

(4) الصوفي والآخر، ص 53.

(5) تلمسان في العهد الزياني (دراسة سياسية وعمرانية واجتماعية وثقافية)، ج1، دكتوراه دولة، معهــد التــاريخ، جامعة الجزائر، 1995، ص 370.

ب- التصوف السني من الصبغة الأخلاقية إلى علم الباطـــن

يعزي الانتقال من التصوف الأخلاقي المقترن بالزهد، إلى التصوف كنظام في العبادة ثم إلـــى علم قائم بذاته، له من القواعد والأسس ما يميزه ويربطه في آن واحد بـــالعلوم الأخـــرى، إلـــى تلـــك التحولات الكبرى التي سادت المجتمع الإسلامي بدءًا من القرن الثاني للهجرة تـــتلخص فـــي منافـــسة الفرق الدينية كالمعتزلة والرافضة والخوارج، للزهاد في منظومتهم الزهدية المرتبطة بالرســـول (ص) والصحابة(1)، وانصراف الفقهاء إلى الاهتمام بالفقه بغرض الوصول إلى مناصب القـــضاء والإفتـــاء ونيل الحضوة عند الحكام حتى لقبوا بعلماء الدنيا(2)، فضلا على استفحال حمى الإقبال على الدنيا من خلال الاهتمام بالكسب وزخرف الدنيا وزينتها.(3)

كل ذلك دفع جمهور المقتدين بسيرة النبي (ص) وأخلاق الصحابة والتابعين إلى الانغماس في القرآن والمداومة على قرائته والتأمل والتدبر في نصوصه، وركّبوا من ثمرة ذلك، نظاما في العبـــادة يسعى إلى تحقيق كمال الإنسان الأخلاقي والوصول إلى نفس لا يصدر عنها سوى أفعال الخير وذلـــك بواسطة الإرادة والرياضة(4)، أي الانتقال من الطابع الأخلاقي في التجربة الروحية إلـــى الانقطـــاع والخلوة وما يقترن بها من التدرج في المنازل والمقامات والأحوال وبذلك صار التصوف إلى جانـــب كونه عزوف عن الدنيا وزينتها، كذلك اعتكافًا وانقطاعًا في الخلوة قصد العبادة بالـــصيام المتواصـــل وقيام الليل والتهجد.(5)

وتعتبر مدرسة بغداد أول من حقق هذا التطور في القرن الثالث الهجري/9م من خلال نـــشاط الحارث بن أسد المحاسبي تـــ243هـــ/857م وآرائه في دراسة النفس ومحاسبتها(6)، وجهـــود أبـــي

(1) القشيري: المصدر السابق، ص21 وما بعدها ؛ ابن خلدون: شفاء السائل، ص ص 26، 27.

(2) ابن خلدون: المقدمة، تحقيق حجر عاصي، منشورات كلية الهلال، بيروت، 1991، ص 295 ؛ عمر بن علي الراشدي: ابتسام العروس ووشي الطروس، ط1، مطبعة الدولة التونسية، 1303هـــ-1888م، ص 57.

(3) شاخت وبوزورث: المرجع السابق، ص 88.

(4) تتمثل هذه الرياضة في تدريب النفس على التخلي عن زينة الدنيا من مال وجاه وشهوات البطن والفـــرج وذلـــك بالصيام المتواصل وقيام الليل والتهجد حتى يكون الفعل والترك عند صاحبه أمـــرا طبيعيـــا يأكـــل أو لا يأكـــل ينـــام أو لا ينام، والغاية من تقويم النفس بهذه الطريقة هـــي الوصـــول إلـــى مراتـــب الأنبيـــاء والـــصديقين والـــشهداء والصلحاء . ابن خلدون: شفاء السائل، ص 34 وما بعدها.

(5) ابن خلدون: المقدمة، ص 295.

(6) تتلخص نظرية المحاسبي الصوفية في محاسبة النفس واحتقار الدنيا ومقاومة الشيطان والتعلق بالله ليلا ونهارا والحرص على عدم الإعجاب بالنفس والتنزه عن الكبر. الرعاية، ص ص 52، 105 ؛ ويرى كذلك أن المحاســـبة تكون في أربعة مواطن فيما بين الإيمان والكفر وفيها بين الصدق والكذب وبين التوحيد والشرك وبـــين الإخـــلاص=

القاسم الجُنيد تـ298هـ/911م في التركيز على المجاهدات وتفضيل الصحو عن السكر.(1)

وفي القرن الرابع الهجري/10م ازدان التصوف السني بظهور مصنفات وضعها صوفية مارسوا التصوف وسبروا أغواره، فكتبوا في المجاهدات وترتيبها ومراحلها والمنازل والمقامات والأحوال(2)، التي يقطعها المريد وما يتعرض له تحت إشراف شيخه كما وضعوا القواعد والأسس العملية لما سيعرف لاحقا بالطريقة الصوفية ومن أبرزها كتاب «اللُّمَـع» للسراج الطوسي تـ378هـ/988م و «التعرف لمذهب أهل التصوّف» لأبي بكر الكلاباذي 380هـ/989م و«قوت القلوب» لأبي طالب المكي 386هـ/996م(3)، وأكبر نجاح وصلوا إليه هو استطاعتهم إدراج التصوف في حقل العلوم الإسلامية وصار يعرف بعلم الباطن تميزا له عن علم الظاهر-الفقه- وعلوم أخرى، وهذا ما قصده عبد الرحمن بن خلدون تـ808هـ/1405م بقوله: «فبعد أن كان -أي التصوف- عبادة وسلوكا فقد صار علما مدونا من المتصوفة»(4)، لأن حركة الكتابة الصوفية لم تنطلق إلا بعد أن دَّوَن أصحاب العلوم الأخرى علومهم لذلك اعتبر التصوف من العلوم الشرعية

=والرياء كما دعا إلى تصحيح الباطن بالمراقبة والإخلاص لأن من قام بذلك زين الله ظاهره بالمجاهدة وإتباع السنة السلمي: المصدر السابق، ص ص 60، 62 ؛ مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج2، مكتبة المثنى، بغداد بدون تاريخ، ص 908.

(1) تظهر وجهة الجنيد الصوفية في قوله: «ما أخذنا التصوف عن القيل والقال ولكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات» . السلمي: المصدر السابق، ص ص 129، 131.

(2) جمع مفرد المُقام أي مُقام العبد فيما يُقام فيه من العبادات والمجاهدات الرياضية والانقطاع إلى الله عزوجل وهي سبعة مقامات التوبة، الورع، الزهد، الفقر، الصبر، التوكل، الرضا. السراج: المصدر السابق، ص 68 وما بعدها ؛ أبو عثمان بن ليون التيجيبي: الإنالة العلمية في الرسالة العلمية في طريق المتجردين من الصوفية، تحقيق وتعليق محمد العدلوني الإدريسي، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 2004، ص 165 ؛ يعرف عبد الرزاق الكاشاني تـ730هـ/1329م المقام بأنه استيفاء حقوق المراسم فإن لم يستوف ما فيه من المنازل لم يصح له الترقي إلى ما فوقه أما الأحوال فهي المواهب الفائضة على العبد من ربه وسميت أحوالا لتحول العبد بها عن الرسوم الخلقية ودركات العبد على الصفات الحَّقية ودرجات القرب وذلك هو معنى الترقي . اصطلاحات الصوفية، تحقيق عبد الخالق محمود، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1404هـ/1984م، ص 103 ؛ يذكر السراج الطوسي أن عدد الأحوال عشرة هي: المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والاطمئنان والمشاهدة واليقين . المصدر السابق، ص 82 وما بعدها.

(3) يحاول شاخت وبوزورث إرجاء قضية المنازل والمقامات في التصوف الإسلامي إلى أصول مسيحية، قال بها يوحنا قليمانوس في كتابه «السُّلمُ إلى الجنة» . المرجع السابق، ص ص 101، 102.

(4) المقدمة، ص 296.

الحادثة في الملة.(1)

وعلى هذا النحو درج المؤرخون والفقهاء والصوفية على اعتبار التصوف علمًا قائمًا بذاته فاعتبره لسان الدين بن الخطيب تـ776هـ/1374م علم التخلق(2)، وجعله ابن ليون التيجيبي تـ750هـ/1349م أعلى العلوم الشرعية لكنه رتبه في ذيل الترتيب بعد علم القرآن وعلم الحديث وعلم الفقه وعلم أصول الفقه وعلم أصول الدين وعلم الآداب(3)، وعده أحمد زروق تـ898هـ/1492م من العلوم الأربعة المعينة على تنوير القلب إلى جانب علم التوحيد وعلم الفقه وعلم العربية.(4)

وفي القرن الخامس الهجري/11م عرف انتشارا واسعا بسبب نزوع أقطاب من الصوفية إلى الكشف عن عالم الغيب والتعرض للمواهب الربانية والعلوم اللدنية بواسطة المجاهدات ومن هؤلاء أبو القاسم القشيري تـ465هـ/1073م في رسالته(5)، وأبو الحسن الهجويري تـ470هـ/1077م في كشف المحجوب(6)، وعبد القاهر السهروردي تـ563هـ/1168م في عوارف المعارف.(7)

---

(1) المقدمة، ص 295.

(2) يذكره ابن الخطيب أيضا باسم التصوف الخُلقي، لأن الصوفية في رأيه بدايتهم تخلق ونهايتهم تحقق. روضة التعريف بالحب الشريف . تحقيق عبد القادر أحمد عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002، ص ص 433، 436.

(3) الإنالة العلمية، ص ص 127، 130.

(4) عدة المريد الصادق، تحقيق إدريس عزوزي، ط1، مطبعة فضالة المحمدية، المغرب، 1998، ص ص 437، 438.

(5) يلخصها القشيري في ثلاثة محطات هي: المحاضرة وتعني حضور القلب باستيلاء سلطان الذكر والمكاشفة حضور بنعت البيان ثم المشاهدة بحضور الحق من غير بقاء تهمة . المصدر السابق، ص 378 وما بعدها.

(6) كشف المحجوب: ترجمة وتعليق، إسعاد قنديل، دار النهضة العربية بيروت، 1980، ص 613 وما بعدها.

(7) يعرض السهروردي طريقتين للوصول إلى الكشف وتلقي المواهب الربانية الأولى تحصل بالاجتناب الصرف، للذين سبق كشوفهم اجتهادهم مصداقا لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾ سورة الشورى، الآية: 13. والثانية للذين اختصوا بالهداية شرط مقدمة الإنابة وفقا لقوله تعالى:﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾، سورة العنكبوت، الآية 69. أي يدرجهم الله في مدارج الكسب بأنواع الرياضات والمجاهدات حتى ينخلعون عن كل مألوف وعادة وهي الإنابة التي شرطها الله تعالى وجعل الهداية مقرونة بها وهؤلاء هم الذين اهتدوا له بالمكابدات وخلصوا من مضيق العسر إلى فضاء اليسر برزوا من وهج الاجتهاد إلى روح الأحوال فسبق اجتهادهم كشوفهم . المصدر السابق، ص ص 76، 77.

وأبو حامد الغزالي تـ505هـ/1111م الذي نفر في أحيائه من مناهج العقل التي قال بها الفلاسفة والمتكملين واعتبر القلب هو المدرك للحقائق الإلهية والعلوم اللدنية بالذوق والكشف وقيد كل ذلك بالقرآن والسنة فقدم بذلك أطروحة في غاية التوفيق بين علم الظاهر –الفقه– وعلم الباطن –التصوف–.(1)

ج- الإنتحالية في التصوف الفلسفي

تعد الحقائق التأملية الصوفية في الفكر الإغريقي والفارسي والهندي والروماني قديمة وسابقة على نظيرتها في الفكر الإسلامي، سلّم بها الأقدمون من أصحاب كتب الطبقات والملل أمثال: أبي القاسم صاعد الأندلسي تـ420هـ/1029م وابن حزم الظاهري تـ456هـ/1063م، وأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني تـ548هـ/1153م(2)، **وقد طرح ذلك مسألة أخذ التصوف الفلسفي الإسلامي عن الفكر الصوفي القديم ومدى التأثر به؟**(3)

---

(1) رغم أن الغزالي نفر من إفراط الفلاسفة والمتكلمين في استخدام مناهج العقل والعمل بها لكنه لم يشجب العقل بل اعتبر، المكتفي به من غير أنوار القرآن والسنة مغرورًا، والداعي إلى عزل العقل بالكلية جاهلاً، لذلك وقف موقفا وسطا حيث دعا إلى الجمع بين العلوم الشرعية لان العلوم العقلية في رأيه: «كالأغذية والعلوم الشرعية كالأدوية والشخص المريض يستضير بالغذاء متى فاته الدواء وأمراض القلب لا يمكن علاجها بالأدوية المستقاة من الشريعة وهي وظائف العبادات والأعمال التي رتبها الأنبياء صلوات الله عليهم لإصلاح القلوب، فمن لا يداوي قلبه المريض بمعالجات العبادات الشرعية واكتفى بالعلوم العقلية استضر بها كما يستضير المريض بالغذاء» . الإحياء، ج3، ص 17 ؛ وحول اعتبار القلب المدرك للحقائق الإلهية يرى أن المراد من الطاعات وأعمال الجوارح كلها تصفية القلب وتزكيته حتى تشرق فيه أنوار المعرفة، وفيها يحصلُ التوفيق بين التصوف والشريعة، فيذهب إلى أن السالك إذا لم تتقدم رياضة النفس عنده وتهذيبها بحقائق العلوم الشرعية نشب في قلبه خيالات فاسدة تطمئن النفس إليها مدة طويلة إلى أن يزول وينقضي العمل فيها قبل النجاح ويشبه ذلك كمن ترك طريق الكسب والحراثة رجاء العثور على كنز من الكنوز . الإحياء، ج3، ص 22.

(2) طبقات الأمم، تحقيق حياة العيد بوعلوان، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1985، ص 73 ؛ الِفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ص 72 وما بعدها ؛ الملل والنحل، ج2، ص6 وما بعدها.

(3) تأثر الفكر الفلسفي الإسلامي بالأفلاطونية وبالضبط في تاسوعات أفلاطين القائلة بوجود مادة روحانية مشتركة فيها جميع الموجودات خلا الذات الإلهية ومن فلاسفة الإسلام المتأثرين به الفارابي والكندي وابن سينا. محمد علي أبو الريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، بدون تاريخ، ص 233 وما بعدها ؛ محمد العدلوني الإدريسي: ابن مسرة ومدرسته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ص 72.

فمنذ القرن الثالث الهجري/9م أخذ الصوفية في الاهتمام بعلوم المكاشفة رغبة في معرفـــة الله واكتساب علومه والوقوف على حكمتـــه وأســـراره والإطـــلاع علـــى حقـــائق الموجـــودات فكانـــت الإمباذوقليسية(1)، أبرز فكرة تأملية يونانية تسربت إلى التصوف الإسلامي بواسطة صـــوفيين همـــا: ذي النون المصري تـــ245هـــ/849م الذي يعتبر أول من أدخل مبدأ العرفانيـــة –الغنوصـــية– فـــي التصوف الإسلامي، وفحوى نظريته: السعي لمعرفة الله بكل ما في النفس من حدس وعاطفة وخيـــال والفكرة عنده هي مفتاح العبادة والخلوة عماد الإخلاص واليقين في القلب دليل الخوف فيه لأن صـــفاء القلب في رأيه يخلق الأنس بالله والتفرد به فيقطع من كل شيء سوى الله وتعكس هذه الأبيات أقـــصى غاية كان ينشدها في تجربته العرفانية في قوله: (بحر الطويل)

أموتُ ومَا مَاتت إليـــك صبابتِـــــي   ولا قضيتُ من صدق حبكَ أوطارى

مُناي المُنى كُلَّ المنـــى أنتَ لي مني   وأنت الغِني كُلّ الغِنَى عند إقْصَاري

وأنت مدى سُؤلـــي وغاية رغبتـــي   وموضعُ آمالي ومَكنونَ إضمـــاري.(2)

أما الثاني فهو محمد بـــن مـــسرة تـــــ319هـــــ/932م كـــان علـــى حـــد تعبيـــر صـــاعد الأندلسي «كلفا بفلسفة أمباذوقليس دؤوبا على دراستها»(3)، وقد جسد آراءه الصوفية في كتابين همـــا «التبصرة» وفيه يرى أن إدراك الحقيقة الإلهية يتم بواسطة الوحي والعقل؛ فالوحي يبدأ فـــي معرفـــة الحقيقة الإلهية المطلقة من الأعلى إلى الأدنى أي من الله إلى أسفل جـــزء مـــن العـــالم، أمـــا العقـــل فيتجه إلى معرفته من الأدنى إلى الأعلى أي من أدنى جزء مـــن العالم إلى الموجـــود الأعلى، علـــى

---

(1) الإمباذوقليسية نسبة للفيلسوف اليوناني إمباذوقليس 495 ق م – 435 ق م، عاصر داود عليـــه الـــسلام وأخـــذ الحكمة عن لقمان الحكيم، ثم انصرف إلى بلاد اليونان، ومن بين الذين تأثروا به من غير المتصوفة، شيخ المعتزلـــة أبو هذيل محمد العلاف المصري . صاعد: طبقات الأمم، ص 73 ؛ يعد الشهرستاني أوســـع مـــصدر تعـــرض للإمباذوقليسية، ومختصرها: أن الله هو العلم المحض والإرادة المحضة وهو مبدع الشيء وللاشيء العقلي والفكري والوهمي أي مبدع المتضادات والمتقابلات المعقولة والخيالية والحسية، وتعتقد كذلك أن الله أبدع الـــصور لا بنـــوع إرادة مستأنفة بل بنوع أنه علة فقط، وبخصوص تطهير النفس وإعدادها لعالم الخلود يرى أن النفس الناميـــة قـــشر للنفس الحيوانية والنفس الحيوانية قشر للنفس المنطقية والمنطقية قشر للعقلية وكل ما هو أسفل قشر لما هو أعلـــى والأعلى لبه بمعنى أنه يعبر عن النفس بالقشرة واللب عن الجسد والروح ومعرفة هذه النفس والكشف عن حقيقتهـــا الروحانية يقتضي تنقيتها من شوائب المادة والشهوات وتعويدها على قيادة الجسد بدل أن تنقاد لـــه، فعنـــدما يـــصل الإنسان إلى هذه المرحلة يكـــون قـــد بلـــغ درجـــة عليـــا مـــن التمييـــز بـــين القـــشرة واللـــب أي بـــين الظـــاهر والباطن . الملل، ج2، ص 68 وما بعدها ؛ العدلوني: المرجع السابق، ص ص 65، 66.

(2) السلمي: طبقات الصوفية، ص 29 وما بعدها.

(3) طبقات الأمم، ص 73.

أن العقل الذي يتطلع إلـــى ذلك يجب أن يكون مؤيدا بالوجدان – تطهير القلب– لأنه كمـــا يقـــول: «كلما زاد المعتبر نَظَـــرًا ازداد بصرًا، وكلما ازداد بصرًا ازداد تصديقاً ويقيناً واستبصاراً».(1)

وفي كتابه «خواص الحروف وحقائقها وأصولها» نزع منزعا جلب عليه غضب فقهاء الشرق والأندلس ويتعلق الأمر بمنحاه في التأويل العرفاني للأسماء والحروف، الواردة في أوائل سور القرآن مثل «ألم» و «أمص» و «كهيعص» ونحوها من أمهات القرآن وهذه الحروف هـــي أصـــلٌ لجميـــع الموجودات منها أظهر الله علمه. فالحروف في ترتيبها كالموجودات ومراتبها أشياء وأشخاص ومـــن عرفها ووصل إلى حقيقة أمرها يصبح عارفا محققا لأن الله لما بعث بنبيه داعيا إليه وأنزل كتابـــه دالا عليه وجعله تبيانا لكل شيء وتفصيلا لكل شيء وجمع فيه علم الأولين والآخرين فهدى به مـــن اتبـــع رضوانه سبل السلام وأخرجهم من الظلمات إلى النور.(2)

ويبرز وجه تأثر ابن مسرة بالأمباذوقليسية في اعتبار الله هوية فقط، وهـــو العلـــم المحـــض والإرادة المحضة انفرد بعلم الباطن لنفسه دون علم الظاهر وفي القول بوجود مادة روحانية مـــشتركة فيها جميع الموجودات خلا الذات الإلهية، يطلق عليها الهباء تتميز بقدرتها على الخلق والإبداع، أما الله فهو العلة الأولى وتكون صلته بالمخلوقات غير مباشرة فهو يعول على الهباء –المادة الأولية– المعقولة حتى يكشف بها عن ذاته فينبثق عنها العقل الذي يكشف الله له عن كل علمه والذي بدوره يوصله إلى النفس الزكية التي تولد الطبيعة والنفس وهما بدورهما يولدان الجسم الكلي.(3)

وحول هذه الأفكار تكونت جماعة من تلاميذته يعدون على الأصـــابع(4)، اختـــاروا أســـلوب التخطي منذُ غضون النصف الثاني من القرن الرابع الهجري/10م بسبب مطاردة سلطة الأمويين لهـــم بإيعاز من الفقهاء كما حدث في عهدي عبد الرحمن الناصر 300–350هـــــ/ 912– 961م. وهـــشام المؤيد بن المستنصر 366–396هـــ/976–1005م(5)، حيث تم مصادرة مؤلفاتهم وأحرقـــت بـــأمر قاضي الجماعة محمد بن يبقى بن زرب تـــ381هـــ/991م في الجانب الشرقي من قرطبة وكذلك فـــي أيام المنصور بن أبي عامر 392هـــ/1001م الذي ساند فقهاء المالكية وأمر بحرق كتب الفلسفة وعلوم

(1) العدلوني: المرجع السابق، ص 53.

(2) نفسه، ص 52.

(3) صاعد: المصدر السابق، ص 73 ؛ العدلوني: المرجع السابق، ص 70 وما بعدها.

(4) من هؤلاء خليل بن عبد الملك القرطبي تـــ 322هـــ/933م، وابن المفرج المعافري الفرضى تـــ371هـــ/ 981 م ومحمد الخولاني القرطبي تـــ380هـــ/990م وعبد العزيز بن حكم تـــ387 هـــ/997م ومحمد بن عبـــد الله القيـــسي وأبان بن عثمان بن المبشر وطريف الروطي وابن عوجسة احمد ورشيد بن محمـــد الـــدجاج . آنجيـــل جنثالـــت بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1955، ص 330.

(5) العدلوني: المرجع السابق، ص 102.

اليونان، مما دفع بصوفية هذا الاتجاه إلى الدخول في مرحلة النشاط السري(1)، الذي استمر بعد سقوط دولة الأمويين سنة 422هـ/1030م وشمل ما تبقى من القرن الخامس الهجري/10م.

وفي خطوة جريئة انتقل إسماعيل بن عبد الله الرعيني أحد أتباع ابن مسرة، من الجيل الثاني إلى مدينة المرية وبث فيها أفكاره في الاتجاه الباطني العرفاني غير أن أهلها كفروه وتبرؤوا منه(2)، ورغم ذلك فقد وقع التناسل من هذا الاتجاه الباطني العرفاني على يد جماعة من الصوفية في القرنين السادس والسابع الهجريين/12 و13 ميلاديين كانوا قد أخذوا عن الفكر الصوفي المسري وركزوا على الاعتناء بعلوم المكاشفة فجعلوها علوما اصطلاحية بينهم، فرتبوا الموجودات على ما انكشف لهم، فأصبح علم التصوف عندهم يختص في البحث عن طريق العلوم المصطلح عليها المؤدية إلى كشف أسرار الملكوت وحكمه وإظهار حقائق الموجودات عن طريق العقل، وكانوا إذا عجزوا أو طلبوا بالبرهنة عليها لجأوا إلى الوجدان أي المجاهدة النفسية(3)، وهم ينقسمون إلى ثلاث اتجاهات؛ اتجاه وحدة الوجود(4)، تزعمه عبد الرحمن بن أبي الرجال المعروف بابن برجان

---

(1) أبو الحسن علي النبهاني: تاريخ قضاة الأندلس «من كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا»، تحقيق لجنة التراث العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1980، ص ص 78، 79.

(2) ابن حزم: الفصل، ج5، ص ص 66، 67.

(3) ابن خلدون: شفاء السائل، ص ص 50، 51.

(4) يرى هؤلاء أن حقيقة الوجود واحدة في جوهرها وذاتها والموجودات أصلها من العدم وليس هناك وجود إلا وجود الله بصورة ما هي عليه الموجودات في أنفسها وخصائصها. وأن الله شاء أن يظهر المخلوقات عامة والإنسان خاصة ليعرف ويرى نفسه في صورة تتجلى فيها صفاته وأسماؤه، أي أن الله شاء أن يرى تعينات أسمائه في مرآة العالم والوجود. فظهر ما ظهر وهو ما يعرف بتجلي الذات الإلهية على نفسها ويستندون في ذلك إلى حديث قدسي: «كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفوني»، وحسب رأيهم فإن الله لم يكشف عن ذاته بصورة مطلقة، وإنما عينها وقيدها، وللوصول في رأيهم إلى صورة الإنسان الكامل الذي حصر فيه الله صفاته، وأسرار كونه يجب التوصل إلى التفصيل في حقائق الموجودات، وفي أسباب وجودها وهذا ما يعرف بالكمال الأسمائي، أو الانقطاع، وأن الموجودات حصلت جميعا دفعة واحدة في شهود الحق، وهو ما يعرف بالكمال الوجداني، والكل يعرف بالوحدة الجامعة أو الإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية التي يعتبرونها مصدر جميع الشرائع والنبوات وهذه الحقيقة يعتبرونها أصلا لنشأة حقائق أخرى تقود إلى عالم الفتق، يلي الحقيقة المحمدية مرتبة المثال ثم العرش، ثم الكرسي، ثم الأفلاك على ترتيبها، ثم عالم العناصر، ثم عالم التركيب ويعرف هذا بعالم الرتق فإذا تجلت على الذات الجامعة صفات الله وأسراره فهي في عالم الفتق . محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج2، مطبعة بولاق الأميرية القاهرة 1293هـ/1972، ص 604 ؛ فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، 1964، ص 46 ؛ ابن خلدون: شفاء السائل، ص ص 51، 52.

تـــ536هـــ/1141م، وأبو القاسم أحمد بن الحسين بن قسي تـــ546هـــ/1151م وعبد الله محمـــد بـــن علي الشهير بابن عربي تـــ638هـــ/1240م(1)، واتجاه ثانٍ ذهب إلى القول بالوحدة المطلقة(2)، يمثله أبو عبد الله الشوذي أوائل القرن السابع الهجري/13م وتلميذه إبراهيم بن يوسف بـــن محمـــد دهـــاق المعروف بابن المرأة تـــ610هـــ/1224م(3)، وأبو الحسن بن عبد الله الششتري تـــ668هـــــ/1269م وعبد الحق بن إبراهيم الشهير بابن سبعين تـــ669هـــ/1270(4). في حين تمـــسك الاتجـــاه الثالـــث بنظرية الباطنية العرفانية وأضاف إليها الزهد في كـــل شـــيء بمـــا فـــي ذلـــك منـــازل الـــصوفية والمواهب والعطايا الإلهية والكرامات وكل ما يمن به الله على النفس ما عدا الله، ومن رواده بالمرية أبـــو العباس أحمد بن العريـــف الـــصنهاجي تـــــ536هـــــ/1152م(5)، وتلميـــذه أبـــو بكـــر محمـــد بـــن الحسين الميورقي.(6)

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 297.

(2) حسب هؤلاء الصوفية فإن الوجود واحد، وهو وجود الله وسائر الموجودات وجودها عين وجود الله فهي غيـــر زائدة عليه بوجه من الوجوه فوجود الله مطلق هو ما كان وهو كائن أو ما سيكون أما تعدد هذه الحقيقـــة المطلقـــة وكثرتها حسب رأيهم ما هي إلا أوهام من الضمير، فإذا سقطت هذه الأوهام صار مجموع العالم بأسره واحدا الذي هو الله. وطريق الوصول إلى سر الوجود، عندهم يمر بالتجرد من الأوهام عند الصوفي أولا ثم مرتبة التحقيق في علـــم سر الوجود لمن بلغ درجة العارفين وهو حسب رأيهم معلوم عند الأنبياء والعلماء والأولياء ثم بلوغ مرتبة المقـــرب وهو الذي اغترف من ذات الله وانكشف له أسراره . ابن خلدون: شفاء السائل، ص 52.

(3) إبراهيم بن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ج1، تحقيق علي عمر، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1423هـــ/2003، ص 241 ؛ يحيى بن خلدون: بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الـــواد، ج1، تحقيق، عبد الحميد حاجيات، المكتبة الوطنية، الجزائر، 1980، ص 128.

(4) أبو العباس أحمد الغبريني: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق رابح بونار، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981، ص ص 209، 212.

(5) أبو القاسم خلف ابن بشكوال: الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم، القسم الأول، الدار المـــصرية للتـــأليف والترجمة، 1966، ص 81 ؛ يلخص ابن العريف نظريته في قوله: «... فهذه علل أنف الخواص منهـــا وأســـباب انفصلوا عنها، فلم يبق لهم مع الحق إرادة، ولا في عطاياه شوق إلى استزادة، فهو منتهى مرادهم وغايـــة رغبـــتهم فزهدهم، جمع الهمة عن تفرقات الكون، لأن الحق عافاهم بنور الكشف من التعلق بالأحوال ومحبتهم وفنـــاؤهم فـــي محبة الحق وأحبابه، فإن المُحَّاب كلها ظلت في محبة الحق وتصاغرت واضمحلت، وشوقهم هـــربهم مـــن رســـمهم وسماتهم . أنجيل جنثالث: المرجع السابق، ص ص 370، 371.

(6) أحمد بن محمد المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الـــدين بـــن الخطيـــب، ج2، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، 1988/1448، ص 155.

وإلى جانب تأثير الإمباذوقليسية في أراء ذي النون وابن مسرة، تبدو مسحة النرفانـا الهنديـة جليا في تجربة الفناء لدى أبي زيد البسطامي تـ270هـ/875م وبالضبط في مسألة فناء المحب فـي المحبوب، وفيها يتوصل الصوفي عن طريق المجاهدات إلى فنائه عن نفسه وفقدانه الشعور بذاته مـع بقاء شعوره بالله، فلا يرى إلا الله ولا يشعر إلا به وفي ذلك فناء عن شهود المخلوقات. إلا أن الفـرق بينهما، أن المحب في النرفانا الهندية يفقد شخصيته أما عند البسطامي فهو اسم آخر للتوحيـد ومحـو يعقبه فناء عن الإرادة الإنسانية ليتحقق الفاني أن الإرادة الحقيقية هي إرادة الله.(1)

وقد فتحت هذه النظرية الطريق أمام الـصوفية للقـول بنظريـة الحلـول والاتحـاد التـي تزعمها الحسين بـن المنـصور الحـلاج تـ309هـ/922م أي حلـول الـذات الإلهيـة فـي المخلوقات.(2)

وفي سياق رفض الفقهاء لتجربة الحلاج، ظهرت بالقيروان فلسفة التصوف الفيضي على يـد الطبيب أبي يعقوب إسحاق سليمان الإسرائيلي 320هـ/932م من خلالها كتابه «بستان الحكمـة فـي مسائل العلم الإلهي»(3)، ثم برزت بشكل جلي عند أبي نصر محمد الفارابي تـ339هـ/ 950م القائل بنظرية الاتصال وفيها يعتمد طريق التأمل العقلي أولا ثم المجاهدة النفسية ثانية من أجل تجاوز عـالم الحس نحو عالم الشهادة الحقيقية(4). وفيما يخص فلسفة التصوف الإشراقي التي قال بها أبو الحـسن

---

(1) تعتمد نظرية الفناء عند البسطاني على تصفية النفس بواسطة المجاهدات فيؤدي إلى فناء الصوفي عـن نفـسه فيفقد شعوره بذاته مع بقاء شعوره بالله، وبذلك يتحقق أن الإرادة الحقيقية هي إرادة الله فلا يرى إلا الله ولا يشعر إلا به، وفي هذا تتلاشى رؤية الصوفي لكل شيء ما عدا الله فيصدر عنه في حالـة الفنـا عبـارات وإشـارات تعـرف بالشطحات كقول البسطامي: لا إله إلا أنا فاعبدوني، سبحاني ما أعظم شأني، وعند الصحو من حالة السكر يـستغفر الله عن ما بدر منه . توفيق الطويل: المرجع السابق، ص ص 189، 190.

(2) يلخص الحلاج نظريته في الحلول والاتحاد بقوله: أن العبد إذا وصل إلى مقام المعرفة أوحى إليه بخاطره وحرس بسره أن يسبح فيه خاطر غير الحق، وفيما يخص حالة السكر فإنه يرى أن سببها أنوار التجريد التي تجعله ينطـق بحقائق التوحيد لذلك ينطق السكران بكل مكتوم ويفصح الحلاج جليا عن نظريته بقوله: (الخفيف)

أنت بين الشغاف والقلب تجـري مثل جري الدموع من أجفاني

وتحل الضمير جوف فـــؤادي كحلول الأرواح في الأبـــدان

ليس من سأكـن تحــــرك إلا أنت حركـه خفـى المكـان . السلمي: المصدر السابق، ص ص 237، 238 ؛ الاتحاد عند الحلاج صعود الذات الإنسانية واندماجها في الذات الإلهية، وفي الحلول يحدث العكس تنزل الذات الإلهية لتحل في المخلوقات . توفيق الطويل: المرجع السابق، ص ص186، 187.

(3) صاعد الأندلسي: المصدر السابق، ص 203.

(4) توفيق الطويل: المرجع السابق، ص 173.

بن عبد الله الشهير بابن سينا تـــ428هــ/1037م في كتابه «الإشـــارات والتنبيهـــات»(1)، وطورهـــا شهاب الدين بـــن حبش السهروردي تـــ580هــ/1191م في كتابيـــه «حكمة الإشـــراق». و«هياكـــل النور»(2)، فإنها تنزع إلى تطهير النفس بالمجاهدات كشرط لمعرفة حقائق الوجود وذلك عن طريـــق النور الذي يقذفه الله في قلب الصوفي، وفي رأيهم أن عالم الأرواح المتمثل فـــي الله والمـــلأ الأعلـــى عبارة عن جوهر روحاني من نور فيكون وصول المعرفة إلى النفس الطاهرة بواسطة النور الواصـــل من عالم الأرواح(3)، غير أن تيار الاشراقيين رغم استفادته من الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورســـية الجديدة ومن الموروث القديم المتمثل في أراء هرمس وأفلاطون وأرسطو وأمباذوقليس وحكماء الفرس والهند، إلا أنهم وظفوا ذلك كله في إطـــار قرآنـــي واتخـــذوا مـــن ســـورة النـــور قطـــب الرحـــى لنظريتهم الإشراقية.(4)

وصفوة القول فإن رواد التصوف الفلسفي الإسلامي رغم استفادتهم مـــن الحقـــائق الـــصوفية التأملية القديمة إلا أنهم وجدوا في معاني القرآن وحروفه مادة ومساحة استوعبت خيـــالهم ونظريـــاتهم التجريدية والرمزية وكفتهم عناء السؤال فضلا على استعانتهم بعلم الكلام الإسلامي ونظرياته وأساليبه

---

(1) وضع ابن سينا عدد من المراحل يقطعها المريد لبلوغ مرتبة الوصول وتبدأ بالمواظبة على رياضة النفس بأنواع المجاهدات كي تتطهر ويحصل لها تلطيف السر الذي يكون متبوعا بشروق الأنوار الإلهية فيها على شـــكل خلـــسات كأنها بروق تسمى بالأوقات وكل وقت يكتنفه وجدان وبمواصلته المجاهدات تعتري النفس السكينة من جـــراء زيـــادة شروق الأنوار فيها، ثم ترقي لتصل إلى أعلى الدرجات فيحصل لها ملكة مشاهدة الأنوار العليا، ثم تعبر النفس مرحلة الرياضة، ويصير سرها مرآة مجلوة محاذية شطر الحق، فتدر عليه اللذات العلا، فيكون له نظر إلى الله ونظـــر إلـــى نفسه ثم يغيب عن نفسه فيلاحظ جناب الله وهذا، ما يعرف بالوصول وبالتالي يرى بعين الألوهية ويـــسمع بـــسمعها ويفعل بقدرة الله فلا يكون هناك تمييز بين الباحث عن الحق والحق نفسه . أبو الريان: المرجع الـــسابق، ص ص 330، 331.

(2) حسب شهاب الدين السهروردي فإن كل شيء في هذا العالم يُرد إلى نور الله وفيضه، وهذا النور هو الإشـــراق ومن نور الله خرجت أنوار أخرى هي عماد العالم المادي والروحي والعقول المختلفة ما هي إلا وحـــدات مـــن هـــذا النور، والنفس تعمل على الوصول إلى غايتها المتمثلة في الاتصال بعالم الغيب لتتلقى فيها المعارف التي هي السعادة المنشودة وهذا من خلال مجاهدة النفس وتطهيرها حتى يَقْوَىْ عامل الروح فيها وتـــضعف الـــشهوات فيـــسهل لهـــا الاتصال . هياكل النور، القاهرة 1975، ص 85.

(3) فيليب حتي: الإسلام منهج حياة، ترجمة عمر فروخ، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، 1977، ص 130.

(4) جعل السهروردي من قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِـصْبَاحُ فِـي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُـضِيءُ وَلَـوْ لَـمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَـيْءٍ عَلِـيمٌ﴾، أساسـا لنظريته الإشراقية: سورة النور: الآية 35.

الثرية بالحجج والمنطق، وهذا ما أشار إليه رينولد نيكلسون بقوله: «وحتى ولو لم تقع المعجزة، وانقطع الإسلام تماما عن كل صلة بالأديان والفلسفات الأجنبية لكان من الحتم أن يقوم فيه لون من التصوف، ذلك لأن فيه بذور».(1)

والغرض من هذا العرض كمدخل لدراستنا كون هذه النظريات الصوفية والسنية والفلسفية ظلت حاضرة في المنظومة الفكرية والسلوكية لصوفية المغرب الأوسط في القرنين 8 و9 الهجريين/ 14 و15 الملاديين فلم يغادر الجنيد المنظومة السنية والعرفانية، ولم يبرح الغزالي ساحة الحقيقة والشريعة، وعاد البسطامي وابن عربي وميضًا من رماد التصوف الفلسفي المندثر في نهاية القرن 7هـ/13م ببجاية إلى ساحة الفكر الصوفي في النصف الثاني من القرن 9هـ/15م.

(1) نقلا عن عبد السلام الغرميني: المرجع السابق، ص 55.

2- جذور الحركـــة الصوفية في المغـــرب الأوســـط

يتكشف من خلال الكتابات المتوفرة التي أرخت التصوف بالمغرب الأوسط أنها تبدأ في تحقيبه ابتداء من القرن السادس الهجري/12م وتحديدا في المرحلة الأخيـــرة مـــن عمـــر الدولـــة الحماديـــة 500- 547هــ/1106-1152م(1)، فالغبريني تــ704هــ/ 1306م الذي أرخ للحركة الصوفية فـــي المغرب الأوسط عموما وبجاية بصفة خاصة في القرن السابع الهجري/13م استهل كتابـــه بتعريـــف مجموعة من الصوفية عاشوا في القـــرن الـــسادس الهجـــري/12م(2)، وهـــم: أبـــو مـــدين شـــعيب تــ594هــ/1197م وأبو الحسن علي المسيلي أواخر القرن 5هــ/12م وأبو محمد عبد الحق الاشبيلي تــ581هــ/1185م، وأبو عبد الله العربي أواخر القرن 6هــ/12م، وعزف عن ذكر صوفية آخـــرين من نفس الفترة متعللا بالشهرة الواسعة لهؤلاء الأربعة ورغبته في نيل بركتهم وقرب عهدهم من المائة السابعة، فضلا على تمسكه بالإطار الزمني المخصص لكتابه وبذلك يكون قد حرمنـــا مـــن عـــدد لا يستهان به من الصوفية كانوا متواجدين ببجاية يعكسه قوله: « وبقي خلق كثير من أهل المائة السادسة ممن لهم جلال وكمال ولكن شرط الكتاب منع من ذكرهم».(3)

ونفس الخطوة خطاها ابن القنفذ القسنطيني تــ810هــ/1407م، فرغم انه جعل كتابه «أنـــس الفقير وعز الحقير» في رصد واقع الحركة الصوفية بالمغرب الإســـلامي غـــضون القـــرن الثـــامن الهجري/14م، إلا أنه افتتح صدر الكتاب بالترجمة لأبي مدين شعيب وتلامذته فـــي القـــرن الـــسادس الهجري/12م وصاغ ذلك على عنوان الكتاب نفسه فخط عنوانه بإسم «أنس الفقير وعز الحقيـــر فـــي رجال التصوف كأبي مدين وأصحابه»(4)، معتبرا شخصية أبي مدين، الدافع الرئيسي الذي حمله على وضع هذا الكتاب(5)، ورغم المبررات التي تحجج بها كل من الغبريني وابن القنفذ إلا أن كلاهما ربط بين دخول كتاب إحياء علوم الدين للغزالي في القرن السادس الهجري/12م إلـــى المغـــرب الأوســـط

---

(1) يبدأ الغبريني في التأريخ للظاهرة الـصوفية منـذ عهـد البلكينـي ويقـصد بـذلك العزيـز المنـصور 498-515هــ/1105-1125م . عنوان الدراية، ص 75.

(2) نفسه، ص 55 وما بعدها.

(3) نفسه، ص 85.

(4) ابن القنفذ: شرف الطالب في أسنى المطالب، تحقيق محمد حجي، مطبوعات دار المغرب للتأليف، الرباط، 1976 ، ص 91.

(5) أنس الفقير، ص 11 وما بعدها.

وظهور الحركة الصوفية(1)، فضلا على إدراكهما لقيمة الأفكار الصوفية التي سادت خـــلال القـــرن السادس الهجري/12م وارتداداتها الفكرية والسلوكية في واقع الحركة الصوفية بعد ذلك فـــي القـــرنين السابع والثامن الهجريين/ 13 و14 الميلاديين.

فهل يمكن التأسيس لنظرية نـــشوء التـــصوف بـــالمغرب الأوســـط خـــلال القـــرن الـــسادس الهجري/12م اعتمادًا على مَا أصَّل لهُ الغبريني وابن القنفذ؟
أم هل أن الظاهرة الصوفية مرتبطة بتلك التطورات الزهدية التي عرفها الإباضـــية بـــالمغرب الأوسط منذ القرن الثاني للهجرة وبحركة المرابطة التي كان يقوم بها المالكية فـــي الـــسواحل خلال القرنين، الرابع والخامس الهجريين/ 10 و11 الميلاديين؟

(1) عنوان الدراية، ص ص 56، 67 ؛ يتجلى ذلك في الحوار الذي ابتدعه ابن القنفذ بين أبي حامـــد الغزالـــي، وأبي مدين وكذلك في مسلسل السند الصوفي الذي يبين أخذ أبي مدين عن أبي حامد الغزالي بواسطة أبي الحسن بن حرزهم عن القاضي أبي بكر بن العربي . أنس الفقير، ص ص 16، 43.

أ- تحقيـــب التصـــوف بالمغـــرب الأوســـط

لابد من التذكير أن الرأي الذي انتهى إليه الغبريني وابن القنفذ، انساقت وراءه الدراسات الاستشراقية الكلاسيكية(1)، كما صار ديدن الدراسات المتخصصة حديثا والتي رأت في اكتساح التصوف للنسيج الاجتماعي بالمغرب الأوسط في القرن السادس الهجري/12م مبرراً كافياً لإثبات نشوئه في هذه الفترة (2)، وهو توجه لا يساير منطق التاريخ ولا يكاد يستسيغه العقل بالنظر في

---

(1) من بين هذه الدراسات الاستشراقية:

Bel Alfred : Le Sufisme En Occident Musulman on 12 ème ou 13 ème siecle de J.C, Annales de l'institut détude orientales, T1, Faculté des Lettres Universit, d'Alger libraire la rose, Paris, 1934-1935, P 2 et outre .

؛ وكذلك كتابه الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1987، ص 377 ؛

Carret Jacques: Le Marabatismes et Les Confréries Religieuses Musulman en Alegrérie, imprimerie officielle Alger 1959, P 6.

يربط إدوار دونوقو Edward de Neveu في كناشه بين ظاهرة الأخوان في الجزائر خلال القرن 19م. أصولها في القرن 6هـ/12م، فيعتبرها نتائج طريقة عبد القادر الجيلاني 470-561هـ/1077-1166م. التي ولجت المغرب الأوسط -الجزائر- منذ القرن 6هـ/12م . الإخوان (دراسة انثروبولوجية حَول الجماعات الدينية عند مسلمي الجزائر) ترجمة وتحقيق كمال فيلالي، ط1، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2003، ص 29 ؛ يؤرخ روبير برنشفيك Rebert Brunshvig للحركة الصوفية في بجاية ابتداء من نشاط أبي مدين شعيب تـ 594هـ/1198م. تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13م إلى نهاية القرن 15م، ج2، ط1، ترجمة حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988، ص 332.

(2) حول اعتماد الدراسات الحديثة فترة القرن السادس الهجري/12م، كبداية لتأريخ للظاهرة الصوفية . انظر بن يوسف تلمساني: الطريقة التيجانية وموقفها من الحكم المركزي بالجزائر (الحكم العثماني -الأمير عبد القادر- الإدارة الاستعمارية) 1782م- 1900، رسالة ماجستير في التاريخ الحديث، قسم التاريخ، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الجزائر، 1997-1998، ص 29 ؛ أمال لدرع: الحركة الصوفية في بلاد المغرب الأوسط خلال العصر الزياني 633-962هـ/1236-1555م، مذكرة ماجستير في التاريخ الإسلامي، قسم التاريخ، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة 1426-1427هـ/2005-2006م، ص 57 وما بعدها ؛ تربط صابرة خطيف بين العهد الموحدي وتدفق موجة التصوف. فقهاء تلمسان والسلطة الزيانية الجهاز الديني والتعليمي 633-791هـ/1235-1388م، مذكرة ماجستير في التاريخ الإسلامي، قسم التاريخ، كلية الآداب العلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية. قسنطينة 1424-1425هـ/ 2003-2004م، ص 261 ؛ يرى عبد الجليل لحمنات أنّ التصوف في المغرب الإسلامي عموما كفكر وسلوك وممارسة وكطاقة مؤثرة في المجتمع رهين=

نشوء التصوف بالمشرق في القرن الثاني للهجرة /8م(1)، ثم حضوره في وقت مبكر بإفريقية والأندلس منذ القرن الثالث الهجري/9م(2)، والذي يوافق تماما حركة تعبدية واسعة بالمغرب الأوسط امتزج فيها الزهد بالتصوف يعكسها ذلك النموذج الزهدي التعبدي للاباضية، وكذا النشاط التعبدي الفردي والجماعي للمالكية في الرُّبُطْ والمساجد والرَابطات، فضلا على ما تم من مثاقفة صوفية بين المشرق وإفريقية والمغرب الأقصى والأندلس من جهة والمغرب الأوسط من جهة أخرى، ويمكن تتبع هذه الحركة التعبدية وكشف أغوارها ودلالاتها الزهدية والصوفية فيما يلي:

=بتوفر شروط موضوعية لم تتح لها فرص النضج إلا منذ القرن السادس الهجري/12م، التصوف المغربي في القرن السادس، ديبلوم الدراسات العليا في التاريخ، قسم التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1989-1990، ص 13 وما بعدها.

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 295.

(2) تعد حركة سحنون بن جيب التنوخي تـ240هـ/854م أكبر تجمع صوفي بإفريقية في القرن الثالث الهجري/9م حيث كان له من الأتباع ألف صوفي، فضلا على تلامذته الذين كانوا من الزهاد، ينعزلون للتعبد ومناقشة المسائل العلمية وتلاوة القرآن مصحوبا بالبكاء والخشوع . أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ج2، تحقيق أحمد بكير محمود، منشورات دار الحياة ودار مكتبة الفكر، بيروت، 1387هـ/ 1967م. ص ص 606، 607، 613 ؛ أما فيما يخص الأندلس فقد ارتبط ظهور الزهد فيه بالفتح الإسلامي الذي شهد دخول جمهور من التابعين الزهاد منهم حنش بن عبد الله الصنعاني تـ100هـ/718م وعلي بن رياح اللخمي تـ114هـ/732م والنعمان بن عبد الله تـ96هـ/714م وميمون بن سعد وأبي الفتح الصدفوري ثم توسعت حركة الزهد في عهد الحكم بن هشام الأموي من خلال طائفة من الزهاد منهم: أبو العجس وزياد بن عبد الرحمن وعفاف بن محمد وعباس بن عرفة وعيسى بن محمود تـ212هـ/827م وعبد الله بن نصر القرطبي تـ315هـ/927م. الذي يعد أول من لقب بالصوفي في الأندلس خلال القرن الثالث الهجري /9م. وللمزيد من الاطلاع على حركة الزهد والتصوف بالأندلس خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين . أنظر عبد الله بن محمد الأسدي (ابن الفرضي): تاريخ علماء الأندلس، ج1، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر 1966، ص 125 وما بعدها.

ب- البدايـــة الجنينيـــة للتصـــوف عنـــد الإباضيـــة 2-5هـ/8-11م

يعود ارتباط سكان المغرب الأوسط شانهم شأن المغاربة بافريقية والمغرب الأقصى والأندلس بظاهرة الزهد إلى عهد الفاتحين المسلمين الأوائل لبلاد المغرب الإسلامي ومن مظاهر ذلك اتخاذهـم من قبر عقبة بن نافع تــ64هـ/683م رضي الله عنه وأصحابه بتهودة مزارا لهـم(1)، ثـم نـسجوا حولهم أحاديث نسبوها إلى الرسول (ص)(2)، وكرامات وظفوها لجلال المكـان وقدُسِـيته(3)، كمـا أطلقوا على أبواب مدنهم أسماء لتابعين تيمنا وتبركا بهم ودفعا للكروب(4)، ولعل ذلـك مـن أهـم العوامل التـي ساعدت الخوارج الإباضية في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة على إقامة أول

---

(1) أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم: طبقات علماء افريقية وتونس، تحقيق على الشابي ونعيم حسن اليافي، ط2، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، 1985، ص 59 ؛ يحدد الـدكتور موسـى لقبـال الأبعاد الروحية والسلوكية والدينية الناتجة عن حادثة استشهاد عقبة بن نافع وأصحابه بتهودة وأثرها الـذي بقـي متداولا بين الرواة والقُصَّاص والعامة حتى القرن الخامس الهجري/11م. فيـرى أن المـسلمين بنـو لهـم قبـورا، وجصصوها وبنو بجوارها مسجد الجامع ومجموعة من المزارات، التي نالت عناية ولاة افريقية خصوصا من أسـرة الفهريين أحفاد عقبة رضي الله عنه، كما غدا ضريح عقبة مزارا مقدسا للبركة يقصده المسلمون المغاربة فـي كـل وقت . عقبة بن نافع أساس نظام الفهريين وتأصيل مجتمع إسلامي جديد في المغـرب العربـي، ط2، دار هومـة للطباعة والنشر، الجزائر، 2002، ص ص 71، 72.

(2) من بين هذه الأحاديث المنسوبة إلى الرسول (ص) «لا يزال عصابة من أمتي بالمغرب يقاتلون علـى الحـق لا تضرهم من خالفهم، حتى يروا يوما قتاما فيقولون غشيتهم، فيبحثون خليهم ينظرون فيرجعون إليهم فيقولون الجبال سيرت فيخرون سجدا فتقبض أرواحهم» . أبو العرب: المصدر السابق، ص 64. وكـذلك « سـوف يقتـل بهـا أي -تهودة- رجال من أمتي على الجهاد في سبيل الله ثوابهم ثواب أهل بـدر وأهـل أحـد والله مـا بـدلوا حتـى ماتوا» . أبو عبيد الله البكرى: المسالك والممالك، ج2، تحقيـق جمـال طلبـة، دار الكتـب العلميـة، بيـروت، ص 255 ؛ محمد بن عبد المنعم الحميري: الروض المعطار في خبر الأقطـار، تحقيـق إحـسان عبـاس، ط1، مؤسسة ناصر للثقافة، 1980، ص 142.

(3) من هذه الكرامات أن معد بن إسماعيل بن عبيد الله الفاطمي لما أراد تحريف قبلة مسجد القيروان مـن محرابـه وقلع من محرابه آجرًا ونبش قبر عقبة وإحراق أرمته بالنار وبعث إلى مدينة تهودة خمسمائة بين فـارس وراجـل للقيام بذلك فلما دنوا من قبره هبت ريح عاصفة ولاحت بروق خاطفة وقعقعت رعود عاصفة كادت تهلكهم فانصرفوا ولم يتعرضوا له . البكرى: المسالك: ج2، ص 257.

(4) من القرائن تسمية التلمسانيين أحد أبواب مدينتهم باسم باب وهب نسبة لأحد التابعين. أبـو عبـد الله محمـد الخطيب بن مرزوق: المجموع، نسخة مصورة عن مخطوط الخزانة العامة، الرباط، رقم 20، ورقة 14 ؛ يحي بـن خلدون، بغية الرواد، ج1، ص ص 117، 149 ؛ وكذلك اختفاء اسم تهودة وتحوله إلى اسم مدينة سـيدي عقبـة موسى لقبال: المرجع السابق، ص 71.

دولـــة مركزية –الدولـــة الرستمية– بتاهرت سنة 160هـ/776م والتي حرص أئمتها علـــى تثبيـــت الزهد كأحد الدعائم الأساسية لإنجاح الدعوة الخارجية مما يوضح التلازم بين ظاهرة الزهـــد وتكـــوين أول دولة مركزية بالمغرب الأوسط ومن القرائن التي تعكس ذلك ما ورد في كتاب «أخبـــار الأئمـــة الرسميين» لابن الصغير المالكي –كان حياً في القرن الثالث الهجري– عن زهد الأئمة من حكام الدولة الرستمية وورعهم فقد حكي عن السيرة الزهدية لمؤسس الدولة عبد الرحمن بن رستم، وذيوع صـــيتها في المغرب والمشرق بقوله: « فطار ذلك في أطراف الأرض مشارقها ومغاربها، حتى اتصل ذلك من إخوانهم من أهل البصرة وغيرها من البلدان»(1)، وأشار إلى أن مستشاري ابن رستم وعمالـــه فـــي المدن التابعة له كانوا من الزهاد(2)، وعن الإمام أبي اليقضان محمد بن أفلـــح 241–281هـ/855–894م كتب كشاهد عيان في الفترة الأخيرة من حكمه واصفا حالته بالزهد والورع والنسك والتقـــشف وكيف كان يجلس بالمسجد على وسادة من أدم الأرض، –التراب– وعن تلك الوفود التي كانت تـــأتي لزيارته وتنخ حول فسطاطه لا تنام الليل وهي تهلل وتكبر حتى طلوع الفجر.(3)

وكذلك كان ابنه يعقوب بن أفلح نزيه النفس «ما جَسَ بيده ديناراً ولا درهماً»(4)، وهذا التوجه الزهدي من جانب الأئمة الحكام طبع الحياة الثقافية والفكرية بتاهرت وورجلان خلال النصف الثـــاني من القرن الثالث الهجري بطابع الزهد المشفوع بالكرامات والخوارق التي كانت السمة الغالبـــة علـــى علماء وفقهاء المذاهب التي إزدانت بها تاهرت طالما أن المذهبية كانـــت تنتفـــي فـــي حالـــة الزهـــد والتصوف(5)، وزاد في تأجيج حالة الزهد بتاهرت ارتباطها الدائم بالبصرة وجبل نفوســـة بافريقيـــة، وهما مركزان رئيسيان للزاهد والتصوف، لذلك فان عددًا معتبرًا من العلماء والفقهاء اتصف بالزهـــد

---

(1) تحقيق محمد ناصر وإبراهيم بحاز، دار المطبوعات الجميلة، الجزائر، 1986، ص 28 ؛ يذكر أبـــو العبـــاس أحمد سعيد الدرجيني أن أهل البصرة لما جاؤا إلى تاهرت حاملين المساعدات في المرة الثانية لإخوانهم من الخوارج تعجبوا من زهد ابن رستم ورغبته في الآخرة . طبقات المشائخ بالمغرب، ج1، تحقيق إبـــراهيم طـــلاي، مطبعـــة البعث قسنطينة، الجزائر، بدون تاريخ، ص 45.

(2) حسب الدرجيني فإن أبا منصور إلياس عامل الدولة الرستمية بنفوسة في عهد الإمام يوسف بن محمد بن أفلـــح كان ذا كرامات مستجاب الدعوة . المصدر السابق، ج1، ص 84 ؛ وعن استشارة طائفة الزهاد في اختيار مكان إقامة عاصمة الدولة الرستمية . أنظر سليمان بن عبد الله الباروني: الأزهار الرياضة في أئمة وملوك الإباضـــية، ج1، القسم الأول، مطبعة الأزهار البارونية، مصر، بدون تاريخ، ص 6.

(3) أخبار الأئمة الرستميين، ص ص 85، 98.

(4) نفسه، ص 98.

(5) محمد بن عبد الله بن مصطفى النقشبندي: البهجة السنية في أداء الطريقة العلمية الخالدية النقـــشبندية، ضـــبط احمد فريد المزيدي، ط1، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 2003، ص ص 9، 10.

والورع مثل عيسى بن فرناس وعبد الله بن محمد تـ241هـ/854م اللذين عاصرا الإمام أبا اليقظان وابن يعقوب بن افلح.(1)

وكذلك كان أبو عبيدة الأعرج كان إلى جانب تضلعه في الفقه وعلم الكلام والوثائق والنحو، زاهدا ورعا حسن الأدب والمروءة، حضر ابن الصغير مجلس درسه بتاهرت وقال فيه: «ما رأيت مثله في سود الرؤوس»(2)، حتى أنه كاشف ابن الصغير بما كان يختلج في نفسه، ونظرًا لإخبارهِ الناس بأحوالهم الغيبية إفتتن به أهل المغرب الإسلامي.(3)

غير أن سقوط الدولة الرستمية على يد الشيعة الإسماعيلية الفاطمية سنة 296هـ/909م قد أدى إلى تفرق زهاد الإباضية ونساكها شذر مذر، فظهر خلال النصف الأول من القرن الربع الهجري/11م، بجزائر بني مزغنة الشيخُ أبو سهل الرستمي الذي اشتهر بإقباله على العبادة والبكاء على ما فاته من زمن لم يقضه في طاعة الله، لذلك صار قبره يُعرف بـ «قبر النادب ذنبه ودينه»(4)، حتى أن صنهاجة كانت تزوره تبركاً به لكن تأثيره كان أكبر على حركة الزهد والتصوف من خلال مؤلفاته في الوعظ والتذكير والتخويف والبالغة اثني عشر كتاباً، نهل منها العزابة بعد ذلك في القرنين الخامس والسادس الهجريين/11 و 12 الميلاديين حيث أخذوا منها أربعة وعشرين بابا استعانوا بها في تنظيمهم وتعليمهم الزهدي التعبدي.(5)

ويلفت أبو العباس الدرجيني تـ671هـ/1272م انتباهنا في وصفه لشيخ ورجلان أبي صالح حنون بن يمريان وهو من أهل الطبقة السابعة 300هـ-350هـ بقوله: «أنه من أصحاب الكرامات والأحوال وأحد أقطاب الدين»(6)، فضلا على ورعه وسخاءه في مساعدة اليتامى والمساكين(7)، مما يحملنا على القول أن ابن يمريان يمثل نموذج الصوفية الذين أخذوا في الظهور بورجلان منذ النصف الأول من القرن الرابع الهجري وقيامه بوظيفة اجتماعية في ظل غياب الدولة

---

(1) كان ابن فرناس من جلساء الإمام أبي اليقضان، بينما تولى أبو محمد عبد الله القضاء في عهد الإمام أبي يوسف بن أفلح من سنة 281هـ إلى 284هـ/894م-897م ثم من 288هـ إلى 254هـ/900-906م . الباروني الأزهار، الرياضة، القسم الثاني، ص ص 69، 193.

(2) أخبار الأئمة الرستميين، ص ص 83، 84.

(3) من مظاهر ذلك الإعجاب أن الاباضية بسجلماسة كانوا يبعثون إليه بزكاتهم ليصرفها حيث شاء . ابن الصغير: المصدر السابق، ص 85.

(4) الدرجيني: المصدر السابق، ج2، ص ص 352.

(5) نفسه، ج2، ص ص 351، 352.

(6) نفسه، ج2، ص 341.

(7) نفسه، ج2، ص 342.

المركزية بالمغرب الأوسط، ويتعزز هذا التوجه في النصف الثاني من القرن الرابـع الهجـري/10م بظهور أبي صالح الياجراني من بني غسيرت، كان من أهل المجاهدات يقيم فـي غيـران «أجـاجٌ » خارج ورجلان «لم يعرف في زمانه أعبد منه»(1)، على حد قول أبي الربيع الوسـياني -مـن أهـل الطبقة الثانية عشرة 550هـ-600هـ-، حيث كان يقضي نهاره صائما وليلـه قائمـا ومـن آراءه: «عبادة الليل ثلاثمائة ركعة في كل ركعة بفاتحة الكتاب، وقل هو الله أحد ثلاث مرات»(2)، أما ليلـة الجمعة فكانت تميزًا عنده يقضيها مصليا في كل مساجد ورجلان(3)، وقد خصه الـدرجيني بوصـف نستخلص منه نزوع الياجراني إلى الكشف واكتسابه للعلوم اللدنية في قوله: «كـان ... لا يكتـرث إلا بخدمة ربه، ولا يعمل لشيء غير حبه، حتى خصه بالكرامات التي خص بها الأولياء، وأفاض عليـه نور معرفته وكساه الآلآء».(4)

أما في القرن الخامس الهجري/11م فقد ازدادت وتيرة حركـة الزهـد والتـصوف تـسارعا في كل من ورجلان وريغ وميزاب وسوف، وبواديهم، تعكسه تلك المشاهد التي نقلتها لنا الاستوغرافية الإباضية عن الشيوخ وتلامذتهم يتعبدون ويتذاكرون العلم في الكهوف والغيران.(5)

فضلا على الجماعات الزهدية التي كانت تخترق صحراء المغـرب الأوسـط متنقلـة بـين ورجلان وريغ وميزاب وسوف(6)، وبعضها الآخر كانت تتخطى حدود صحراء المغرب الأوسط نحو افريقية، حيث رصـد لنا أبو الربيع الوسياني خروج جماعة مـن الزهاد الورجلانيين لزيادة صلحاء

---

(1) سير مشائخ المغرب، تحقيق وتعليق إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1985، ص 31.

(2) نفسه، ص 32.

(3) نفسه، ص 31.

(4) طبقات المشائخ، ج2، ص ص 372، 373.

(5) يتفق كل من أبي زكريا يحيى تـ471هـ/1078م وأبـي الربيـع الوسـياني، القـرن 6هـ/12م والـدرجيني تـ671هـ/1272م حول أختيار زهاد وصوفية ورجلان وريغ وسوف، الغيران كمواضع للعزلة والعبادة ونسخ الكتب وحلقات الدرس والنوم، ومن أبرز هذه الغيران التي احتضنت هذا النشاط التعبدي والعلمي «غيران بني أجاج» خارج ورجلان و «غار تين يسلي» بأريغ . سير الأئمة وإخبارهم (تاريخ أبي زكريا)، تحقيـق إسـماعيل العربـي، ط3، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984، ص 265 ؛ سير مـشائخ المغـرب، ص ص 31، 39 ؛ طبقـات مشائخ المغرب، ج2، ص 373.

(6) من أبرز النماذج أن الصوفي أبا عبد الله محمدًا بن أبي بكر واضع نظام الحلقة كان يقضي الشتاء مـع تلامذتـه عند بني يسلي بأريغ والربيع عند بني مصعب بوادى ميزاب . أبو زكريا يحيى: المصدر السابق، ص 266 ؛ وعن الجماعات الزهدية المنتقلة بين ورجلان وريغ . أنظر الوسياني: المصدر السابق، ص 34.

جربة ووصول نظرائهم من سوف إلى تمولست -غرب طرابلس-(1)، في ذات الوقت الــذي كانــت وصـــلت إلـــى ورجـــلان وســـوف جماعـــات زهديـــة قادمـــة مـــن سجلماســـة وجربـــة ونفوســـة وتمولست ومزاتة(2)، خصوصا وأن ذلك يوافق انتشار نظام الحلقة ذي الأبعاد الصوفية في كل مـــن ورجلان وريغ وسوف.

ج- البعــد الصوفي فـــي نظـــام العزابة

يقترن العمل بنظام العزابة في المغرب الأوسط بدخول أبي عبد الله محمـــد بـــن أبـــي بكـــر تـــ440هـــ/1048م إلى ريغ قادما من طرابلس سنة 409هـــ/1018م حيث وضع لهـــذا النظام قوانين صارت بعد ذلك عماد نظام العزابة عند الإباضية(3)، والعزابة مشتقة من العزوب عـــن الـــشيء أي البعد عنه، ومنه صار لقب العزابي يطلق على كل من بعد عن الأمور الدنيوية ولزم الطريق وطلـــب العلم وحافظ عليها وعمل بها ويتضمن في منظومته النظرية والسلوكية عناصـــر زهديـــة وصـــوفية واضحة ففي شروط تقيد العزابي بهذا النظام نعثر على تقيده بالابتعاد عن مخالطـــة أهـــل الـــدنيا أو مجالستهم إلا عند الضرورة، والمواضبة على حضور حلقة العلم والتعود على المجاهدات كالإطالة في قراءة القرآن أثناء قيام الليل وكسر الشهوات بالصيام والالتزام بالأوراد وتميزه عن الآخرين في المأكل والملبس وأوقات النوم(4)، وبذلك يكون هذا النظام على حد قول الدرجيني «قد أدمج العزابي في سلك المتدينين وعزله عن دناءة الأجلاف الدنيويين وميزه عن غيره بصفات مميزة»(5)، كما أن الـــدروس التي كان يتلقاها العزابي عن شيخه في الحلقة أو في الميعاد أو الجمع يومي الاثنين والخميس تـــوحي

---

(1) من هذه الجماعات تلك التي كان يقودها الصوفي أبو عبد الله محمد بن أبي بكر من ريغ إلى تمولـــست-غـــرب طرابلس- وجهودها الوعظية هناك. أبو زكريا يحيى: المصدر السابق، ص 268 ؛ وكذلك تلك التي كان يرافقهـــا عمران بن زيري . الوسياني: المصدر السابق، ص 33.

(2) أطلقت المصادر الإباضية على تحركات هذه الجماعات اسم الرحلة، والغاية منها إلى جانب الاستزادة من الصلاح والعلم القيام بالنهي عن المنكر وعن كل ما يدنس دين الله، ومن أبرزها تلك الرحلة التي خرجت من تمولست ســـنة 499هـــ/1057م إلى ورجلان حيث خرج أهلها كلهم بأمرائهم وسلاحهم وهيئتهم لاستقبال الوافدين، الذين مكثوا فيها حتى سنة 450هـــ/1058، ثم اتجهت الرحلة إلى سوف حيث مكث شيخ الرحلة أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي يدرس العلم عن أبي عبد الله محمد بن أبي بكر . أبو زكريا يحيى: المصدر السابق، ص 281 وما بعدها ؛ وعـــن انتقال صلحاء مزاتة إلى بلاد ريغ . أنظر الوسياني: المصدر السابق، ص 24.

(3) الدرجيني: المصدر السابق، ج1، ص 170.

(4) نفسه، ج1، ص 4.

(5) نفسه، ج1، ص 171.

بالمنحى الزهدي والصوفي لهذه الدروس، فيتلقى إلى جانب الأمور المذهبية المعهـودة دروسا في الوعظ والتذكير والتحذير والسير المشحونة بمناقب الرجال والأمثال والحكم والحكايات الزهدية.(1)

ويتضح عند المقاربة أن نظام العزابة يتقاطع في هيكلة وسلوكات أفراده مع التنظيمات الصوفية التي تعتمد مبدأ المجاهدة العملية، وتكاد الفوارق بينهما تكون شكلية متعلقة في معظمها بالتسميات المصطلح عليها عند الفريقين(2)، لذلك لا عجب أن يصاحب العزابة وشيوخهم مظاهر اعتدناها لصيقة بمشائخ التصوف ومريديهم كالزهد في الدنيا والتركيز على المجاهدات والعزلة في الكهوف والغيران والسياحة الجماعية والاجتماع للذكر والالتزام بالأوراد والتدرج في الأحوال والمقامات والنزوع إلى الكشف بغرض نيل المواهب الإلهية والكرامات، لذلك كانت هذه الصفات الأكثر غلبة على الشيوخ الإباضية من أهل الطبقة العاشرة 450هـ/500هـ وأهل الطبقة الحادية عشر 550-600هـ/ والطبقة الثانية عشرة 550-600هـ(3)، ومن هؤلاء أبي عبد الله محمد بن أبي بكر تـ 440هـ/1048م «أول من ألهم سلوك الطريقة» على حد تعبير الدرجيني(4)، فقد اشتهر إلى جانب تمكنه في الشرع بزهده في الدنيا والجنوح مع تلامذته للتعبد في الغيران والاجتماع فيها للحلقة وأبرزها غار بين يسلي بريغ، فضلا على تنقله مع تلامذته في ورجلان وريغ ووادي ميزاب وبواديهم واعضاً ومربياً(5)، وقد اعتنى كل من أبي زكريا يحيى وأبي الربيع الوسياني والدرجيني بتسجيل كراماته(6)، ويفهم من كلام هذا الأخير أن قبره كان يزار تبركاً به(7)، وكذلك كان معاصره أبو العباس أحمد الوليلي من أهل المجاهدات زاهدا متقشفا صابرا على الفقر يقضي شهر رمضان معتكفا بجبل بني مصعب بوادي ميزاب -يعرف اليوم بجبل أبي العباس- وله كرامات تناقلها الرواة وكانوا

(1) الدرجيني: المصدر السابق ، ج1، ص 172.

(2) من العناصر الرئيسية التي تعكس التطابق في الهيكل، نجد الصوفي والمريدين عند صوفية المجاهدات العملية يقابله عند الاباضية الشيخ والعزابة أو التلاميذ وبَدل الإجتماع للذكر وميعاد الدرس يقابله نظام الحلقة والختمة ويوم الجمع عند الاباضية . الدرجيني: المصدر السابق، ج1، ص ص 4، 5.

(3) نفسه، ج2، ص 377 وما بعدها.

(4) نفسه، ج1، ص 167.

(5) أبو زكريا يحيى: المصدر السابق، ص 265 وما بعدها ؛ الوسياني: المصدر السابق: ص 39 وما بعدها.

(6) سير الأئمة: ص 272 ؛ سير مشائخ المغرب، ص 39 ؛ وعن إسهاب الدرجيني في تتبع كراماته . أنظر المصدر السابق: ج2، ص ص 387، 379، 392.

(7) نفسه، ج2، ص 392.

يتبركون بها(1)، ولما صار نظام الحلقة في القرن السادس الهجري/12م يعقد في المساجد شهدت كل من ورجلان وسوف انتشارا واسعا لحركة الزهد والتصوف.

لكن لماذا ظهرت البدايات الجنينية الأولى للتصوف مبكرًا بورجلان في النصف الأول من القرن الرابع الهجري/10م، ثم انتقلت إلى باقي البيئات الصحراوية الأخرى كريغ، تقورت، وميزاب وَسُوف؟

د- دوافع الظهور المبكر للتصوف عند الإباضية

إن تأثير حركة الزهد الإباضية حتى النصف الأول من القرن الرابع الهجري/10م كان قويا في دفع الحياة الدينية نحو التصوف في ورجلان وتقورت وميزاب وسوف، لأن هذه الحركة إلى جانب كونها تعبيرا عن المضامين الأخلاقية، والروحية للإسلام، جَهَدَّ أنصارها من العلماء والفقهاء على الزهد في الدنيا والاعتكاف على مجاهدة أنفسهم بالصيام والقيام وتجنب الخوض في الجوانب الفلسفية، خصوصا وأن نزعة التصوف الفلسفي أخذت تشق طريقها في الأندلس تحت تأثير أفكار بن مسرة لذلك لا غرابة أن تتخطى هذه الحركة دور التعجيل في دفع التصوف نحو الظهور وطبعه بملامح البساطة والنزعة العملية والابتعاد عن المقولات الفلسفية، بل أن من الباحثين المغاربة من سحب تأثير حركة الزهد بخصائصها الخارجية على عموم التصوف العملي المغربي.(2)

وتجدر الإشارة إلى أن زيادة موجة الزهد والتصوف عند الإباضية بوتيرة متسارعة، مرتبط بسقوط الدولة الرستمية 296هـ/909م، وتداعياتها فقد أدى عجز الإباضية في إعادة مشروعهم السياسي –الدولة– إلى الواجهة وافتقاد المجتمع إلى سلطة سياسية دينية تكبح جِمَاحَ الظلمة المعتدين من القبائل التي أخذت في ممارسة الفساد وقطع الطرق وإلحاق الأذى بالناس مثل نشاط بني ورزمار ومغراوة بنواحي ريغ (3)، إلى تطلع المجتمع إلى هيئة دينية تعالج الموقف وما اللجوء إلى إنشاء نظام العزابة في أوائل القرن الخامس الهجري/11م. إلا دليل على الرغبة في ملء هذا الفرع السياسي.

كما أن التطور التجاري الذي شهدته كل من تقورت وورجلان منذ النصف الأول من القرن الخامس الهجري/11م. فتح الباب أمام الورجلانيين نحو الاهتمام بالدنيا والكسب والمال فقد

---

(1) الدرجيني: المصدر السابق، ج2، ص ص 446، 447.

(2) محمد المغراوي: العلماء والصلحاء والسلطة بالمغرب والأندلس في عصر الموحدين، دكتوراه دولة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1422-1423هـ/2001-2002، ص 281 وما بعدها.

(3) الوسياني: المصدر السابق، ص 543 ؛ الدرجيني: المصدر السابق، ج2، ص 386.

ارتبطت هذه البيئات بتجارة بلاد السودان(1)، وشكلت وسيطا تجاريا مهما بين الشمال وبلاد الـــسودان عبر سجلماسة، فكان التجار الورجلانيون يحملون إلى غانة ونقاوة منتوجات الشمال(2)، التي كانـــت تصلهم بواسطة تجار قسنطينة(3) ويعودون محملين بالـــذهب(4)، والجلـــود المدبوغـــة والعبيـــد(5) وبالتالي تحولت ورجلان إلى بيئة ثرية وصفها العالم الورجلاني التاجر أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم تــ570هــ/1174م. بقوله: (الطويل)

جزى الله ورجلان خيـــر ما جـــزى   به بلد عن طالب الخيـــر سائـــر.
هو جنة الدنيـــا وأبـــواب مكـــة   ومعـــدن تبـــر غانـــة والدنانيـــر.(6)

وقد تسبب ذلك في فتور جذوة الحياة الروحية عند الورجلانيين، وشفيعنا في ذلك جواب أبـــي زكريا يحيى بن أبي بكر- 450هــ-500هــ/ من أهل الطبقة العاشرة إذ كلما طلب منه أهل ورجلان أن يقيم عندهم كان جوابه: «قولوا أقم عندنا قليلا يمت قلبك»، وذلك لما كان يرى من سوء طـــريقتهم ورداءة أحوالهم.(7)

فقد اختل التوازن الاجتماعي لصالح أرباب المال والتجار وصارت اعتبارات تحديد المركـــز الاجتماعي للفرد تتم بناءا على درجة الثراء والكسب، بل أن من الورجلانيين مـــن اعتبر المال أساس

---

(1) يرى عز الدين أحمد موسى، أن استيلاء الموحدين على جبل درن أدى إلى انفصال مراكز الدخول إلى الـــسودان عن السهول الغربية للمغرب الأقصى، لذلك اتجه المرابطـــون إلـــى ربـــط سجلماســـة بالبهنـــسا فـــي مـــصر سـنـــة 530هــ/1153م، مما جعل تجارة بلاد السودان تتحول عبر الصحراء نحو الشرق مما سمح بظهـــور طـــرق كثيـــرة متجهة نحو ورجلان . النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، ط1، دار الـــشروق، بيروت، 1403هــ/1993م، ص 314.

(2) أبو عبد الله محمد الشريف الإدريسي: المغرب العربي (من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق)، حققه ونقله إلى الفرنسية محمد حاج صادق، دار النشر الجامعي، بدون تاريخ، ص 160.

(3) حسن بن محمد الفاسي الوزان: وصف إفريقيا، ج2، ترجمة محمد حجي، ومحمد الأخطر، دار الغرب الإســـلامي، بيروت، 1983، ص 163.

(4) الإدريسي: المصدر السابق، ص 160.

(5) أبو الحسن علي بن موسي بن سعيد المغربي: كتاب الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربـــي ، ديـــوان المطبوعـــات الجامعية، الجزائر، 1982، ص 126.

(6) إبراهيم بحاز: الدولة الرسمية (160-296هــ/777-909م)، دراسة في الأوضاع الاقتصادية والحياة الفكريـــة، ط2، نشر جمعية التراث، القرارة، الجزائر، 1114هــ/1993م، ص 222.

(7) الدرجينـــــي: المصدر السابق، ج2، ص 449.

الوجود كقول أبي يعقوب يوسف بن إبراهيم الورجلاني تــ570هــ/1175م. أيضا (الطويل)

فلا وجود للدنيا لمن قل مالــه ولا مال إلاَّ ما أتى به المتاجـــــر.(1)

وهذا ما دفع العلماء والفقهاء إلى التعمق في الزهد وما يرتبط به من التخلي عن المال والكسب كنقيض للحياة الدنيا التي رانت على قلوب الورجلانيين وتصرفاتهم وأصبحت بفعل تراكم هذه العوامل السياسية والأمنية والاقتصادية بيئة خصبة لنشوء التصوف سمح للذين امتطوا ركابـــه بالتـــدرج فـــي المقامات والأحوال والتطلع إلى الكرامات.

هـــ- سمـــات الخطـــاب الصوفي فـــي الإستـــوغرافية الإباضية

لعل ما يلفت الانتباه أن الاستوغرافية الإباضية التي كتبت عـــن مناقـــب الـــشيوخ الإباضـــية والنكارية لم تستخدم مصطلح التصوف أو المتصوفة في عرض خصالهم الدينية، ويتجلى ذلك بـــصفة أساسية في كتاب «سير الأئمة وأخبارهم» لأبي زكريا يحيى بن أبي بكر تـــ471هــ/1078م وكتـــاب «سير مشائخ المغرب» لأبي الربيع الوسياني 550هــ-600هــ/1155م-1203م، وكتـــاب «طبقـــات المشائخ بالمغرب» لأبي العباس الدرجيني تـــ670هـــ/1271م **مما يجعلنا نتساءل عن حقيقـــة الظـــاهرة وسط السياق الدعائي والمبالغة الخلقية والدينية التي وردت ضمن هذه المصادر؟**

إننا لا نعدم القرائن ولكن نؤكد أن وجه المبالغة والدعاية للمذهب حاضرة بقوة فـــي الخطـــاب الصوفي الذي وظفته هذه المصادر حيث صرح أبو زكريا يحيى في مقدمـــة كتابـــه أن الغايـــة مـــن تأليفه في سير الأئمة هو ذكر مناقبهم والحسن من سيرتهم والجميل من مذهبهم ونشر فضائلهم حتـــى «لا يتخذ العوام ذلك وراءهم ظهريا ويجعلوه نسيا منسيًا».(2)

واتبع كل من الوسياني والدرجيني صورة نمطية واحدة تقريبا في كل تراجم الـــشيوخ فكرســـا عبارات الزهد والورع والنسك والسخاء والأحوال والمقامات والكرامات(3)، بل أن الـــدرجيني أعلـــن سفورا وجه الدعاية المذهبية التي ينطوي عليها خطابه الصوفي حينما اعتبر كرامات الإباضـــية نـــدا لمعجزات الأنبياء وحصر الغاية من نظام الحلقة في المحافظة على المذهب الإباضي.(4)

ثم إن عصر كل منهما أي القرنين السادس والسابع الهجريين/12 و13 الميلاديين يوافق بلوغ التصوف السني بالمغرب الأوسط ذروة ازدهاره الفكري والتنظيمي المشحون بالكرامات والخوارق مما

---

(1) إبراهيم بحاز: المرجع السابق، ص 222.

(2) سير الأئمة، ص 43.

(3) نفسه، ص ص 11، 31، 35 ؛ طبقات المشائخ، ج2، ص 294 وما بعدها.

(4) نفسه، ج1، ص 167.

يعكس تأثرهما بلحظة الكتابة التاريخية التي سقطت بظلالها على المصادر الإباضية في هذه المحطـــة التاريخية، وهي ظاهرة لا تختص بها المصادر الإباضية فحسب بل تسحب كذلك على كـــل مـــصادر المغرب الإسلامي في العصر الوسيط بمختلف توجهاتها المذهبية والعقدية والسياسية، وإذا قاربنا ذلــك بما ورد في كتاب «أخبار الأئمة الرستميين» لابن الصغير المالكي في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/9م، أو بما حفل به كتاب «سير الأئمة وإخبارهم» لأبي زكريا يحيى تــ471هـــ/1087م. في القرن الخامس الهجري/11م.

فإنه يتجلى من خلالهما الخطاب المتوازن حيث خص ابن الصغير فضائل الأئمـــة والـــشيوخ الإباضية بعبارات الزهد والورع وحسن الأدب(1)، وكذلك وصف أبو زكريا يحيى مناقب الإباضـــية وفضائلهم بعبارات الزهد والصلاح والورع والفضيلة وصنف نشاطهم ضمن قاعدة الـــوعظ والأمـــر بالمعروف والنهي عن المنكر ولم يبالغ في تتبع كراماتهم.(2)

وبين منهج المبالغة والدعاية والخطاب المتوازن، نرجح أن تباين المصادر الخارجية في التعبيـــر عن ظاهرة التصوف وتحقيبه بالمغرب الأوسط متعلق بعدم توصل أصحابها إلى وضع مقاييس معياريـــة تضبط المتصوفة عن غيرهم ورغم ذلك فإنها تظل الكتابة الشاهدة الفريدة عن ظهور المقامات والأحـــوال والكرامات في نشاط شيوخ الإباضية بالمغرب الأوسط منذ النصف الأول من القرن الرابع الهجري/11م.

و- الحضور الصوفي المالكي بالمغرب الأوسط خلال القرنين 4 و5 الهجريين/10 و11 الميلاديين

أكدت رواية أبي عبد الله محمد الصنهاجي تـــ626هـــ/1230م، ما لا يدع مجالا للشك، من أن الحضور الصوفي المالكي بالمغرب الأوسط، كان مواكبا لنظيره بافريقية، تمثل في ظهور نواة حركـــة صوفية بجبال الأوراس خلال العقد الرابع من النصف الأول من القرن الرابع الهجري، تزعمها أحـــد القيروانيين«كان ينظر كتب الصوفية ويقرأها»(3)، ومعه أربعة من نفـــر مقيمـــين بالحـــصون، وقـــد استقطبت حركتهم قبائل زواوة وصنهاجة وعجيسة. لذلك سارع جعفر بن علي بن حمـــدون صـــاحب المسيلة في عهد الخليفة الفاطمي المنصور بالله إسماعيل 334-341هـــ/945-955. إلى القضاء عليها وتسليم شيخها إلى الخليفة.(4)

(1) أخبار الأئمة الرسميين، ص ص 28، 83، 84، 85، 98.

(2) سير الأئمة وأخبارهم، ص ص 84، 189، 190، 272.

(3) أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم، تحقيق جلول أحمد البدوي، المؤسسة الوطنية للكتاب،1984، ص ص36، 37.

(4) يذكر أبو عبد الله محمد الصنهاجي تـــ626هـــ/1230م، أن الخليفة الفاطمي المنصور بالله إسماعيل أمر بـــسلخ شيخ هذه الحركة الصوفية، ثم حشا جلده بالقطن وجعله في ثابوت، وكان يصلبه في كل موضع حل به، أما أصـــحاب الشيخ الأربعة، فقد قُطِعت أيديهم وأرجلهم ثم صُلبوا . أخبار ملوك بني عبيد، ص 37.

ويبدو أن هذه السياسة الصارمة والعنيفة التي سلكها الفاطميون إزاء كل متقشف متصوف، هي وليدة مخاوفهم السياسية، من أن تحمل مثل هذه الحركات مشروعا سياسيا يهدد سلطتهم، خصوصا وأن هذه النواة الصوفية جاءت في سياق المشروع الفاطمي للقضاء على ثورة أبي يزيد مخلد بن كيداد الزناتي 316- 336 هـ/928- 947م الذي بدأ أيضا حركته الدعوية والسياسية النكارية متقشفا «يلبس خشن الثياب ويمسك العصا ويسمى شيخ المسلمين»(1)، لذلك لا غرابة أن أوعز الفاطميون إلى حلفائهم من القبائل بردع كل متلبس بالتقشف والتصوف وشفيعنا في ذلك رواية أبي عبد الله بن محمد المالكي تـ483هـ/1090 عن قيام قوم من كتامة بقتل رجل صالح ثم حرقه(2)، فكان ذلك سببا وجيها في تستر الكثيرين عن ممارسة التصوف بصورة علنية في حقبة الحكم الفاطمي، وهو ما تسبب أيضا في عدم قدرة المصادر المالكية والرحلة في القرنين الرابع والخامس الهجريين/10 و11 الميلاديين على ضبط أشكال الممارسات التعبدية ضبطا اصطلاحيا دقيقا، فأمطرت الشخصية الدينية سواء كانت من العلماء أوالزهاد والفقهاء والصوفية بسيل من الأوصاف الدينية المتنوعة، كما هو مثبت في «رياض النفوس» للمالكي تـ483هـ/1090م وفي «ترتيب المدارك» تـ544هـ/1149م للقاضي عياض وفي «صورة الأرض» لأبي القاسم محمد بن حوقل تـ367هـ/977م وفي «المسالك والممالك» لأبي عبيد الله البكرى تـ487هـ/1094م، ورغم ذلك فقد أتاحت لنا التمييز بين نوعين من الممارسات التعبدية، تتمثل الأولى في الصفات الخلقية التعبدية الفردية والثانية في الممارسات التعبدية الجماعية.

---

(1) أبو عبد الله بن محمد المالكي: رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وافريقية وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، ج2، تحقيق البشير البكوش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1401هـ/1981م، ص ص 251، 252.

(2) نفسه، ج2، ص ص 251، 252.

ز- المميـــزات الخلقيـــة التعبديـــة الفرديــــــة

وتنقسم إلى مميزات خلقية وأخرى تعبدية فأما الخلقية فشملت صفات الورع والفضل والصلاح وأكثر هذه الصفات ذكرا هي الصلاح أي صلاح الخلق، لأن الأخلاق هي جوهر التــصوف العملـــي حتى أن ابن الخطيب وقرينه ابن خلدون اعتبرا التصوف بأنه علم الخلق -كما سبق ذكره-.(1)

أما المميزات التعبدية فهي صفات النسك والانقطاع والتجرد والزهد، وإذا كانــت الخلقيـــة لا تخرج الإنسان من حياته اليومية المعتادة أو تجعله متميزا فإن المميزات التعبدية تــرتبط بالمجاهــدات البدنية والنفسية وتشكل عند تَركيبها مَعنى كاملا للتصوف تتضمن العكوف على العبادة والانقطاع عن الخلق والإعراض عن زينة الدنيا وزخرفها والعزوف عن لذاتها كالمال والجاه والإنفراد عن الخلق في الخلوات(2)، وقد مورست هذه الصفات الخلقية والتعبدية بصورة فرديـــة وجماعيـــة، ومـــن مظـــاهر المميزات الخلقية والممارسات التعبدية وصف ابن حوقل، أهل طبنة بالصلاح(3)، منهم عبد الـــرحمن بن زياد الله الطبني تـــ401هـــ/1010م، الذي اشتهر بالفضل والأدب والزهد والنسك.(4)

كما وقف عياض عند طائفة من العلماء الزهاد والفقهاء والعباد من مدن بونة وبجاية ووهران والمسيلة جمعوا بين المميزات الخلقية والتعبدية وهم: أبو عبـــد الملـــك مـــروان بـــن علـــي البـــوني تـــ440هـــ/1048م، كان «رجلاً فاضلا صالحًا عفيفًا»(5)، وأحمد بن واضح البجائي تـــ في القـــرن 5هـــ/11م، الذي جمع بين فقه الظاهر وفقه الباطن -أي التصوف- (6)، وأبو القاسم بن أبـــي مالـــك -كان حيا سنة 438هـــ/144م- وكان يوصف «بالفقه والورع والمروءة والخير»(7)، كما أن بعـــضا منهم كان في هذه المرحلة على طريقة صوفية مثل: أبي محمد عبد الله التاهرتي تـــــ313هـــــ/925م الذي وصفه المالكي بالفاضل العابد على طريق المحبة والشوق.(8)

---

(1) روضة التعريف، ص 436 ؛ شفاء السائل، ص 31.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص 295.

(3) صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ، ص 85.

(4) ابن بشكوال: الصلة، القسم الأول، ص 309.

(5) ترتيب المدارك ، ج4، ص ص 709، 710.

(6) نفسه، ج4، ص ص 445، 446.

(7) نفسه، ج4، ص 690.

(8) رياض النفوس، ج2، ص 182.

كما وصف ابن بشكوال أحمد بن قاسم بن عبد الرحمن التاهرتي البزار «بالــصالح المنقــبض المائل إلى الخمول»(1) ، بينما اختار أبو القاسم عبد الرحمن الهمذاني المعروف بـــالخراز الـــوهراني تـــ411هـــ/1018م طريقة الورع والسخاء والمروءة مع انقباض وعلم وسنة نبوية.(2)

ح- الممارســـات التعبديـــة الجماعيـــــة

وتتجلى في تلك الحركة التعبدية داخل مؤسسة الرباط(3)، الذي ظهر وانتشر بالمغرب الأوسط بشكل واسع خلال القرن الخامس الهجري/10م كرد فعل على انتقال زمام الـسيطرة البحريـــة فـــي البحـــر المتوسط تدريجيا لصالح المسيحيين في القرن الخامس الهجري(4)، وغياب الأمن في الطرقات والسبل الداخلية بفعل اعتداءات العرب الهلالية(5)، مما جعل عناية أهل المغرب الأوسط والطـــارئين الأندلـــسيين تتجه نحو إنشاء رُبُط بالمناطق الساحلية والداخلية بغية نيل فضل الرباط ودرء خطر النصارى وكبح

(1) الصلة، القسم الأول، ص 84 ؛ أبو الفلاح عبد الحق الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج3، نـــشر المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، بدون تاريخ، ص 145.

(2) عياض: ترتيب المدارك، ج4، ص ص 533، 690.

(3) ورد ذكر الرباط في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ﴾ سورة الأنفال الآيـــة 60 ؛ وقوله تعالى أيـــضا: ﴿يَـــا أَيُّهَـــا الَّـــذِينَ آمَنُـــواْ اصْـــبِرُواْ وَصَـــابِرُواْ وَرَابِطُـــواْ وَاتَّقُـــواْ اللّـــهَ لَعَلَّكُـــمْ تُفْلِحُـــونَ﴾ سورة آل عمران: الآية 200، والرباط من فعل رَابطتُ أي لاَزمتُ ويجوز أن يكون جمعه رَبيطٌ كفصيل أو فـــصال أو رُبطٌ ككعب وكعاب، وهو أيضا لفظ مشترك بين معاني الخيل وانتظار الصلاة بعـــد الـــصلاة والإقامـــة علـــى جهـــاد العدو ؛ شهاب الدين محمد الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج10، نشر وتـــصحيح شكرى الألوسي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، 1985، ص 25 ؛ أما من حيث المعنى فيرى أبو جعفـــر محمـــد الطبري أن الرباط هو ارتباط الخيل للعدو ثم أطلقت على كل مقيم في الثغر مدافعا عن المسلمين. جامع البيان عـــن تأويـــل القـــرآن، ج4، ط3، مطبعـــة مـــصطفى البـــاجي، 1373هـــــ/1954، ص ص 222، 223 ؛ ويلخـــصها Lucien Golvin لفظا ومعنى ووظيفة بأنها مدينة محصنة يسكنها رجال دين وحرب يتعلم فيها فنون الحرب قـــصد الاستعداد للجهاد، وتقضى أوقات الفراغ فيه، في العبادة.

Note Sur Le Mot Ribat (Terme d'architecture) et Son Interprétation En occident musulman, Revue de L'accident musulman et de le mediterraneé, N°6, 1er Et 2 eme Semestre aix en Provence 1969, P97

(4) ابن خلدون، المقدمة، ص 166.

(5) حول دخول بني هلال وبني سليم إلى إفريقية ثم وصولهم إلى المغرب الأوسط قبيل انصرام النـــصف الأول مـــن القرن الخامس الهجري وأثرهم خـــراب العمران والاقتصاد وانعدام الأمن . أنظر ابن خلدون: المقدمـــة، ص 103 وما بعدها.

جماح العرب الهلالية وترويضها.(1)

ومن هذه الرُبُطُ، **رباط بونة** أسسه الفقيه أبو عبد الملك مروان بن محمد الأندلسي تـ440هـ/1048م(2)، يتعبد ويلقن فيه العلم للطلبة(3)، ومجموعة من الربط ذكرها لنا البكري تـ487هـ/1094م مثل: **رباط ندرومة ورباط أرزيو ورباط مرسى مغيلة بني هاشم ورباطات مدينة شرشال ورباط مستغانم**(4)، كانت كلها آهلة بالمرابطين يحيون فيها حياة جماعية، ويحرسون خلالها السواحل من خطر المسيحيين خصوصا النورمان، ويقضون جل أوقاتهم منقطعين للعبادة وقراءة القرآن والتفقه في الدين.

وقد ساعد الربط في تأدية وظيفتها الجهادية ورسالتها التعبدية ما كانت توفرهُ من مأوى للمرابطين ومستفيدين من حظوة مجتمع المغرب الأوسط، الذين كانوا يقصدون الربط لتقديم المساعدة وللتبرك بشيوخها ومن القرائن تلك التي نقلها لنا البكرى عن قدوم الناس للتبرك برباط وادي ماسين بندرومة ورباط أرزيو(5)، مما يظهر صفة الولاء وعناية الناس بالمقدس في هذه المرحلة المبكرة، وهم في ذلك لا يتبركون بهيكل الرباط كبناء وإنماء بما يرمز له من بركة صادرة عن نشاط المرابطين المنزهين في منظور الناس وكذا دورهم المتنامي على الصعيد الاجتماعي خصوصًا في فض النزاعات بين القبائل والأفراد.(6)

---

(1) ابن خلدون عبد الرحمن: العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر، ج6، دار الكتاب اللبناني، 1983، ص 208.

(2) شهاب الدين محمد بن عبد الله ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج1، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1979، ص 512.

(3) عياض: المدارك، ج4، ص 710 ؛ من مؤلفات أبي عبد الملك مروان كتاب «الأشربة وتحريم المسكر» ؛ ابن فرحون: الديباج المذهب، ج2، ص 19.

(4) المسالك والممالك: ج2، ص ص 252، 263، 267، 268 ؛ حسب إبراهيم حركات فان رباط مستغانم وجد قبل أن تتحول مستغانم إلى بلدة معمورة في العصر الوسيط . المدخل إلى تاريخ العلوم بالمغرب المسلم حتى القرن 9هـ/ 15م (التصوف)، ج3، ط1، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 2000، ص 34.

(5) المسالك والممالك، ج2، ص ص 267، 268.

(6) حركات: المرجع السابق، ج3، ص 51.

كما أن تلمسان التي كانت منذ القـرن الخـامس الهجـري/11م وسـطا للغليـان الروحـي والدراسات الدينية المتنوعة لقول البكري: «ولم تزل تلمسان دارا للعلماء والمحـدثين وحملـة الـرأي على مذهب مالك»(1)، قد عرفت نموذج العمل الـصوفي الجمـاعي مـن خـلال نـشاط الـصوفي عبد السلام التونسي الذي قدم من أغمات إلى تلمسان سنة 486هـ/1093م(2)، وأسس بمنطقة الرهبان رابطة مكث يلقن فيها للطلبة التصوف على طريقة الحارث بن أسد المحابسي تـ254هـ/895م مـن خلال كتابه «الرعاية لحقوق الله»، وفحواه التقشف الصارم ومحاسبة النفس والذي يعـد مـن أوائـل المصنفات الصوفية التي ولجت المغرب الأوسط.(3)

ناهيك على توظيف عبد السلام التونسي تـ512هـ/1117م لتجربته في التـصوف العملـي القائم على المجاهدات الصارمة التي كان قد عرفها وخضع لتدريبها بأغمات على يد عمه الزاهد عبـد العزيز التونسي.(4)

ومن بين المريدين الذين كانوا مواضبين على حضور مجلسه ويتذاكرون معه بالرابطة نـذكر عبد المؤمن بن علي الكومي تـ558هـ/1163م –مؤسس الدولة الموحدية–(5)، وأبـا زكريـا بـن يوغان الصنهاجي تـ537هـ/1142م وآمنة بنت يغروسن توفيت في النصف الأول من القرن السادس الهجري/12م.(6)

(1) المسالك والممالك، ج2، ص 260.

(2) أبو يعقوب يوسف بن يحيى التادلي (الزيات): التشوف إلى رجال أهل التصوف وأخبار أبـي العبـاس الـسبتي، تحقيق أحمد التوفيق، ط2، منشورات كلية الآداب، الرباط 1997، ص ص 92، 100.

(3) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 125 ؛ ابن القنفذ، أنس الفقير، ص 106، أبو عبد الله محمد بـن أحمد ابن مريم: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، نشر محمد بن أبي الشنب، تقديم، عبد الرحمان طالـب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986، ص 122 ؛ أطلق أبو محمد حسن بن علي المعروف بـابن القطـان تـ منتصف القرن السابع الهجري/13م، على رابطة عبد السلام التونسي اسم رباط تلمسان ؛ نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، تحقيق محمود علي مكي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1990، ص 77.

(4) كان عبد السلام التونسي صليبا في الحق يلبس كساء خشنا ويأكل الشعير وإذا اشتهى اللحم اصـطاد الـسلاحف البرية وقد أخذ هذا الأسلوب عن عمه أبي محمـد عبـد العزيـز التونـسي تــ486هـــ/1093م . التـشوف، ص ص 92، 110.

(5) يذكر ابن القطان أن عبد المؤمن بن علي كان أحد طلبة التونسي الذين يحضرون مجالس درسـه ويتـذاكر مـع الطلبة . نظم الجمان، ص 77.

(6) ابن الزيات: التشوف، ص ص 122، 123.

وتكشف الاستوغرافية الموحدية الرسمية وشبه الرسمية في منحاها لإعادة ترسيم وإنتاج الرمزية الصوفية في السيرة الذاتية للمهدي بن تومرت(1)، عن وجود الممارسات الصوفية الجماعية مبكرا ببجاية وتلمسان ومناطق أخرى قبل وصول المهدي بن تومرت إليها سنة 512هـ/1118م حيث يذكر ابن القطان وهو احد مؤرخي البلاط الموحدي لجوء المهدي بن تومرت عند فراره من سلطة الحماديين في بجاية إلى رباط ملاّلة فوجده عامرا بالطلبة والصلحاء الذين صاروا يحضرون مجلسه ويتلقون عنه العلم(2)، وكذلك كان بأرض هذا الرباط موضع يدفن فيه الصوفية(3)، كما أن مشهد وصوله إلى تلمسان ومكوثه بمسجد العباد وهو مكان يأوي إليه الصلحاء، ويد فن فيه الصوفية(4)، يؤكد الخلفية التاريخية لتحول العباد بعد دفن الصوفي أبي مدين شعيب تـ594هـ/1197م به إلى أحد المراكز الحساسة للتصوف المغربي والمشرقي.(5)

ويبدو أن التلمسانيين قد ارتبطوا بالصلحاء مبكرا فكانوا يتمسحون ويتبركون بهم، يؤكد ذلك مشهد ابن تومرت وهو بصدد إطلاق سراح أحد السجناء بتلمسان من خلال تعليق عبد الواحد المراكشي يقوله فيه: «ودخل حتى السجن وابتدر إليه السجانون والحرس يتمسحون به... ولم يزل مقيما بتلمسان وكل من بها يعظمه من أمير ومأمور».(6)

---

(1) محمد الشريف: التصوف والسلطة بالمغرب الموحدي، ط1، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية الرباط، 2004، ص 21.

(2) نظم الجمان، ص 77.

(3) من القرائن الدالة على ذلك أن الصوفي أبا العباس أحمد عبد العزيز السلاجي الخراز توفي ببجاية في صدر المائة السادسة ببجاية ونقل إلى رباط ملالة ودفن بها. ابن الزيات: التشوف، ص 377.

(4) محي الدين عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق عمران المنصور، ط1، منشورات دار الكتب العلمية، لبنان، 1982، ص 129.

(5) المقري: نفح الطيب، ج5 ، ص ص 412، 504، 505 .

(6) المعجب، ص 130 ؛ من مشاهد ارتباط سكان المغرب الأوسط بالصلحاء أن أهل بسكرة كانوا يتبركون بالموتى أما أهل الخرز –القالة– فلا يخلو عنق أحدهم من تميمة. البكري: المصدر السابق، ج2، ص ص 231، 234.

وكذلك كان رباط صلب الفتح بظاهر وهران(1)، يسكنه المرابطون الذين درجوا على الاحتفال فيه كلما حلت المواسم الدينية على طريقتهم الخاصة ومن تلك الاحتفالات اجتماعهم ليلة السابع والعشرين من رمضان سنة 539هـ/1145م بمناسبة ختم القرآن، ويبدو أن الأتباع والسلطة اعتادوا حضور هذه المناسبات يدل على ذلك أن تاشفين بن علي المرابطي آخر أمراء المرابطين، كان من الحاضرين في هذا الاحتفال مع جماعة من خواصه.(2)

غير أن هذه الممارسات الجماعية اتجهت وجهة تعبدية من غير وظيفة الحراسة وانتظار العدو بعد أن كفتهم البحرية الموحدية وسلطتها القوية في البحر والداخل مؤونة الحراسة وإقرار الأمن فأخذت هذه الربط تتحول إلى رابطات –رابطة– يؤمها شيوخ ومن حولهم المريدين ينهلون العلم ويخضعون لأصناف المجاهدات التي كانت تتم تحت مراقبة الشيخ ومتابعاته ضمانًا لنجاحها.(3)

وقد تنبه كل من ابن خلدون تـ808هـ/1405م والزركشي تـ899هـ/1493م إلى هذا التحول الذي طرأ في العهد الموحدي فاستخدما لفظ الرابطة بدل الرباط(4)، إذانًا بدخول التصوف في عهد الموحدين مرحلة التنوع الفكري والهيكلة والتنظيم في إطار مؤسسة الرابطة والزاوية وتأثير كل ذلك في تشكيل المدارس الصوفية. حتى نهاية القرن السابع الهجري/13م.

---

(1) عُرف في عهد المرابطين، باسم رباط صلب الكلب ولما فتح الموحدون وهران سنة 539هـ/1125م أطلقوا عليه اسم رباط صلب الفتح. أبو العباس أحمد بن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج2، تحقيق إحسان عباس دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، ص 489.

(2) المراكشي: المصدر السابق، من 130 ؛ يرى إبراهيم حركات أن رباط صلب الفتح، يعود تأسيسه إلى عهد الأغالبة وبالتالي فهو، أقدم رباط بالمغرب الأوسط . المدخل: ج3، ص 34.

(3) تعد الأساطيل البحرية التي ورثها الموحدون عن المرابطين والحماديين من أبرز عوامل نجاح البحرية الموحدية، فقد تنبه ابن خلدون إلى ذلك وذكر بأنها بلغت مئة أسطول في المغرب والأندلس لم يعرف المسلمون قبلها ولا بعدها من حيث الكثرة والحداثة، لذلك تمكنوا بفضلها من تأمين الجانب الغربي من البحر المتوسط. المقدمة، ص 166 ؛ وكذلك كتابه العبر، ج6، ص 495 ؛ يبدو تعداد الأسطول رقمًا مبالغًا فيه، لكن بالنظر في عدد هذا الأسطول خلال العهد الأموي بالأندلس تبدوا المسألة منطقية فقد بلغ في عهد الحكم المستنصر بالله 350هـ-366هـ/961-976م ستمائة قطعة ومقره المرية، وللمزيد من الإطلاع حول الموضوع . انظر فيلالي عبد العزيز: العلاقات السياسية بين الدولة الأموية في الأندلس ودو ل المغرب، ص ص 183-181

(4) نفسه، ج6، ص 477 ؛ تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تحقيق مضور، ط2، المكتبة العتيقة، تونس، 1966، ص 8.

3- المثاقفة الصوفية بين المغرب الأوسط وبيئات المشرق والغرب الإسلاميين

تطرح المثاقفة الصوفية بين المغرب الأوسط وكل من المشرق والغرب الإسلاميين، مسألة الأخذ والعطاء الثقافي والفكري، وتبين حدود ودرجة استفادة هذه البيئات من بعضها البعض، وتأثير ذلك في صقل أفكار المدارس الصوفية بالمغرب الأوسط قبل القرن الثامن الهجري/14م، فمنذ أن تمكن الفتح الإسلامي من إدماج المغرب الأوسط ضمن جغرافية الدولة الإسلامية وبث في عناصرها السكانية مقومات الدين الإسلامي الروحية واللغوية، صار التفاعل طبيعيا وحدث سريعًا مع منظومة العلوم الإسلامية(1)، بحكم التواصل مع المشرق والاستفادة من الجوار المغربي -إفريقية والمغرب الأقصى- وكذا التأثير الأندلسي، خصوصا وأن المغرب الأوسط وسيط جغرافي مهم لا يمكن تجاوزه عن طريق البر أو البحر مثلما لم يتخطاه الفتح لاسيما وأن مراسيه قد دخلت مجال الخدمة العسكرية والتجارية كمحطات نزول وإقلاع رئيسية منذ القرن الثالث الهجري/9م نحو المشرق والغرب الإسلاميين(2)، فضلا على انفتاح مدنه مثل تاهرت وتلمسان والمسيلة وقلعة بني حماد وورجلان على الصحراء ومدن المغرب الأقصى بحكم علاقاتها التجارية وروابطها الاقتصادية ببلاد السودان.(3)

---

(1) من مظاهر اندماج سكان المغرب الأوسط في منظومة العلوم الإسلامية حضورهم المبكر في كتب الطبقات والتراجم الأولى للمغرب الإسلامي والأندلسي حيث يشير محمد بن الحارث الخشني تـ 316هـ/971م. إلى تمدرس الفقيه أبي سعيد سحنون بن حبيب التنوخي تـ 240هـ/854م. على يد شيخ من علماء زواوة، اكتفى بذكر كنيته القبلية أي الزواوي. طبقات علماء افريقية، نشر محمد بن أبي شنب، الجزائر، 1332هـ/1914م، ص 154 ؛ وعن ارتباط قبيلة زواوة بنواحي بجاية مبكرا بالعلوم الإسلامية ما ذكره المالكي تـ483هـ/1090م عن اخذ الفقيه أبو القاسم الزواوي مباشرة عن مالك بن أنس تـ 179هـ/795م، وبذلك تبوأ موقعا متقدما في مسلسل السند في رواية الحديث، ومن الأحاديث التي تروي عن أبي القاسم الزواوي قوله: «حدثنا نافع عن ابن عمر عن رسول الله (ص) لما خلق الله عز وجل الجنة حفها بالريحان وحف الريحان بالحناء وما خلق عزوجل شجرة أحب إليه من الحناء وأن الحاضب بالحناء لتصلي عنه ملائكة الأرض إذا راح». رياض النفوس، ج1، ص 248.

(2) يلفت البكرى انتباهنا إلى دور مرسى الخرز - القالة- كدار لصناعة المركب البحرية المعدة لغزو بلاد الروم ومرسى بونة كقاعدة عسكرية كانت تنطلق منها الشواني لغزو بلاد الروم وجزيرة سردانية وكرشقة. المسالك والممالك، ج2، ص 234 ؛ يذكر ابن خلدون أن مرفأ بجاية كان في العهد الفاطمي محطة نزول وإقلاع. المقدمة، ص 166.

(3) الحبيب الجنحاني: دراسات مغربية في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1980، ص 81 ؛ بونة مجاني: المذهب الإسماعيلي وفلسفته في بلاد المغرب، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2004، ص ص 38، 39.

لذلك ظل المغرب الأوسط طيلة العصور الوسطى يمثل جغرافيا الإخصاب وملتقـــى الأفكـــار والجهود الصوفية نتبعها فيما يلي:

أ- المثاقفـــة مع المشـــرق

إن من أهم العوامل التي أعطت المثاقفة الصوفية بين المـــشرق والمغـــرب الأوســـط، دفعـــا وتواصلا هي بلوغ المشيخة العلمية في المغرب الإسلامي عموما خلال القرن الرابـــع الهجـــري/10م مرتبه النضج والتحكم في العلوم وترقيتها والإبداع فيها (1)، مما سهل من عملية التفاعل بين صـــوفية المغرب الأوسط ومتصوفة المشرق ومحيطهم الصوفي هناك، وزاد من وتيرة ارتباطهم بالمشرق لمـــا كان يمثله من مشروعية دينية وأسبقية ثقافية وفكرية وجب النهل منها والإنتساب إليها.(2)

لذلك تحددت قنوات التواصل والمثاقفة قبل القرن الثامن الهجري/14م بتعدد أغراض الرحلـــة والتي تنوعت بين الحج إلى البقاع المقدسة والسياحة لإشباع النهم الروحي والرغبـــة فـــي التمـــدرس والاستزادة من العلوم، وقد أفرزت لنا أغراض الرحلة المتنوعة إلى المشرق نوعين من الصوفية تـــم بواسطتها التواصل والمثاقفة وهما: النوع الأول ويمثله الصوفية الذين جالوا فـــي حواضـــر المـــشرق وحضروا مجالس العلماء والفقهاء والصوفية ونالوا الإجازة واشـــتغلوا باستنـــساخ الكتـــب المـــشرقية وتحملوا مشقة نقلها وعند العودة استثمروا إجازاتهم، التي كانت دافعا لروايـــة مـــصنفات ومقـــروءات الشيوخ الذين تمدرسوا عليهم، وهؤلاء كانت أعدادهم قليلة قبل القرن الثامن الهجري/14م ويُعزي ذلك إلى اكتفاء أصحاب المصادر بالإشارة إلى توجه هذا الصوفي إلى المشرق ورصد عودتـــه دون تتبـــع نشاطه حتى ولو استغرقت رحلتة مدة زمنية طويلة، لذلك كان نشاط زهاد وعباد المغرب الأوسط فـــي القرن الثاني والثالث والرابع والخامس الهجري غامضا بالمشرق(3)، ولم تبدأ الصورة بالتكـــشف إلا في القرنين السادس والسابع الهجريين وفي ضمن هذا النوع من الصوفية يندرج الصوفية الأندلـــسيون العائدون من المشرق والذين فضلوا الاستقرار ببجاية وتلمسان وحملوا إليها تأثير المشرق في مجـــال التصوف كما يبينه الجدول التالي:

---

(1) عبد الحميد حاجيات: مساهمة المغرب العربي، في إزدهار الحضارة العربية الإسلامية، مجلة دراسات تاريخيـــة، إصدار لجنة كتابة تاريخ العرب بجامعة دمشق، العدد 7، ربيع الأول 1402هـ/ كانون الثاني، يناير 1982، ص 68.

(2) محمد مفتاح: الخطاب الصوفي (مقاربة وظيفية)، ط1، مكتبة الرشاد، الرباط، 1997، ص 96.

(3) من أبرز النماذج رحلة أبي القاسم عبد الرحمن الهمداني الوهراني تـــ 411هـ/1018م التي استغرقت عـــشرين سنة زار خلالها الحجاز ومصر والبصرة وخرسان ونيسابور، عياض: المدارك، ج4، ص 533 ؛ وكـــذلك الـــرحلات المتكررة لأحمد بن واضح البجائي التـــي لا يُعـــرف عنهـــا أي شـــيء. عيـــاض: المـــصدر الـــسابق، ج4، ص ص 445، 446.

جدول يمثل وجه المثاقفة عند صوفية المغرب الأوسط العائدين من المشرق

الصوفية العائدون من المشرق	مناطـــق الزيـــارة والتمدرس بالمشـــرق	شيوخ التصوف الذين تم التمدرس عنهم	مواطن الاستقرار بالمغرب الأوسط	وجــــه المثاقفـــــة	المصـــــــــــدر
أبو مدين شعيب تـــ 594هـ/1198م.	مكة	أبو صالح عبد القادر الجيبلاني 560هـ/1165م	بجاية (15 عاما)	تدريس المصنفات الصوفية «الرسالة القشيرية» إحياء علوم الدين، رعاية المحاسبي، وزرع بذور الطريقة القادرية وإرساء دعائم الطريقة المدينية	الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 58، 60 ؛ المقري: نفح الطيب، ج7، ص 141، محمد بن مخلوف: شجرة النور الزكية، في طبقات المالكية، ط1، دار الكتاب العربي، لبنان، 1349هـ/1930م، ص 164 .
أبو عبد الله محمد بن ساعدة المرسى. ق6هـ/12م	مكة	أبو الحسن علي بن عياش الغسائي (تلميذ أبي حامد الغزالي).	تلمسان (521-526هـ/ 1127-1131م.	تدريس مؤلفات أبي حامد الغزالي	يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص ص 10، 129 ؛ المقري: المصدر السابق ، ج2، ص 158.
أبو زكريا يحيى بن أبي علي الزواوي تـــ611هـ/1214م	مصر الإسكندرية الحجاز	علماء وفقهاء وصوفية لم تكشف المصادر عن أسماءهم.	بجايــــــــة	تأسيس أول زاوية بالمغرب الأوسط في بجاية وتدريس وتأليف كتب الرقائق والحديث والتفسير وعلوم التذكير.	ابن الزيات: التشوف، ص 428، الغبريني: المصدر السابق، ص ص 135، 136 ؛ مؤلف مجهول: مفاخر البربر، تحقيق عبد القادر بوباية، ط1، دار أبي الرقراق للطباعة والنشر، الرباط، 2005، ص 167.
أبو زكريا يحيى بن زكريا بن محجوبة لقرشى السطيفي تـــ677هـ/1278م	مصر، الحجاز	أبو الحسن الحرالي تـــ 638هـ/1239م	بجايــــــــة	شرح أسماء الله الحسنى شرحا صوفيا، صب فيها طريقته الإشراقية	الغبريني: المصدر السابق، ص 19.
أبو إسحاق إبراهيم بن ميمون الزواوي تـــ 686هـ/1287م	مصر	/	بجايــــــــة	شعر المكاشفات	نفسه، ص 182.
يعقوب بن أبي عبد الله محمد بن محيو الهواري توفي القرن 7هـ/13م..	المشرق	/	الشلـــــــــف	الفقه والزهد	أبو عمران موسى بن عيسى المازوني: صلحاء وادي الشلف، الخزانة العامة للمخطوطات والوثائق ، الرباط.، 2343 /ك ، ورقة 177.

أما النوع الثاني فهم الصوفية الذين هاجروا من المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين/12 و13 الميلاديين واتخذوا من المشرق دار قرار لهم، حيث تزامن ذلك مع تنوع الأفكـــار الصوفية بمدينة بجاية وتلمسان وقلعة بني حماد والشلف وبونة، وظهور ملامح التنظيم الــصوفي فـــي شكل طرق وتيارات صوفية(1)، لذلك كان دورهم فاعلا ومؤثرا فـــي حواضـــر ومـــساجد وخوانـــق ورباطات الشرق التي ارتادوها واستقروا فيها، وافتكوا ثقـــة الوســـط الفكـــري والثقـــافي بدروســـهم ومصنفاتهم وجهودهم التي ذللوا بها ما استشكل على المشارقة(2)، مما أتاح لهـــم تـــصدر المـــشيخة العلمية والصوفية ونيل احترام العامة التي اعتقدت فيهم وتهافتت لنيل بركـــاتهم، واســـتقطبوا اهتمـــام الحكام والسلاطين الذين أولوهم بالعناية والحظوة وهذا ما يجليه الجدول التالي:

---

(1) يرى عبد الحميد حاجيات أن القرن السابع الهجري/13م يمثل عصر نضج المشيخة العلمية بـــالمغرب الأوســـط. تلمسان مركز إشعاع ثقافي في المغرب الأوسط، مجلة الدراسات التاريخية، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، العدد (10) السنة 1417هـــ/ 1997، ص 186.

(2) حول تدخل أبي الحسن البجائي، لشرح كلام محي الدين بن عربي وهو في حالة سكر، لجمهور المستمعين بمصر الذين هموا بقتله فأنقذه من موت محقق بعد أن أحسن تأويل كلامه. المقري: المصدر السابق، ج2، ص 180.

جدول يمثل وجه المثاقفة عند صوفية المغرب الأوسط الذين استوطنوا بالمشرق

صوفية المغرب الأوسط الذين إستوطنوا بالمشرق	موطنهم الأصلي بالمغرب الأوسط	مواطن وأماكن رحلاتهم واستقرارهم بالمشرق	وجه المثاقفة	المصدر
أبو عبد الله محمد بن حسان التاونتي (ابن الميلي). تـ590هـ/1193م	قرية تاونت (من أعمال تلمسان).	الإسكندرية، مكة، المدينة، بلاد الشام، الاستقرار بجبل لبنان	– تدريس المصنفات. – نيل رتبة إمامة الصوفية بجبل لبنان.	ابن الزيات: التشوف، ص 368 وما بعدها.
أبو الحسن علي بن خلف بن معرور الكومي (ق 6هـ/12م).	تلمسان	مكة، بغداد والاستقرار بالإسكندرية.	تدريس الحديث والأصلين والجنوح إلى الخلوة	تقي الدين محمد المكي: العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، ج6، تحقيق فؤاد السيد القاهرة، 1381هـ/1962م، ص 157.
أبو العباس أحمد بن علي بن يوسف البوني تـ 622هـ/1225م.	بونة	القاهرة	تأثر الوسط الصوفي بمصنفاته الكثيرة في وحدة الوجود وعلم أسرار الحروف وعلم السحر والطلسمات ومنها: «موضع الطريق وقسطاس التحقيق من مشكاة أسماء الله الحسنى والتقرب إلى المقام الأسنى»، «وعلم الهدى وإسرار الإهتداء في فهم معنى سلوك أسماء الله الحسنى»، «وفصول شمس المعارف، الكبرى في الخواص وأسرار الحروف»، و تحفة الأحباب ومنية الإنجاب في أسرار بسم الله وفاتحة الكتاب»، «وشرف الشكليات وأسرار الحروف والدريات وشمس الواصلين وأنس السائرين في سر السير على براق الفكر والطير في الأسماء والخواص» و «شمس وقوم الدوائر وقمر رسوم البصائر والسعادة وقمة السيادة»، و«أسرار الحروف والكلمات»، و«إظهار الرموز ونداء الكنوز»، و«بحر الوقوف في علم الأوقاف»، و«موضع الطريق وسوابغ النعم وسوابق الكرم وشمس المعارف ولطائف العوارف» و«علم الهدى وأسرار الاهتداء» و«سر الصون في حوادث الكون وسر الجمال ولطائف الجلال في الطلسمات».	ابن خلدون: شفاء السائل، ص 53؛ حاجي خليفة: كشف الظنون، ج2، ص ص 988، 896، 1060، 1270؛ إسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين وأسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ج5، دا ر العلوم الحديثة، لبنان، 1981، ص ص 90، 91.
أبو الحسن أحمد بن محمد عبد العزيز بن إسماعيل تـ 633هـ/1237.	بجاية	القاهرة	– تدريس الفقه والحديث. – تصنيفه في المجاميع الصوفية.	صلاح الدين خليل الصدفي: الوافي بالوفيات، ج8، اعتناء محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت 1391هـ/ 1971م، ص ص 54، 55.

سعيد المغربي تـ633هـ/1264م	تلمسان	دمشق (بمسجد طواحين الأشنان خارج باب توما).	لم تسعفنا المصادر في تتبع نشاطه.	عبد الرحمن إسماعيل أبو شامة: تراجم رجال القرنين السادس والسابع المعروف بالذيل على الروضتين، ط1، تصحيح محمد زاهد الكوثري، نشر عزت العطار، دار الجبل، بيروت، 1974، ص 189.
محمد بن إبراهيم الخزرجي تـ ق7هـ/13م	تلمسان	الإسكندرية	-شرح كتاب التفريع في الفقه لأبي القاسم عبد الله بن جلاب. -نشر التصوف	عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى عصر الحاضر، ط2، مؤسسة نويهص للثقافة والتأليف والترجمة والنشر، بيروت، 1983، ص 69.
أبو عبد الله محمد بن النعمان تـ 683هـ/1284م	تلمسان	القاهرة (بالقرافة)	-تدريس مذهب مالك والتأثير في الناس.	الحنبلي: شذرات الذهب ج5، ص 384.
عمر بن عبد المحسن الوجهاني الصواف تـ690هـ/1291م.	بجاية	القاهرة	الاعتناء بالفتاوى. تأثر حكام المماليك به وتقديم الخدمة له تبركا به.	أبو القاسم محمد الحناوي: تعريف الخلف برجال السلف، ج2، المؤسسة للفنون المطبعية، الجزائر، 1991، ص 121.
عفيف الدين سليمان بن علي الكومي، تـ 690هـ/1291م	تلمسان	مصر (خانقة سعيد السعداء)، ثم الاستقرار بدمشق	-شرح كتاب المواقف في التصوف لمحمد بن عبد الجبار النفزي تـ 354هـ/ 956م، وفصوص الحكم لمحيي الدين بن عربي. وتأليفه لكتاب شرح أسماء الله الحسنى وديوان شعر تضمن فلسفته في وحدة الوجود.	شمس الدين أبي عبد الله محمد بن الجزري: حوادث الزمان وأنبائه ووفيات الأكابر والأعيان من أبنائه، تحقيق خضير عباس ومحمد خليفة المشداوي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1408هـ/1988، ص 350 ؛ حاجي خليفة: كشف الظنون ج2، ص 1891.
أبو إسحاق إبراهيم الزواوي تـ 691هـ/1292م (تلميذ أبي الحسن الشاذلي).	قبيلة زواوة (من أعمال بجاية)	مصر واستقر بالشام (جبل لبنان)	تخرج على يده في الشام ألفين من المريدين الذكور وثلاثمائة من البنات	محمد بن عرف التادلي: تحفة العاشقين في ذكر الأولياء الصالحين مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية رقم، 9264، ورقة 114.

ويظهر من خلال الجدول أن استقرار صوفية المغرب الأوسط كان بالحجـــاز ومـــدن مـــصر والشام دون بلدان الشرق الأخرى كالعراق واليمن وغيرها ويعزي ذلك إلى كون الحجاز والشام منتهى رحلتهم إضافة إلى حرصهم على المجاورة بالكعبة، **وربط مكة مثل رباط الخوري -فرغــوش-**(1)، **ورباط موفق ورباط ربيـــع**(2)، وأداء فريضة الحج وزيارة الأماكن المقدسة في مواسم العمرة فـضلا على ما تتيحه مكة والمدينة من فرص الاحتكاك بشيوخ التصوف والعلم، من المـــسلمين باعتبارهمـــا مركز جذب روحي لا يمكـــن الاستغناء عنهما فيهمـــا نزل الوحي وبهما تبلورت أولى ســـلوكات وأفكار التصوف -أهل الصفة-.

أما فيما يخص استقرارهم بمصر والشام فمرده إلى طبيعة السياسة الأيوبية والمملوكيـــة إزاء المغاربة بصفة عامة، فقد أدى سقوط الخلافة الفاطمية 567هـ/ 1151م واعتلاء نور الدين محمـــود (544هـ-569هـ/1148م-1173م) سدة الحكم إلى اعتماد سياسة مميزة إزاء المغاربـــة والغربـــاء وخصوصا فئة المتصوفة منهم، فأسقط عنهم مكوس الطرق المفضية إلى الشام والحجاز وعـــين لهـــم زاوية عرفت بالزاوية المالكية بالمسجد الأموي ورصـــد لهـــا أوقافـــا كثيـــرة تكفـــل لهـــم مؤونـــة الحاجة(3)، وعلى نهج نور الدين واصل صلاح الدين الأيوبي 564-591هـ/1173-1195م، سياسة الإهتمام بالوافدين من الحجيج والمهاجرين والتي أشاد بها أبو الحسين محمد بن جبيـــر بـــين ســـنتي 578 -581هـ/1163-1186م بقوله: (المتقارب).

رفعـــــت مكـــس الحجـــــاز	بأنعامك الشامـــل الغامـــــــر
وأمنت أكنـــــاف تلك البـــــلاد	فهـــان السبيل على العابـــــر
فكم لك بالشرق من حامـــــــد	وكم لك بالغرب من شاكـــــــر.(4)

(1) **يصف المقري الشيخ فرعوش التلمساني بلقب «شيخ المجاورين» ؛ نفح الطيب، ج2، ص 200.**

(2) **ابن مرزوق: المجموع، ورقة 19، 20 ؛ تقي الدين المكي: العقد الثمين، ج5، ص 290.**

(3) **وقف ابن جبير على الزاوية المالكية وحصر أوقافها المتمثلة في طاحونتين وسبعة بساتين وأرض بيضاء وحمام ودكاكين بالعطارين، ومداخيلها الإجمالية خمسمائة دينار في العام . أبو الحسن محمد بن جبير: رحلة بـــن جبيـــر، نشر محمد بن مصطفى زيادة، دار الكتاب اللبناني، لبنان، بدون تاريخ، ص 179 ؛ صارت الزاوية المالكية غضون النصف الثاني من القرن السادس الهجري وطيلة القرن السابع الهجري مركز جذب للفقهاء والعلماء المغاربة، فقـد درس بها من علماء زواوة: الشيخ زين الدين الزواوي وجمال الدين أبو يعقوب يوسف الزواوي تـ683هـ/1284م ومـــن المغاربـــة أبـــو بكـــر التونـــسي ق 7هـــ/13م، وبرهـــان الـــدين بـــن علـــوش المغربـــي تـ616هـ/1219م وأبو الحسن المراكشي، تـ326هـ/1227م . عبد القادر بن محمد النعيمي: الدارس في تاريخ المدارس، ج2، تحقيق جعفر الحسني، مكتبة الثقافة الدينية (دمشق، 1988، ص 3، وما بعدها).**

(4) **المقري: المصدر السابق، ج2، ص 383.**

ويظهر جليًا سياسة الاهتمام بالوافدين في تأسيسه لخانقة سعيد السعداء بالقاهرة التي غدت إلى جانب وظيفتها في إعداد المريدين، مأوى للصوفية من أهل السنة لما كانت توفره من ظروف معيشية وسكن(1)، وكذلك اتسعت بالإسكندرية دائرة الاهتمام بالصوفية وطلاب العلم من المغاربة فكانوا يجدون بخوانقها الإطعام وكل مستلزمات الحياة فقد كان يُمنح كل مغربي مقيم خبزتين في اليوم بصرف النظر عن حالته، وفي خدمتهم الصحية أنشأ لهم حمامات ومارستاناً للعلاج، فيه أطباء قائمين على خدمتهم(2)، ولما كان الناس على دين ملوكها بادر المجتمع الشامي بإيواء الغرباء وتذليل سبل الحج للحجيج وافتداء الأسري من المغاربة الدين يقعون في أسر النصارى.(3)

وبذلك وضع نور الدين محمود وصلاح الدين الأيوبي أسس الاعتراف الرسمي بشريحة الصوفية لما لها من أهمية في الحياة السياسية والروحية لذلك دأب الأيوبيون في المحافظة على هذه السياسة ثم من بعدهم المماليك في مصر والشام خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين/14 و15 الميلاديين(4)، ومعها تناغم صوفية المغرب الأوسط -كما سنبينه لاحقا-.

أما فيما يخص حضور الصوفية المشارقة إلى المغرب الأوسط فان عددهم يعد على الأصابع خلال القرنين السادس والسابع الهجريين والميلاديين ويعزي ذلك إلى أمرين: يتعلق الأول بسياسة الحذر والمتابعة التي تبنتها دول المغرب الإسلامي عموما إزاء الوافدين المشارقة الذين كان بعض منهم ينتحل التصوف من خلال المرقعة أو الطيلسان وينطوي على أهداف سياسية والتي ازدادت تطلعا منذ سقوط الخلافيين العباسية ببغداد سنة 656هـ/1258 والفاطمية بالقاهرة سنة 667هـ/1268م مما يعيد الأذهان إلى رغبة هؤلاء في إعادة تجربة التأسيس الأولى التي تذكرنا بتجربة الأدارسة بفاس

---

(1) يذكر حسن الوزان أن القرافة كانت عامرة في القرون السابقة لعصره أي قبل القرن العاشر الهجري/16م، حيث لم يبق في عصره سوى الفي كانون فضلا على الأضرحة التي تجذب الناس لزيارتها والتبرك والصدقة. وصفً إفريقيًا، ج2، ص ص 210، 211 ؛ سعيد عاشور: المؤسسات العربية الإسلامية موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، ج3، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981، ص 369.

(2) ابن جبير: المصدر السابق، ص 46.

(3) حول نماذج من جهود الشاميين في افتداء الأسرى المغاربة بسواحل القسام بالتعاون مع بعض الأسر المغربية، مثل أسرة سليمان بنم إبراهيم بن مالك وهي من بقايا المرابطين حكام المغرب الاقصى والأندلس . ابن جبير: المصدر السابق: ص ص 194، 195، 215.

(4) عن استمرار السياسة الأيوبية والمملوكية إزاء الصوفية المغاربة، أنظر، دور الأفضل نور الدين تـ622هـ/1225م في تقفي خطى والده صلاح الدين . أبو الفضائل محمد بن علي (ابن النظيف): التاريخ المنصوري: عن تلخيص الكشف والبيان في حوادث الزمان، تحقيق أبو العيد دودو، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990، ص 90.

والخوارج الإباضية بتاهرت والفاطمية بايكجان غير أن ذلك صار غير ممكن منذ أن أخـذ العنـصر البربري زمام المبادرة في عملية التأسيس وليس أدل على ذلك من تجارب الدول الوطنية التي ظهرت في صورتها الجغرافية والسياسية والمذهبية الكاملة متمثلة في دولة الزيريين بتونس والحماديين ببجاية والمرابطين بمراكش ثم تليها تجربة توحيد المغرب الإسلامي على يد الموحدين، لذلك لا غرابة أن نجد عيون –الاستخبارات– الدولة الحفصية في النصف الثاني من القرن السابع الهجري/13م قوية في تتبع نشاط الصوفية المشارقة ببجاية وكشف نواياهم والتخلص منهم بشتى الطرق.(1)

لذلك لم نعثر سوى على ثلاثة صوفية مشارقة نزلوا ببجاية في النصف الثاني من القرن السابع الهجري/13م رصد لنا الغبريني نشاطهم واتجاههم الصوفي وهم: أبو محمد عبد الله الشريف الـشامي الذي كان ينحو منحى التصوف الفلسفي ويحضر مجلس درسه، نخبة من الطلبة نقلوا عنه إلى جانـب منحاه في التصوف، «إرشاد أبي المعالي» وأصول الدين والعقائد التي كـان لـه فيهـا بـاع واسـع وفكر مطالع.(2)

ومن الموصل حضر صوفيان هما: أبو زكريا المرجاني الموصلي كان يعقد مجلس درسه في مسجد بحومة اللؤلؤة يحضره الصلحاء والمتعبدون والأفاضل من الناس يلقنهم التصوف السني المقيـد بالكتاب والسنة وأخلاق السلف الصالح ولا نعلم مدة إقامته ببجاية فقد عاد إلى الموصل وتـوفي أثنـاء سياحته(3)، أما الثاني فهو تقي الدين الموصلي ظهر نشاطه ببجاية أوائل القرن السابع الهجـري/13م وسلك منحى صوفي اعتمد فيه على المجاهدات فكان يواصل أربعين يوما دون أن يقتـات وتوصـل. بتلك المجاهدات من اكتساب العلوم اللدنية والحكمة مما جعل معاصره أبا الحسن الحرالي يصفه بأحـد أساطين الحكمة.(4)

أما الأمر الثاني فيعزي إلى كون المثاقفة الصوفية بين المشرق والمغرب الأوسط قد تمت جلها بواسطة المؤلفات الصوفية المشرقية التي نابت عن أصحابها في كل من تلمسان وقلعة بنـي حمـاد وبجاية منذ أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس الهجريين وأدت إلى تعدد المدارس الـصوفية وَصَقْلِ أفكارها في مرحلة القرنين السادس والسابع الهجريين.

(1) حول تتبع الخليفة المستنصر بالله الحفصي 647–675هـ/ 1249–1267م لأخبار الوافـدين المـشارقة سـواء كانوا فقهاء أو صوفية . أنظر الغيريني: المصدر السابق، وفي 165، 168.

(2) نفسه، ص 176.

(3) نفسه، ص 165.

(4) نفسه، ص ص 166، 167.

ويعد كتاب «الرعاية لحقوق الله والقيام بها» للحارث بن أسد المحاسبي تـ243هـ/945م أقدم مصنف صوفي ولج إلى المغرب الأوسط، فقد كان يدرس بتلمسان منذ 486هـ/1093م(1)، فضلا على الرسالة القشرية لأبي القاسم القشيري، تـ 465هـ/1076م وأحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي تـ505هـ/1111م التي درست ببجاية وقلعة بني حماد وكذا تلمسان منذ أوائل القرن السادس الهجري/12م(2)، وفيها تفصيل نظري وتطبيقي لما يجب أن يقوم به المسلم السالك في طريق التصوف لتحقيق كماله الأخلاقي وبلوغ مرتبة الكشف. وقد سبق وأن استعرضت الأفكار الواردة في هذه المؤلفات. التي شهدت الإقبال الواسع من طرف الصوفية والمريدين والفقهاء مما ساعد على انتشار حلقات الحقائق والرقائق في قالب التذكير وفيها كانت تنفعل القلوب وتتجاوب العقول.(3)

لذلك وقع استنساخها وتقليد ما جاء فيها في مصنفات على شاكلة الأحياء والرسالة(4)، وزاد من هيمنة المصنفات المشرقية على الوسط الصوفي نزول الصوفية الأندلسيين خلال القرن السابع الهجري/13 م إلى بجاية وشروعهم في تدريس ملخصاتهم وشروحاتهم على المصنفات الصوفية المشرقية مثل مختصر أبي الحسن عبد الله النفري تـ642هـ/1224م على «حلية الأولياء» لأبي النعيم الأصفهاني(5)، وتدريس مصنفات لم تكن معروفة بالمرة مثل كتاب «قوت القلوب» لأبي طالب المكي، تـ386هـ/978م وكتابي «الإرشاد» لأبي المعالي و«الإشارات والتنبيهات» لابن سينا(6)، فتجذرت ورافقت حركة التصوف حتى نهاية القرن التاسع الهجري/15م، كما سنبينه لاحقا.

---

(1) ابن الزيات: التشوف، ص 100.

(2) محمد عبد الكريم التميمي: المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد، ج2، تحقيق محمد الشريف، ط1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، المغرب، 2002، ص 172 ؛ الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 56، 58.

(3) حول نماذج من هذا التجاوب . أنظر الغبريني: المصدر السابق، ص56 ؛ يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص ص 102، 103.

(4) من مظاهر هذا التقليد تأليف أبي علي حسن بن علي المسيلي كتابه «التفكير فيما تشتمل عليه السور والآيات من المبادئ والغايات» سلك فيه مسلك أبي حامد في كتاب «الأحياء» على حد قول الغبريني . المصدر السابق، ص 67.

(5) نفسه، ص ص 176، 177.

(6) نفسه، ص ص 199، 116، 321.

ب- التأثيــــر الإفريقـــــــي

إن افريقية التي عرفت الممارسة الصوفية(1)، والتأليف في حقل التصوف منذ القرنين الثـــاني والثالث الهجريين/8 و9 الميلاديين(2)، ثم التخصص في هذا الميدان خلال القرن الرابـــع/10م وقـــد صارت قبلة المنشغلين بالزهد والتصوف من المغاربة والأندلسيين عمومًا وزهاد المغــرب الأوســط بصفة خاصة ويمكن التمييز بين مرحلتين تاريخيتين حدث فيهما التفاعل.

أولا: مرحلة ما قبل سقوط القيروان على يد العرب الهلالية 449هـ/1057م وفيهـا ارتـبط زهاد وصوفية المغرب الأوسط بحاضره القيروان ومدينة سوسة وتأثروا بالأفكار الـصوفية الرائجــة فيهما وشاركوا نظراءهم من الصوفية في المناقشات والسجال المبكر بين الفقهــاء والــصوفية، الــذي احتضنته القيروان ومن مظاهر هذا التفاعل أن مدينة طبنة التي كانت عامرة بالصلحاء كما أسلفنا(3)، كانت في الوقت ذاته مرتبطة بالقيروان بواسطة طريق رئيسي ينتهي إلى سجلماسة عبــر قلعـــة أبـــي الطويل قلعة بني حماد وهذا الارتباط جعلها مدينة كثيرة الديموغرافيا ومزدهرة زراعيا وتجاريا، حتى أن البكرى تــ487هـ/1094م اعتبرها أكبر مدينة تتوسط سجلماسة والقيروان بقوله: «وليس مـــن

---

(1) تجلت هذه الممارسات في رباط المنستير الذي أسسه هرثمة بن أعين سنة 180هـ/796م، وكان المقيمين فيـــه في البداية من الصوفية، ذوي الأصول العربية، أبرزهم في القرن الثالث الهجري/9م، أبو جعفر أحمد إســماعيل بــن رباح الجزري تـ 212هـ/827م وموسى بن معاوية الصنهاجي تـ225هـ/936م، وقد بلغ عــدد المــرابطين فيـــه أوائل القرن الرابع الهجري/10م أربعة آلاف مرابط من بينهم نساء . أبو العرب: المصدر الـسابق، ص ص 52، 190 ؛ البكرى: المصدر السابق، ج2، ص ص 209، 210 ؛ وكذلك شهدت القيروان نشاطا صــوفيا ممـــاثلا تمثل في حلقات الاجتماع والسماع الذي كان يقوم به الصوفية بمسجد السبت وهم يرددون أشعار ابن معدان الثقفـــي محمد بن يوسف 284هـ/897م دفين المصيصة . أبو زيد عبد الرحمان بن محمدالدباغ: معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، ج2، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، ومحمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس، بدون تـــاريخ، ص ص 179، 237.

(2) من أقدم هذه المصنفات كتابًا «فضائل المنستير والرباط» و«أحمية الحصون» ليحيى بن عمر بن يوسف الأندلسي تـ 289هـ/901م . ابن فرحــون: الــديباج، ج2، ص 336 ؛ كتــب أبــو القاســم عبــد الرحمــان البكــري تــ386هـ/978م منها: «كتاب «أنوار الصقلي» أتى فيه بأنواع المعارف وأسرار التصوف ما أربي فيه على غيــره، وفيه المعاني الجليلة بأبدع عبارة وألطف إشارة، وبنى قواعد التصوف على الكتاب والسنة، وما كان عليـــه الــسلف الأول، وترك الآراء والإستحسان» فضلاً على كتابي: «صفة الأولياء ومراتب أحوال الأصفياء» و «كرامات الأوليـــاء والمطيعين من الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان» . الدباغ: معالم الإيمان، ج3، تحقيق محمد مضور، المكتبة العتيقة تونس، ص ص 144، 145.

(3) صورة الأرض، ص 85.

القيروان إلى مدينة سجلماسة مدينة أكبر منها».(1)

ومن زهاد المغرب الأوسط الذين نهلوا من معين التصوف القيرواني الزاهد بكر بن حماد بن إسماعيل الزناتي تـ295هـ/909م الذي أخذ عن سحنون بن حبيب التنوخي تـ240هـ/854م صاحب أكبر تنظيم صوفي في تلك الحقبة(2)، وأخذ كذلك في فترة تواجده الثانية بالقيروان عن زهاد آخرين مثل عون بن يوسف الخزاعي تـ240هـ/854م(3)، ومحمد بن رزين تـ255هـ/869(4)، ويبدو أن أجواء الزهد والتصوف السارية في القيروان أثرت في بكر بن حماد تعكسها أشعاره التي استوفى فيها كل أغراض الزهد ومحاسبة النفس، والتذكير والموعضة وذكر الموت والتي كان يلقيها على طلبة القيروان، ومن نظمه في الزهد والتذكير بالموت والإعداد للرحيل قوله: (البسيط)

زرنا منازل قوم لا يزورونا ... إنا لفي غفلة عما يقاسونا

لو ينطقون لقالوا: الزاد ويحكم ... جدا الرحيل فما يرجوا الملاقونا

راحوا جميعا على الأقدام وابتكروا ... فلن يروحوا ولن يغدو لهم غادي.(5)

وفي محاسبة النفس يقول: (الوافر)

فيا بكر بن حماد تعجب ... لقوم سافروا من غير زاد

تبيت على فراشك مطمئنا ... كأنك قد أمنت من المعاد.(6)

---

(1) المسالك، ج2، ص ص 228، 229.

(2) يذكر عياض أن سحنون كان له من أتباعه ألف صوفي كانوا منتشرين في البوادي والأرياف فضلاً على تلامذته الذين إنبهر بهم أحد الحنابلة لما زار القيروان، حيث شاهدهم يقرؤون القرآن مصحوبًا بالبكاء والخشوع، ويتناولون المسائل العلمية بالمناقشة. ترتيب المدارك، ج2، ص ص 606، 607، 613 ؛ تلقى بكر بن حماد علومة الأولى بتاهرت ثم رحل الى البصرة سنة 217هـ/832م وأخذ فيها عن شيوخ الفقه والحديث واللغة منهم مُسَدُود بن مُسرهد وعمرو بن مرزوق وابن الأعراس والرياشي ومن الشعراء دعبل بن علي الخزاعي وابن تميم حبيب من الأوسي، ثم عاد الى القيروان وهو شيخ من شيوخ الزهد والأدب ومكث فيها الى غاية 295هـ/903م حيث عاد الى تهرت وتوفي بها ؛ الدباغ: معالم الإيمان، ج2، ص 281 وما بعدها ؛ ياقوت الحموي: المصدر اسابق، ج2، ص 8 ؛ ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 72

(3) الدباغ: المصدر السابق، ج2، ص 72.

(4) عياض: المصدر السابق، ج3، ص 93.

(5) الدباغ: المصدر السابق، ج2، ص ص 283، 284.

(6) نفسه، ج2، ص 284.

وهذه الأشعار الزهدية حملها إلى المغرب الأوسط قاسم بن عبد الرحمن بن محمد التاهرتي ثم دخلت مع صاحبها بعد ذلك(1)، وفي نفس السياق تقريبا استقر بسوسة أبو محمد عبد الله التاهرتـــي تـــ313هــ/925م وكان صاحب منهج صوفي يقوم على المحبة والشوق.(2)

وفي القرن الرابع الهجري/10م توسعت دائرة المثاقفة الزهدية والصوفية حيـث مكـث عبـد الرحمن الهمداني الخراز المعروف بالوهراني تـــ411هــ/1018م بالقيروان مدة أربعة أعوام ملازمـا الزاهد المتقشف أبا العباس تميم بن محمد التميمي وتأثر بطريقته القائمة على الزهد والورع والـسخاء والمروءة، ومن تلمسان شارك أحمد بن نصر الداودي المسيلي تـــ402هــ/1013م، فقهـاء المالكيـة بالقيروان في سجالهم ضد الصوفية، إذ كان يرأس فريق الفقهاء عبد الله بـن أبـي زيـد القيروانـي تـــ386هــ/996م ويتزعم الصوفية شيخ الحقيقة والطريقة أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد البكـرى توفي قبل 386هــ/996م وموضوع السجال بينهما ادعاء البكرى حدوث كرامات له، فحواها رؤية الله في اليقظة، فكتب الداودي مؤازرًا نظـراءَهُ مـن المالكيـة كتابـا رد فيـه علـى البكـرى تحـت عنوان «الإيضاح في الرد على البكرية»، والذي يعد أول مـصنف فـي النقـد الـصوفي بـالمغرب الأوسط (3)، ولا شك أن كتاب الداودي في النقد الصوفي كان متداولا بين طلبة تلمسان ممـا يـوحي بمواكبة تلمسان للتطورات الصوفية السائدة بالقيروان في القرن الرابع الهجري/10م.

ويتضح من خلال هذه القرائن القليلة عن صورة المثاقفة الزهدية والصوفية في هذه المرحلـة أن حركة الزهد والتصوف بالمغرب الأوسط إلى غاية نهاية النـصف الأول مـن القـرن الخـامس الهجري/11م، كانت قد استمدت معظم أفكارها من حركة الزهد والتصوف السائدة بمدينة القيـروان، مما أثمر ظهور تيارين صوفيين يعتمدان المجاهدة العملية، وبينما فضل أحد التيارين المرابطـة فـي الثغور والسواحل لحراستها من غارات المسيحيين ركز الثاني في جهـوده علـى نـشر العلـم بـين المتمدرسين.

---

(1) أحمد بن يحيى الضبي: بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس وعلمائها وشعرائها وذوي النباهة فيمن دخل إليها وخرج، مطبعة روخس، مدريد، 1884، ص 188.

(2) عياض: المدارك، ج4، ص 533.

(3) إلى جانب هذه المساهمة في حقل التصوف كانت اهتمامات الدوادي بتلمسان في مجال الفقه حيث ألف كتبًا عديدة منها: «شرح الموطأ» و«الواعي في الفقه» و«النصيحة في شرح البخاري» و«كتاب الأصـول» و«كتـاب البيـان» و«كتاب الأموال» . عياض المدارك، ج4، ص 623 ؛ عبد الوهاب المنصور، أعـلام المغـرب العربـي، ج3، المطبعة الملكية الرباط، 1403هــ/1983، ص 14.

أما في مرحلة ما بعد خراب القيروان فان المغرب الأوسط بدأ يعرف التخصص في التصوف بفضل الهجرة القسرية لزهاد وصوفية إفريقية نحو مدينة قلعة بني حماد لقول البكــرى: «فلمــا كـــان خراب القيروان إنتقل إليها أكثر أهل إفريقية».(1)

لذلك لا غرابة أن تتحول مدينة القلعــة بعــد نــصف قــرن إلـــى أحــد مراكــز التــصوف العملي والتصوف السني الفلسفي على طريقة الغزالي، ومن تأثيرات هجرة أهل إفريقية إلى المغــرب الأوسط استقرار عبد السلام التونسي تـــــ512هــــ/1118م كمـــا أســـلفنا بتلمـــسان ونـــشر فيهـــا طريقة المحاسبي في التصوف(2)، ولما تحولت بجاية فـــي النـــصف الثـــاني مـــن القـــرن الـــسادس الهجـــري/12م إلـــى أحـــد المراكـــز الرئيـــسية للتـــصوف بـــالمغرب الإســـلامي، تقـــاطر عليهـــا علمـــاء وصوفيـــة إفريقيـــة ينهلون عـــن شيخها أبـــي مديـــن شعيب تـــ 594هـــ /1197م ومـــــن هـــؤلاء أبو محمد عبد العزيز المهدوي تـــ621هـــ/ 1225م(3) وأبو علي النفطي(4)، وأبـــو ســـعيد يحيى الباجي تـــ628هـــ/ 1231م(5) وسالم التباسي تـــ 672هـــ/ 1274م(6)، وأبو يعقوب بن ثابت

---

(1) المسالك، ج2، ص 226.

(2) ابن الزيات: التشوف، ص ص 92، 100.

(3) استقر أبو محمد عبد العزيز المهدوي بعد عودته من بجاية في مدينة تونس بقصر المنستير معلما ومتعبدا ولـــم يقطع صلته بأبي مدين حيث كانت المراسلات بينما سارية لدرجة أن المهدوي أقر لأبي مدني في إحدى المراســـلات بأنه لا ينقطع عنه في اليقظة ولا النوم وكان مثل الغزالي وأبي مدين يرى أن الكشف يتحقق بتطهير القلـــب بـــأنواع المجاهدات. ابن القنفذ: أنس الفقير، ص ص 97، 99 ؛ الوفيات، ص 297 ؛ الراشدي: ابتسام العروس، ص 72.

(4) استوطن أبو علي النفطي بلاد الجريد واتخذها قاعدة لنشر تعاليم المدينية منكرا قدرة العقل على إدراك الحقـــائق الإلهية وسجل بذلك نجاحا كبيرا رغم منافسة الخوارج له . عبد الرحمن بن محمد الدباغ: الأســـرار الجليـــة فـــي المناقب الدهمانية، ج1، مخطوط دار الكتب التونسية رقم 17944، ورقة 103.

(5) تأثر أبو سعيد يحيى الباجي بابي مدين في فكرة التوحيد لذلك كانت جل دروسه تصب في علاقة التصوف بفكـــرة التوحيد . أبو الحسن علي بن أبي القاسم الهواري: مناقب الولي الصالح أبي سعيد حلف بن يحي الباجي، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، رقم 18419، ورقة 35.

(6) دامت إقامة سالم التباسي بالقيروان لدى عودته من بجاية عشرين سنة واشتهر بكثرة تنقله وترحاله حيث تفقـــه بالمنستير على يد شيوخها وكرر رحلاته إلى الحجاز وصاحب أبا الحسن الشاذلي ثم عاد الى إفريقية وقد قلد ابا مدين في الالتزام بالكتاب والسنة والدعوة إلى التوحيد ومجالسة الصوفية والاعتقاد في أحوالهم وخالفه في حالـــة الـــسكر التي تنتاب أصحاب الأحوال في غيبتهم وهيامهم حيث اعتبرها عبادة تعكس فناءه في محبة الفـــاني، تـــوفي بقريـــة المصريين شرق مدينة تونس . أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم الصباغ: مناقب سالم التباسي، مخطوط ضـــمن مجموع دار الكتب التونسية، رقم 7863، ورقة 171 ؛ التادلي: تحفة العاشقين ورقة 116 ؛ مؤلـــف مجهـــول: مناقب سالم التباسي مخطوط ضمن مجموع دار الكتب التونسية رقم 3883، ورقة 296.

تــ621هــ/1225م(1)، وطاهر المزوغي تــ646هــ/1248م، ويونس السقاط(2)، وأبو محمد عبــد الخالق التونسي وابن كنانة(3) وابن هداس(4)، ومحفوظ بن جعفر(5)، ولما عاد هؤلاء جميعــا إلـــى إفريقية انتشروا بمدنها ورباطاتها(6)، كتونس والقيروان وبلاد الجريد وسوسة وقصور الساف ينشرون طريقة الغزالي في التصوف مبسطة بمنهج أبي مدين التربوي، وفي ذات السياق دخل إلى القيروان أبي عبد الله البسكري، واختص بحلقة درس كان، يعقدها كل جمعة يلقى فيهــا للمــستمعين آداب التربيــة وحسن التصرف، وكان يحبب إليهم حفظ القرآن والمداومة على الصلوات والطاعة وعمل الخير، ومن الصوفية الذين تأثروا به أبي يعقوب بن ثابت الدهماني(7)، كما حاز شيخ بونة ومحدثها أبــو مــروان ابن عبد الملك بن عبد الله اليحصبي أحد كبار تلامذة أبي مدين اهتمام صوفية افريقيــة الــذين كـــانوا ينتفعون به في **رابطة رأس الحمراء –تكوش**– ببونة ومن هؤلاء الصوفي أبو سعيد بن خلف بن يحيى التميمي الباجي(8)، وقد استمر هذا التواصل لدرجة أن صوفية إفريقية لما توفي أبو مــروان البــوني صلوا عليه صلاة الجنازة بقرطاجنة وجثمانه ببونة.(9)

---

(1) نجح أبو يعقوب بن ثابت الدهماني من خلال نشاطه في زاويته من إدماج العرب الهلالية في منظومة التــصوف بعد أن كانت حايتهم قائمة على النهب وارتكاب المعاصي والمحرمات، كما اشتهر بالصدقة على الفقراء بكل ما يصله من أموال الزكاة والهدايا . الدباغ: معالم الإيمان، ج3، ص213 وما بعدها ؛ وكذلك كتابــه: الأســرار الجليــة، ورقة 97، 98 ؛ ابن مخلوف: شجرة النور، ص 169.

(2) تلقى الشيخ الطاهر المزوغي، من عرب مزوغة، تعليمه بتونس وقام بسياحته الصوفية إلى بجاية ثم اتخذ مــن قصور الساف مجالا لنشاطه في تلقين المريدين تعاليم الطريقة المدينية . مؤلف مجهول: مناقب الطاهر المزوغي، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، رقم 18441، ورقة44.

(3) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 100.

(4) نفسه، ص 97.

(5) نفسه، ص 98.

(6) عن إنتشار تلامذة أبي مدين في ربط افريقية ومدنها . أنظر فاضل بن عاشور: ومضات فكرية، الدار العربية للكتاب، تونس 1982، ص 272.

(7) الدباغ: الأسرار الجلية، ج1، ورقة 52 ؛ كان الدهماني يقول شيخي في الفقه والسنن أبو زكريا بن عوانــة، وشيخي في البداية والتربية أبو عبد الله البسكري وشيخي في السلوك والتصوف . أبو مــدين شــعيب الــدباغ: الأسرار الجلية، ج1، ورقة 3.

(8) الهواري: مناقب الولي الصالح أبي سعيد الباجي، ورقة 35.

(9) نفسه، ورقة 36.

ج- المؤثـــــر الصوفــــــي الأندلســـــي

أدت العلاقة العدائية بين العباسيين والأغالبة، ضد بني أمية في الأنـــدلس مـــن جهـــة وبـــين العباسيين والأغالبة ضد الرستميين بالمغرب الأوسط من جهة أخرى إلى بـــروز التقـــارب والتعـــاون السياسي والعسكريين بين الرستميين في تاهرت والأمـــويين بقرطبـــة منـــذ أوائـــل القـــرن الثالـــث الهجري/9م(1)، ثم توسع التبادل ليكتنف الجوانب الحضارية(2)، والاقتصادية(3) ، والثقافية والفكرية والتي يعد التصوف أحد قطاعاتها الأساسية، وقد وافق ذلك ظهوره بقرطبة بشقيه العملي القـــائم علـــى مجاهدة النفس والأمر بالمعروف والنهـــي عـــن المنكـــر يتزعمـــه عبـــد الله بـــن نـــصر القرطبـــي تـــ315هــ/927م، وتصوف فلسفي يتصدره محمد بن عبد الله بن مسرة تـــ319هــ/931م.(4)

لذلك كانت قرطبة قبلة زهاد وصوفية المغرب الأوسط حتى القرن الخـــامس الهجـــري/11م. حيث قصدها في القرن الثالث الهجري/9م من التهـــرتيين قاســـم بـــن عبـــد الـــرحمن بـــن محمـــد تـــ317هــ/930م يرافقه ابنه أبو الفضل أحمد القاسم تـــ395هـــــ/1003م الـــذي اخـــتص بطريقـــة مزج فيها بين الزهـــد والتـــصوف وفحواهـــا، الزهـــد فـــي الـــدنيا والانقبـــاض واعتـــزال النـــاس والميل إلى الخمول.(5)

وفي القرن الرابع الهجري/10م تواصلت الهجرة نحو قرطبة حيث استقر وتوفي بهـــا الزاهـــد أحمد بن خلوف المسيلي المعروف بالخياط تـــ393هــ/1003م بعد نشاط دام سنوات قـــضاه بإحـــدى ثغور الأندلس مرابطا في سبيل الله(6)، كما هاجر إليها من طبنة الناسك عبد الرحمن بـــن زيـــاد الله

---

(1) حول هذا التقارب والتعاون السياسي والعسكري، أنظر عبد العزيز فيلالي: العلاقات السياسية بين الدولة الأموية في الاندلس ودول المغرب، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص 96 وما بعدها.

(2) من انجازات الأندلسيين بالمغرب الأوسط بناء مدينة تنس سنة 262هـــ/874م . ابـــن حوقـــل: المـــصدر السابق، ص 85 ؛ ومدينة وهران سنة 270هــ/902م، فضلا على سيطرة التجار الأندلسيين على المدن الـــساحلية كبونة وبجاية ومرسى فروخ . البكرى: المصدر السابق، ج2، ص ص 224، 252، 268.

(3) عن ارتباط الدولة الرستمية تجاريا بالأندلس من خلال مرسيي عين فروخ وتنس . أنظر البكـــرى: المـــصدر السابق ، ج2، ص 267 ؛ ابن سعيد: كتاب الجغرافيا، ص 142.

(4) محمد العدلوني: ابن مسرة، ص ص 21، 29.

(5) الضبي: بغية الملتمس، ص 188.

(6) عياض: المدارك، ج4، ص 628 ؛ عبد الله بن محمد بن يوسف بن الفرضي: تاريخ علمـــاء الأنـــدلس، ج1، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966، ص 63.

الطبني تـ401هـ/1011م وأقام فيها حتى وفاته(1)، أما أبو القاسم عبد الرحمن الهمداني المعروف بالخراز أو بالهمداني تـ411هـ/1018م فقد تنقل بين بجانة وقرطبة والمرية(2)، التي توفي بها حيث أخذ عنه جمهور من الطلبة(3)، ولاشك أنه بث فيهم طريقته الزهدية القائمة على الالتزام بالسنة النبوية(4)، والانقباض والعلم(5)، خصوصا وأنه دخل إلى الأندلس وفي جعبته تجربة طويلة من الممارسة والعلوم كان قد كسبها من رحلته الطويلة في المشرق والمغرب والتي دامت عشرين سنة، زار خلالها أشهر مدائن الزهد والتصوف كالقيروان والبصرة وبغداد والحجاز ومصر وخرسان ونيسابور(6)، فهو بحق ملتقى المثاقفة بين المشرق والمغرب والأندلس.

وفي المقابل رصد لنا القاضي عياض نشاط بعض الأندلسيين الذين أثروا الحقل الصوفي بالمغرب الأوسط في هذه الحقبة ومن هؤلاء الزاهد على بن محمد التدميري الذي استقر ببونة وحمل إليها تجربته في الفقه والزهد كان قد اكتسبها من تمدرسه بمصر وإفريقية لذلك تنوع نشاطه بين الفقه والزهد وغزارة التأليف.(7)

وبنفس المدينة أطر الفقيه الصوفي أبو عبد الملك مروان بن محمد الأندلسي تـ440هـ/1048م نشاطه بتأسيسه لرباط ببونة -كما أسلفنا-. مكث فيه يدرس العلم ويصنف المؤلفات واستطاع تحويل بونة إلى مركز جذب إليها الطلبة من الأندلس فريقية(8)، ولا شك أن كراماته التي ذاعت وانتشرت كانت أحد عناصر هذا الإستقطاب(9)، ويبدو أن أبا عبد الله مروان تأثر بآراء شيوخه الذين كتبوا في التصوف كأبي الحسن القابسي صاحب «الرسائل في الرباطات»

---

(1) ابن شكوال: الصلة، القسم الأول، ص 309.

(2) زاول في فترة تنقله بين بجانة وقرطبة تجارة الثياب التي كان يقتني بثمن ربحها كتبا . ابن شكوال: المصدر السابق، القسم الثاني، ص 317 ؛ أبو الفضل محمد بن سعيد بن صعد: روضة النسرين في التعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين، مراجعة وتحقيق يحي بوعزيز، ط1، منشورات A.N.E.P، الجزائر، 2002، ص 183.

(3) من الأندلسيين الذين أخذوا عنه حاتم الطرابلسي، ومحمد بن محمد بن غليون الخولاني . عياض: المدارك، ج4، ص ص 690، 691.

(4) نفسه، ج4، ص 690.

(5) ابن شكوال، الصلة، القسم الثاني، ص 317.

(6) عياض: المصدر السابق، ج4، ص ص 690، 691.

(7) نفسه، ج4، ص ص 354، 355 ؛ ابن شكوال: الصلة، القسم الأول، ص 309.

(8) عياض: المصدر السابق، ج4، ص ص 345، 710.

(9) على بن محمد بن عبد الكريم الحزيري ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج10، دار صادر بيروت، 1402هـ/1962م،ص 188؛ ياقوت الحموي: المصدر السابق، ج1، ص 512، روبر برونشفيك: المرجع السابق، ص338.

و«رسالة الرد على البكرية» وأحمد بن نصر الداودي تـ402هـ/1011 م صاحب «الإيضاح في الرد على البكرية» - كما أسلفنا-(1)، وهما من الفقهاء الذين التزموا موقفا معتدلا من التصوف وكراماته.

ومنذ أوائل القرن السادس الهجري/12م تحولت هذه المثاقفة الصوفية إلى تأثير أندلسي خالص في حقل التصوف بالمغرب الأوسط بفضل غزارة التأليف الأندلسية في مجال التصوف وإسهامات صوفيتها في تبسيط أمهات مصادر التصوف المشرقي لجمهور الطلبة والمريدين في كل من بجاية وتلمسان، وقد استمر هذا التأثير حتى بداية القرن الثامن الهجري/14م ومن فصوله: انتقال كوكبة من زهاد وفقهاء تلمسان وجزائر بن مزغنة إلى الأندلس حيث نزل كل من المحدث الصالح يوسف بن علي بن جعفر التلمساني(2)، والفقيه الصالح حجاج بن يوسف الجزائري(3)، إلى اشبيلية وأخذا عن القاضي أبي بكر بن العربي تـ543هـ/1148م وهو كما نعلم أحد تلامذة أبي حامد الغزالي الذين نقلوا طريقته في التصوف إلى الأندلس.(4)

في حين إتجه بعض التلمسانيين مثل أبي الحسن بن أبي القنون تـ557هـ/1162م والزاهد أبي موسى عيسى بن حامد الأوربي ويعقوب بن حمود التلمساني إلى مرسيه وأخذوا بها عن القاضي الزاهد أبي علي الصدفي في النصف الأول من القرن السادس الهجري/12م(5)، الذي إعتمد منهج المجاهدات النفسية من صيام وقيام وتهجد وتواضع(6)، وكان يدرس مجموعة من مؤلفات التصوف على الطلبة والمريدين مثل «آداب الصحبة السلمى» و «رياض المتعلمين» و «حلية الأولياء لأبي النعيم الأصفهاني»(7)، ورغم أننا نفتقد إلى نص يجلي نشاط هؤلاء باشبيلية ومرسيه إلا أن الغبريني

---

(1) ابن فرحون: المصدر السابق، ج2، 320.

(2) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 114.

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص 215.

(4) أخذ ابن العربي مؤلفات طريقة الغزالي في التصوف بالقدس سنة 490هـ/1096م . أبو بكر بن العربي: آراء أبي بكر العربي الكلامية، من كتاب العواصم والقواسم، ج2، نشر وتحقيق عمار طالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص ص 30، 31.

(5) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص ص 100، 101؛ المقري: المصدر السابق، ج2،ص ص 91، 92.

(6) محمد القبلي: مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، ط1، دار طوبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1987، ص 32.

(7) اشتهر الصدفي بتدريسه لهذه المصنفات خاصة كتاب «آداب الصحبة» ببطحاء بالنسبة سنة 495هـ/1101م. عمر بن حمادي: الفقهاء في عصر المرابطين، شهادة التعمق، في البحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة تونس، 1987، ص 472.

ويحيى بن خلدون أشارا إلى عودة هؤلاء إلى المغرب الأوسط وانشغالهم بنشر ما تعلموه في الأنـــدلس حيث ذكر الأول انتصاب حجاج بن يوسف بجزائر بني مزغنة لتلقين الناس ما تعلمـــه باشـــبيلية(1)، ونوه الثاني بجهود الزهاد التلمسانيين العائدين والتفاف طلبة تلمسان حولهم.(2)

وابتداء من العقد الثالث من القرن السادس الهجري/12م ظهر بجلاء نشاط الصوفية الأندلسيين في مدينتي تلمسان وبجاية مع العائدين من المشرق أو الذين انحدروا مـــن الأنـــدلس تحـــت ضـــغط الأوضاع المضطربة.(3)

حيث استقر بتلمسان أبو عبد الله محمد بن سعادة المرسي تـــ656هـــــ/1196م بـــين 521-526هــ/1127-1131م(4)، وجلس يدرس مصنفات أبي حامد الغزالي التي كان تلقاها بمكة عن أبي الحسن علي بن عياش الغساني تلميذ أبي حامد الغزالي(5)، ومن بين الذين اخذوا عنه مؤلفات الغزالي أبو إسحاق إبراهيم الهواري وأبو زكريا يحيى بن عصفور وأبو العباس بن المري وأبو العـــيش عبـــد الرحيم تـــ أوائل القرن 7هــ/13م(6)، كما نزل بها أبو إسحاق إبراهيم بن يسول الإشبيلي -تـــ فـــي النصف الأول من القرن 6هــ/12م- ناشرا للتصوف السني(7)، وتبعه سنة 574هــ/1188م أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن التجيبي تـــ610هــ/1210م وهو أحد تلامذة أبي محمد عبد الحق الإشـــبيلي

---

(1) المصدر السابق، ص 215.

(2) المصدر السابق، ج1، ص 101.

(3) شهد غرب الأندلس سلسلة من الثورات متمثلة في ثورة ابن الوزير شيخ يابرة ويوسف البطروجي في لبلة ولبيد بن عبد الله في شنترين وأبي الخمر بن عزوز في شريس ومحمد بن علي بن الحاج في بطليوس وثـــورة المريـــدين الصوفية بزعامة أحمد بن الحسين بن قسي تـــ539هــ/1143م في شلب ويابرة وإشبيلية وشذونة . لسان الدين أبن الخطيب: تاريخ إسبانيا الإسلامي (من كتاب أعمال الأعلام فيمن بويبع قبل الإحتلام من ملوك الإسلام وما يجـــرد ذلك من تشجون الكلام)، تحقيق ليفي بروفنسال: دار الكشوف، بيروت، 1956، ص 248، وما بعدها.

(4) تنوعت المشارب الفقهية والصوفية التي نهل منها أبو عبد الله محمد بن ســـعادة المرســـي: فقـــد أخـــذ الفقـــه والتصوف والفلسفة بمرسيه واشبيلية عن أبي علي الصدفي وأبي بكر العربي وأبي الوليد بـــن رشـــد وســـافر إلـــى المشرق سنة 520هــ/1126م وأخذ بالإسكندرية الفقه وعلم الكلام عن أبي الحجاج الميورقي وأبي طاهر من عـــوف وأبي طاهر السلفي وغيرهم واحتك في مكة بالصوفية من أصحاب كريمة المروزية ولما عاد سنة 526هـــــ/1132م مال إلى التصوف الفلسفي وإشتغل بالقضاء فـــي مرســـيه وشـــاطبه . المقـــري: المـــصدر الـــسابق، ج2، ص ص 158، 159.

(5) نفسه، ج2، ص 158.

(6) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص ص 103، 129.

(7) ابن الزيات: التشوف، ص 294.

تـ581هـ/1185م وأقام بها إلى غاية وفاته وخلالها تمكن من إثراء الحياة الصوفية بمجموعة من المؤلفات في الزهد مثل «كتاب الأربعين في الفقر وفضله» و «كتاب الحب لله» كان يدرسها على الطلبة والمريدين وفي مضمونها دعوات إلى ترغيب النفس في ترك الدنيا وحب الله والإقبال على التصوف لما فيه من فضائل ومزايا مستعملا في تبليغ هذه الأهداف الروحية أسلوب الوعظ والتذكير على طريقة شيخه عبد الحق الإشبيلي.(1)

أما بجاية فقد كانت أوفر حظا في هذه المرحلة من تلمسان إذ استقر بها أبو محمد عبد الحق الإشبيلي تـ581هـ/1182م، قبل 550هـ/1155م أو بعدها(2)، وأثرى الحياة الزهدية والصوفية فيها بسلسلة من المصنفات مثل «كتاب الزهد»(3)، وكتاب «الصلاة والتهجد» وكتاب يحوي «أشعار زهدية في أمور الآخرة»(4)، وكتاب «الرقائق» و«التوبة» و «مقالة الفقر والغنى»(5)، فضلا على كتاب «العاقبة في ذكر الموت»(6) ، وقد نالت هذه المصنفات اهتمام الطلبة والعامة الذين كانوا يتغذون منها روحيا لدرجة أنهم كانوا يقرأونها عند قبر مؤلفها ولمستواها الجيد انتقلت من بجاية إلى المشرق حيث

---

(1) أبو عبد الله محمد بن عبد الله القضاعي ابن الآبار: التكملة لكتاب الصلة: ج2، نشر عزت العطار الحسيني، مطبعة السعادة، مصر، 1375هـ/1935م، ص 579 ؛ المقري: المصدر السابق، ج2، ص 161 ؛ ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 173.

(2) حسب ابن فرحون وشمي الدين محمد الذهبي ومحمد شاكر الكتبي فان دخول عبد الحق الاشبيلي إلى بجاية كان فرارا من الفتنة التي وقعت بالأندلس أواخر حكم المرابطين. الديباج المذهب، ج2، ص 55 ؛ تذكرة الحفاظ، ج3، دار التراث العربي، بيروت، 1376هـ/1920م، ص 1351 ؛ فوات الوافيات، ج2، تحقيق إحسان عباس، ط1، دار صادر بيروت، بدون تاريخ، ص ص 256، 157 ؛ تعد اشبيلية من أكثر المدن الأندلسية تضررا من الفتنة التي طالت الأندلس فقد تدخل المرابطون فيها سنة 539هـ/1134م لقمع ثورة بن قسي بحصن مرتلة، كما أدى تحالف الموحدين مع ثوار المنطقة الغربية إلى اقتحامها سنة 541هـ/1145م واستباحة دماء الناس وأموالهم. فيها ناهيك عن تعرضها للاحتلال النصراني في عهد عبد المؤمن بن علي، وقيام الموحدين بتحريرها وما صاحب ذلك من تخريب ودمار. أبو العباس أحمد المراكشي بن عذارى: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج4، تحقيق إحسان عباس، ط3، الدار العربية للكتاب، 1983، ص 107 ؛ ابن الخطيب: تاريخ إسبانيا، ص 249 ؛ ابن خلدون: العبر، ج6، ص ص 488،478،486،456.

(3) الكتبي: المصدر السابق، ج2، ص 256.

(4) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 74، 75.

(5) ابن فرحون: المصدر السابق، ج2، ص ص 55، 56.

(6) أبو جعفر أحمد بن الزبير: صلة الصلة، تحقيق ليفي بروفسال، المطبعة الاقتصادية، الرباط، 1938، ص6 ؛ الزركشي: المصدر السابق، ص 15 ؛ المقري: المصدر السابق، ج4، ص 328.

وقع الانتفاع منها(1)، بل أن «كتاب العاقبة» ظل حتى أواخر القرن السابع الهجــري/13م مــن أهــم المصنفات المعتمد عليها في ميدان الزهد والتصوف.(2)

وقد ازدادت أهمية بجاية كمركز للتصوف منذ أن نزل بها أبو مــدين شــعيب بــن الحــسين الإشبيلي تــ594هــ/1198م، سنة 559هــ/1163م ومكث فيها خمسة عشر ســنة نقــل إليهــا مــن المشرق أمهات مصادر التصوف السني كرعاية المحاسبي(3)، والرسالة القشرية(4)، وإحياء الغزالــي الذي فضله على كتب التذكير(5)، وجلس يدرسها على جمهور الطلبة ومريديه فكــان بــذلك مركــز تقاطع الفكر الصوفي المشرقي والمغربي والأندلسي.

ومن الأندلسيين الذين نهلوا من فكره الصوفي، أبو عمران موسى بن إبراهيم(6)، وأبي عبــد الله محمد البلنسي وأبي الحسن بن رشيد(7)، وأحمد بن جعفر سيد بونة الخزاعي تــ624هــ/1226م الذي أخذ عنه في طريق عودته من المشرق إلى دانية التي أضحت بفضل جهوده مركزًا لنشر الطريقة المدينية ولما غزا النصارى شرق الأندلس دخل غرناطة يتبعه مريدوه وكثير من أهل شرق الأنــدلس واستقر بربض البيازين وكان الناس يعتقدون في كراماته.(8)

كما تسربت المدينية أيضا إلى بلنسية بواسطة أبي يعقوب يوسف بن خلــف الكــومي، أحــد الآخذين عن أبي مدين ببجاية، غير أنه فيما يبدو قد سلك منحى التصوف الفلسفي الصرف فقد لقن لمحــي الدين بن عربي ببلنسية فكرة الوصول إلى مرتبة الحقيقة المفضية إلى الوحدة بين العبد ومعبوده.(9)

---

(1) الغبريني: المصدر السابق، ص 74.

(2) نفسه، ص 74 ؛ الحسين بن محمد الورثيلاني: نزهة الأنظار في فضل التاريخ والأخبار، تصحيح محمد بن أبي شنب، مطبعة بيير فونتانة الشرقية، الجزائر، 1326هــ/1988، ص 23.

(3) ابن الزيات: التشوف، ص 322.

(4) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 58، 61 ؛ المقري: المصدر السابق، ج7، ص 141.

(5) الغبريني: المصدر السابق، ص 56 ؛ المقري: المصدر السابق، ج7، ص 137.

(6) كان أبو عمران موسى بن إبراهيم حسن الصوت لذلك كان أبو مدين يقدمه لإمامة الصلاة قال فيه محمد بن عبد الكريم التميمي: «كان حسن الصوت بالقرآن إذا سمعته علمت أنه ممن يخشى الله تعالى». المستفاد، القسم الثاني، ص 177.

(7) نفسه، القسم 2، ص ص 117، 129.

(8) النباهي: المرقبة العليا، ص 31.

(9) Ibn arbi : les Soufis d'andalousie (ruhe al quds fi munaçahat an nafs) Tranduit de L'arabe et présente par R. W. J. Austin. L'imprimerie drarantiere a Quetçny Duyan 1988, P 55;

الحقيقة المحمدية هي أول مراتب التجليات تتجلى فيها ذات الله في نفس الصوفي وهي تصل إلى ما يعرف بدرجة الإنسان الكامل . ابن خلدون: المقدمة، ص ص 196، 297.

وعمومًا فإن مرحلة المثاقفة الصوفية بين المغرب الأوسط والأندلس حتى نهاية القرن السادس الهجري/12م، قد أدت على مستوى المغرب الأوسط إلى: **أولاً:** تأسيس تيارين صوفيين يعتمد أحدهما المجاهدات العملية وينزع الثاني إلى الكشف، **ثانيًا:** تركز نشاط الأندلسيين في شرح وتبسيط مـضامين المؤلفات الصوفية المشرقية، أما على مستوى الأندلس فإن نشاط زُهَاد المغرب الأوسط إنحـصر فـي الرباط ونيل فضل الجهاد.

أما في القرن السابع الهجـري/13م فقـد أدى انهـزام الموحـدين بمعركـة العقـاب سـنة 609هـ/1212م(1)، إلى عودة ظهور الثوار الطامعين في الحكم(2)، واستفحال حركـة الاسـترداد المسيحي التي بلغت ذروتها سنة 663هـ/1236م في شرق الأندلس(3)، وتضييق المجتمع الأندلـسي ومن ورائه الفقهاء الخناق، على الصوفية(4)، مما جعلهم ينزحون مع النازحين إلى الدولة الحفـصية حيث استقر عدد منهم ببجاية وآخرون بتلمسان الزيانية، وأطبقوا سيطرتهم على ساحة الفكر الـصوفي بجناحيه السني والفلسفي، وهو ما يمكن أن نطلق عليه بعصر قوة المؤثر الأندلـسي فـي التـصوف بالمغرب الأوسط ومن فصوله:

---

(1) علق علي ابن أبي الزرع الفاسي تـ741هـ/1340م على تداعيات هزيمة العقاب بقوله: «ومن بعدها لـم يـزل يملك بلاد الأندلس بلدا بعد بلد حتى استولى على جميع قواعدها ولم يبق بأيدي المسلمين منها إلا النـزر اليـسير». الأنيس المطرب في روض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، مراجعة عبد الوهاب بمنصور، ط2، المطبعة الملكية، الرباط، 1999، ص 316 ؛ ومع انعكاسات هذه المعركة على المـسلمين ودولـة الموحـدين فـي الأندلس . أنظر ابن خلدون: العبر، 6، ص 522 ؛ المقري: المصدر السابق، ج6، ص 383.

(2) حول هذه الثورات أنظر . ابن خلدون، العبر، ج6، ص 359 وما بعدها.

(3) من مظاهر سيطرة النصارى على مدن شرق الأندلس استيلاء «ليون فرديناد» على قرطبة وحصار خـاييم الأول لبلنسية وجزيرة شقر وشاطبة وجيان وبطبيرة ومرسية ولبلة مما دفع أهل هذه المدن إلى مبايعه الأميـر الحفـصي بتونس أبي زكريا الحفصي سنة 634هـ/1237م ؛ ابن خلدون: العبر، جد6، ص 601.

(4) من مظاهر تشديد المجتمع الأندلسي ومن ورائه الفقهاء الخناق على الصوفية، استهجان العامة للفلسفة واتهـام المنشغلين بها بالزندقة والكفر ورفض الطقوس الصوفية والمبالغة في التنكيل بهم حرقا . المغرب: نفـح الطيـب، ج1، ص 220 ؛ ومن مظاهر استهجان الفقهاء الأندلسيين للفلسفة موقف ابن العربي تـ534هـ/1134م من كتابة ابن حزم في المنطق، أبو بكر بن العربي: المصدر السابق، ج2، ص 107 ؛ من أبرز المواقف التي تعكس رفـض الفقهاء للتصوف خصوصا الفلسفي منه قول ابن جبير البلنسي تـ614هـ/1218م: (السريع)

قد ظهرت في عصرنا فرقـــة ظهورها شؤم على العصـر

لا تفتدي في الدين الإيمَـــا سن ابن سينا وأبو نصـر

يا وحشة الإسـلام من فرقـة شاغلة أنفسهـا بالسفـه . المقـري: نفـح الطيب، ج2، ص ص 384، 385.

هجرة قطبين من اتجاه الوحدة المطلقة من مرسيه إلى تلمسان أوائل القرن السابع الهجري/13م وهما: الصوفي أبو عبد الله الشوذي الحلوى تـ أوائل القرن السابع الهجري/13م.(1)
وتلميذه أبي إسحاق بن دهاق المعروف بابن المرآة تـ 610هـ/1214م(2)، وإذا كان الحلوى لم يخلق تأليفا يبين فيه أصول مذهبه الصوفي، فان تلميذه ابن دهاق الذي استقر بتلمسان مدة عامين قد أثرى الوسط الصوفي بثلاثة شروحات صوفية تمثل الأول في كتاب شرح «أسماء الله الحسنى» والثاني في كتاب «الإرشاد ولأبي المعالي»، أما الثالث فشرح فيه كتاب «محاسن المجالس لابن العريف» تـ536هـ/1141م(3)، والمتضمن المقامات التي يتدرج عبرها السالك للوصول إلى معرفة الله والزهد في المواهب والعطايا والكرامات.(4)

وإذا كانت هذه القرائن أولى مشاهد التصوف الفلسفي بتلمسان فإن بجاية قد عرفت هجرة صوفية التصوف الفلسفي الأندلسي منذ النصف الأول من القرن السادس الهجري/12م.

حيث طرقها من أقطاب وحدة الوجود أبو بكر محمد بن الحسين الميورقي سنة 537هـ/1143م(5)، وتردد عليها محي الدين بن عربي تـ638هـ/1240م مرتين في طريقه إلى المشرق سنة 590هـ/1193م و 597هـ/1200م، حيث عرج في رحلته الأولى كذلك على تلمسان(6)، ومكث في الثانية ببجاية مدة لا تزيد عن السنة(7)، ولم يترك فيها أي أثر يذكر لان ابن عربي وحتى 595هـ/1198م لم يؤلف بالمرية سوى كتابه «مواقع النجوم»(8)، وهذا ما أشار إليه الغبريني بأن ابن عربي ألف بالمشرق بقوله: «ثم شرع في السفر واستقر به القرار واطمأنت به الدار

---

(1) عمل أبو عبد الله الشوذي قاضيا باشبيلية في عهد الموحدين ثم اعتزل ومال إلى التصوف على مبدأ الوحدة المطلقة ومن تلامذته الأندلسيين عزيز بن خطاب وأبو المطرف. يحيى ابن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص127 نور الهدى الكتاني: الأدب الصوفي في المغرب والأندلس في عصر الموحدين، أطروحة دكتوراه الدولة، جامعة= =محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2000، 2001، ص 201.

(2) يحيى ابن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 127.

(3) يقول ابن فرحون معلقا على تأليف ابن المرأة بقوله: «وتآليفه نافعة في أبوابها حسن الرصف والمباني» الديباج، ج1، 241 ؛ حسب لسان الدين بن الخطيب فإن شرح ابن المرأة لكتاب الإرشاد قد تم بمرسية الإحاطة في أخبار غرناطة، ج1، تحقيق يوسف علي طويل، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2002، ص 168.

(4) يحيى بن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص 128.

(5) المقري: المصدر السابق، ج2، ص 155.

(6) Ibn Arabi : opcit, P P. 151 , 152.

(7) الغبريني: المصدر السابق، ص 158.

(8) المقري: المصدر السابق، ج2، ص 176.

وألف التأليف وأكثر التصانيف».(1)

وعلى العكس من ذلك استفاد ابن عربي من المناقشات واللقاءات التي جمعته في تلمسان بـأبي عبد الله الطرطوشي سنة 590هـ/1193م(2)، وفي بجاية بكوكبة من صوفية الاتجاه الباطني كـأبي عبد الله العربي(3)، والتصوف السني مثل عبد الحق الإشبيلي(4)، كما اطلع واستفاد من مؤلفات أبـي زكريا يحيى الزواوي تـ611هـ/1215م الذي كان يمثل ندا لأبي مدين في العلم والمكانة الصوفية والشهرة(5)، غير أن مؤلفات بن عربي وجدت موطأ قدم لها في بجاية خلال القرن السابع الهجري/13م، حيث تم تقييمها من قبل البجائيين كما نتحسس ذلك في قول الغبريني: «وفيها ما فيها، إن قيض الله من يسامح ويسهل، سهل المرام ويسلك فيه سبيل الأفاضل الكرام، وأن كان ممن ينظر بحسب الظاهر ولا يسامح في نظر ناظر فالأمر صعب والمرتقى وعر».(6)

ويبدو أن حضور مؤلفات ابن عربي تزامن مع دخول أساطين التصوف الفلسفي إلى هذه المدينة في العقد الثالث من النصف الأول من القرن السابع الهجري/13م، منهم من أقطاب الوحدة المطلقة أبو محمد عبد الحق المعروف بابن سبعين تـ669هـ/1270م وتلميذه أبو الحسن علي الششتري تـ668هـ/1269م، اللذان أدى دخولهما سنة 624هـ/1227م إلى انتشار مؤلفاتها وأشعارهما وتواشيحهما في الوحدة المطلقة بين النخبة من طلبة بجاية(7)، فضلا على تدريسهما لمؤلفات التصوف السني مثل الرسالة القشيرية وإحياء علوم الدين(8)، وكل ذلك كان يتم دون مضايقة

---

(1) عنوان الدراية، ص 158 ؛ ربط المقري بين ارتقاء مكانة ابن عربي في المشرق وبين إنتشار مؤلفاته التي بلغت شهرتها بلاد اليمن والروم. المصدر السابق، ج2، ص 166 ؛ ألف ابن عربي في فترة إقامته بمصر وبغداد وتردده على مكة وزيارته لحلب ودمشق بين 558هـ/1163م و 638هـ/1241م الكثير من المؤلفات أشهرها كتاب «الفتوحات المكية»، وكتاب «فصوص الحكم» ورسالته المرسومة بـ «مشاهدات الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية». تقي الدين المكي: العقد الثمين، ج2، ص 161 ؛ المقري: المصدر السابق، ج2، ص 176.

(2) Ibn Arabi : opcit, p 151.

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص 80 ؛ تقي الدين المكي: المصدر السابق، ج2، ص 161.

(4) Ibn Arabi : opcit, p 131.

(5) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 135، 136.

(6) نفسه، ص ص 158، 159.

(7) نفسه، ص 209.

(8) قبل دخوله بجاية ألف ابن سبعين في الأندلس مجموعة من المؤلفات الصوفية أشهرها «بدء العارف»، و «عقيدة الكاشف وطريق السالك المتبتل العاكف» و «رسائل عبارة عن نصائح صوفية» و «لمحة الحروف» و « كنز المغرمين في الحروف والأوقاف» وكذلك ألف تلميذه الشتشتري في هذه المرحلة «المقاليد الوجودية في الأسرار=

أو إكراه أو متابعة بل على عكس من ذلك كان ابن سبعين يخير المريدين بين الاندماج في طريقة التصوف السني أو التصوف الفلسفي يعكسه قوله لتلميذه الششتري: «إن كنت تريد الجنة فسر إلى أبي مدين وإن كنت تريد رب الجنة فهلما إليَّ»(1)، وكذلك نزل في بجاية أبو الحسن علي بن أحمد الحرالي تـ 638هـ/1239م-1240م(2)، بعد سنة 611هـ/1215م(3)، ومكث فيها مؤسسا لمدرسته في التصوف الإشراقي على طريقة السهروردي(4)، وعززها بعدد من المؤلفات الصوفية تمثل الأطروحة الفكرية لمدرسته أبرزها كتاب «شمس مطالع القلوب وبدر مطالع الغيوب» وكتاب «صلاح العمل لانتظار الأجل»(5)، وأشعار صوفية(6)، و«شرح أسماء الله الحسنى» وكتب في «أسرار الحروف» كما وضع أذكار وحزبًا كان يتلوه عقب كل صلاة صبح(7)، وبذلك استطاع أن يجذب إليه نخبة من طلبة بجاية واصلوا بعد رحيله إلى مصر(8)، نشر أفكار المدرسة الإشراقية

=الصوفية» و «الرسالة القدسية في توحيد العامة والخاصة» «والمراتب الايمانية» و «ديوان شعر». المقري: المصدر السابق، ج2، ص ص 185، 186، 199، 200، 202 ؛ البغدادي: هدية العارفين، ج1، 1981، ص 502.

(1) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 56، 58، 61، 321 ؛ المقري، المصدر السابق ، ج2، ص 185.

(2) ولد بمراكش ونسب إلى أصله بحرالة، قرية من أعمال مرسية، ودرس بالمغرب عن جماعة من العلماء أبرزهم محمد بن علي عبد الكريم الكتاني ثم انتقل إلى الأندلس واخذ عن علمائها، ومال إلى التصوف وصنف العديد من المؤلفات في شتى العلوم كالأصلين والمنطق والطبيعيات والإلهيات والتفسير وكان يقرأ واحدًا وعشرين نوعا من العلم، دخل بجاية وأقام بها ثم هاجر إلى المشرق وقصد الشام يتبعه أصحابه وخدمه وتوفي بحماة سنة 638هـ/1239-1240م . عبد الواحد بن محمد بن الطواح: سبك المقال وفك العقال، تحقيق مسعود جبران، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1995، ص 83 وما بعدها ؛ المقري: المصدر السابق، ج2، ص 187 وما بعدها ؛ محمد أبوراس: الحلل السندسية في شان وهران والجزيرة الأندلسية، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 3182، ص 200.

(3) يؤكد ذلك صلاته عند قبر أبي زكريا يحي الزواوي المتوفي سنة 611هـ/1215م عند دخوله بجاية. الغبريني: المصدر السابق، ص ص 136، 137.

(4) نفسه، ص 157.

(5) حاجي خليفة: كشف الظنون، ج2، ص ص 1061، 1082.

(6) حول هذه الأشعار أنظر الغبريني: المصدر السابق، ص ص 153، 156 ؛ ابن الطواح: سبك المقال، ص 88.

(7) ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 181.

(8) حسب ابن الطواح: فإن خروج الحرالي من بجاية كان سبب رسالة بعثها إلى قسيس تركونة يطلب فيها إطلاق سراح أقاربه الذين وقعوا في أسر النصارى ومضمون الرسالة تذكير بنبذ الشرائع والديانات السماوية لفعل الاعتداء، فاعتبر القسيس ذلك خروجا عن أحكام الشرائع وبعث برسالة إلى السلطان الحفصى أبي زكريا ابن حفص بتونس

ببجاية التي ظلت حاضره فيها حتى القرن 8هـ/13م، بدليل إطلاع الغبريني تـــ704هــــ/1304م، وتعليقه عليها حيث وصف مستواها بالرفيع وطبيعتها بالسهولة والجودة وأشاد بقدرة صـــاحبها علـــى التحكم في مضمونها.(1)

ولم يقتصر الصوفية الأندلسيين في هذه المرحلة على نشر مؤلفاتهم وأرائهـــم فـــي التـــصوف فحسب بل استمروا في تدريس المصنفات المشرقية والمغربية وتبسيط مـــضامينها وتـــذليل دروبهـــا للمريدين، حيث كان أبو الحسن عبيد الله النفزى الشاطبي تـــ642هــ/1224م يلقن مختصره على حُلية الأولياء لأبي النعيم الأصفهاني لطلبة بجاية(2)، وكذلك واضب أبو الحسن على بن احمـــد المعـــروف بابن السراج على تدريس قوت القلوب لأبي طالب المكي والإرشاد لأبي المعالي، وتلقين أبي العبـــاس أحمد بن أحمد المالقي تـــ660هــ/1261م كتابي «الإرشاد لأبي المعالي»(3)، وكتـــاب «الإشـــارات والتنبيهات» لابن سينا لأصحاب أبي العباس أحمد الغبريني تـــ704هــ/1306م(4)، ناهيك على تلقين أبي القاسم أحمد بن عجلان القيسي تـــ675هــ/1277م للعامة طرق ومناهج الصوفية والصالحين(5)، وتدريس أحمد بن محمد المكتب تـــ في القرن 7هــ/13م لقوت القلوب(6)، فضلا على دور كل مـــن أبي سعيد عثمان الأنصاري البلنسي تـــ654هــ/1256 وأبي زكريا اللقنتي تـــ في القرن 7هــــ/13م في تدريس التصوف السني.(7)

الذي أرسلها بدوره إلى نجله أبي يحيى حاكم بجاية، يخير فيها الحرالي بين الرحيل إلى المـــشرق أو العـــودة إلـــى المغرب وأوصاه بأن يضرب عنقه إذ اختار المغرب فاختار الحرالي المشرق فخلّى الوالى سبيله. ابن الطواح: سبك المقال، ص 85 وما بعدها.

(1) يفاجئنا Emil Dermenqhem بقوله أن مؤلفات الحرالي لم تكن تقرأ وهذا إجحاف لا مبرر لـــــه، وتبـــدده الشواهد التي وردت عن الغبريني كشاهد على الظاهرة ؛

Vie des Saints musulmans, l'imprinerie darantier a duyan, 1983, P 275.

(2) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 176، 177.

(3) نفسيه، ص 181.

(4) نفسه، ص 199.

(5) نفسه، ص 116.

(6) نفسه، ص 321.

(7) قدم أبو سعيد عثمان من بلنسية إلى بجاية وتوفي بها ودفن خارج باب أمسيون، بينما دخل أبي زكريـــا اللقنتـــي إلى بجاية من لقنت بين سنتي 630-640هــ/1233م-1242م . الغبريني: المصدر السابق، ص ص 224، 245.

وهناك من الأندلسيين من درّس المصنفات الصوفية المشرقية والمغربية معا مثل عبد الله محمد بن صالح الشاطبي تــ 699هــ/1300م الذي كان يلقن لطلبة بجاية كتاب «فضل قيام الليــل وفــضل تلاوة القرآن" للإمام أبي بكر الآجري(1)، وكتاب الإرشاد لأبي المعالي».(2)

وبعكس الهجرة الأندلسية نحو بجاية وتلمسان اتجه زهاد وصوفية المغرب الأوسط إلى الأندلس في القرن السابع الهجري/13م برسم الرباط والجهاد في مواجهة حركة الاسترداد المــسيحي(3) فــي حين تكاد مشاركتهم في حقل التصوف بالأندلس تكون هزيلة جدًا يعكسها دخول أبي عبــد الله محمــد الشهير بإبن الخميس 645-708هــ/1247م-1309م إلى غرناطة ثم المرية، غير أن المصادر غيبت نشاطه الصوفي في هاتين المدينتين واقتصرت على رصد دوره في حقلي اللغة والشعر.(4)

د- الحضــور الصوفــي المغربــي

تعكس مصادر التراجم والمناقب المغربية مثل «كتاب المستفاد» لأبي عبد الله محمد بن عبــد الكريم التميمي تــ603هـــــ/1206م والتــشوف إلـــى رجـــال التــصوف لابـــن الزيـــات التـــادلي تــ627هــ/1229م و«دعامة اليقين وزعامة المتقين» لأبي العباس الغزفـــي تـــــ633هـــــ/1235م و«المقصد الشريف والمنزع اللطيف» ، لعبد الحق الباديسي تــ أوائل القرن 8هـــــ/14م و«عنـــوان الدراية» للغبريني تــ704هــ/1304م و«المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي صالح لأحمــد بـــن إبراهيم الماجري» المتوفي صدر المئة الثامنة/14م، مظاهر الحضور الصوفي المغربي وألوان المثاقفة الصوفية التي تمت بين المغربين الأقصى والأوسط قبل القرن الثامن الهجري/14م، والتي اتخذت ثلاثة أنواع، تتمثل الأولى في الجهد الفردي لكل صوفي وتأثيره في البيئة التي مكث أو استقر فيهـــا ونـــشر فيها تجربته التي اكتسبها في أثناء سياحته ويكمن النوع الثاني في تأثير الطريقة الصوفية ودورها كأحد أهم القنوات الدينية الرئيسية في عملية التفاعل الصوفي والتبادل الثقافي والفكري، أما النـــوع الثالـــث فتجسد في تلك الجماعات الصوفية المغربية التي كانت تخترق فضاء المغرب الأوسط وتنتقل بين مدنه.

ومن مظاهر الجهود الفردية في أواخر القرن الخامس الهجري/11م وأوائل القـــرن الـــسادس الهجري/12م هجرة عبد السلام التونسي تــ512هــ/1018م من أغمات إلى تلمسان حيث أدخل إليهـــا

---

(1) أبو عبد الله بن محمد العبدري: الرحلة (المسماة الرحلة المغربية)، تحقيـــق محمـــد الفاســـي، الربـــاط، 1968، ص 28.

(2) الغبريني: المصدر السابق، ص 104.

(3) حول نماذج من هؤلاء المجاهدين أنظر. ابن خلدون: العبر، ج7، ص 137.

(4) ابن الخطيب: الإحاطة، ج2، ص 376 وما بعدها ؛ المقري، المصدر السابق، ج5، ص 361.

التصوف على طريقة المحاسبي تــ254هـــ/895م وأسس بها رابطة بالعباد ساهمت بدورها في بـث التصوف الجماعي القائم على المجاهدات بتلمسان -سبق الحديث عنه- (1)، وفي أوائل القرن السادس الهجري نزل من فاس أبو الفضل بن النحوى تـــ433هـــ/513هـــ/1041م-1119م واتخذ من مدينـة قلعة بني حماد مستقرا له وحمل إليها إحياء الغزالي وطريقته في التصوف(2)، فـضلا علـى نجـاح الصوفي أبي عمرو عثمان بن علي التلمساني رائد تصوف المجاهدات النفسية بتلمـسان فـي توثيـق الصلات بكوكبة من صوفية المجاهدات بالمغرب الأقصى كأبي يعزي يلنـور تـــ572هـــ/1176م بأيروجان جنوب مكناسة وأبي عبد الله الدقاق، وأبي عبد الله الأصم بسجلماسة التي كان يتردد عليهـا وتوفي بها، ونظرا لطول قامته في التصوف وصفه ابن الزيات التادلي بقوله: «كان كبير الـشأن مـن أهل العلم والعمل... يختم القرآن في كل ليلة»(3)، أما أبو عبد الله محمد بن موفق البجائي -توفي في النصف الأول من القرن السادس الهجري-، فقد استقر بمراكش واختص في الوعظ والتذكير.(4)

ولا عجب أن تمس المثاقفة في هذه المرحلة المبكرة العامة والوجهاء من النـاس المنـشغلين بالكرامات والخوارق، حيث دلنا العزفي تـــ633هـــ/1235م عن وصول أخبار كرامات أبـي يغـزى يلنوز إلى قسنطينة ومنها خبر شجرة التين الموجودة ببيته والتي لا ينقطع منها التين خلال السنة كلها، وقد سافر أحد وجهاء مدينة قسنطينة من بني علناس يصحبه أخوه الحاج ميمون إلى أيروجان جنـوب مكناسة حيث أبو يعزي، قصد التأكد من الرواية الكرامية، وقد وقفا على صحتها وتناولا مـن تينهـا وتكشف رواية العزفي كذلك عن زيارة التلمسانيين لأبي يعزي منهم الصوفي أبو عبد الله محمد محيو الهواري -توفي في القرن السادس للهجرة/12م-(5)

---

(1) يرى الدكتور عمار هلال أن تأخر التواصل الثقافي والفكري بين المغرب الأوسط والمغرب الأقصى إلى منتـصف القرن الخامس الهجري/11م يعود إلى كون العلماء والفقهاء وزهاد المغرب الأوسط ارتبطوا بالقيروان التي تأسـست في الثلث الأخير من القرن السابع الميلادي وهي أقدم من فاس فضلا على اهتمام حكامها الأغالبة بالعلم وتـشجيعهم للعلماء. العلماء الجزائريون في فاس فيما بين القرنين العاشر والعشرين، مجلة فاس وإفريقيـا، ط1، منـشورات معهد الدراسات الإفريقية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، ط1، 1996، ص 43 ؛ بينمـا يـضيف الـدكتور فيلالي عبد العزيز عامل ارتباط المغرب الأقصى ثقافيا وسياسيا واقتصاديا بالأندلس . العلاقـات الـسياسية، ص 110 وما بعدها.

(2) التشوف، ص ص 92، 110، 112، 135.

(3) نفـسه ص ص 96، ومـا بعـدها ؛ عبـد الكـريم التميمـي: المـستفاد، القـسم الثـاني، ص 171 و مـا بعدها ؛ المازوني: صلحاء وادي الشلف، ورقة 308 ؛ ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 74.

(4) التشوف، ص ص 140 ؛ يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 107.

(5) دعامة اليقين في زعامة المتقين، تحقيق أحمد التوفيق، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1989، ص 53.

ناهيك على انتقال محمد بن علي بن جعفر المعروف بابن الرومامة تـ567هـ/1171م وهو أحد تلامذة أبي الفضل بن النحوى من قلعة بني حماد خلال العقد الرابع من النصف الأول من القرن السادس الهجري/12م إلى الأندلس(1)، ثم الخروج منها إلى فاس حيث استقر وتوفي بها ومن نشاطه تدريسه لكتاب الإحياء حتى كان يظهر عليه عند سماعه إياه حالة تخشع وبكاء(2)، كما وضع له مختصرا وأولى اهتماما بكتب الغزالي الأخرى (3)، وقد أهله عقله الرزين وورعه المتين من أن يكتسب ثقة الناس حيث التف من حوله وصحبه جماعة من المريدين.(4)

وفي النصف الثاني من القرن السادس الهجري/12م استقر بعض من صوفية وهران وتلمسان بمدن المغرب الأقصى وفي جعبتهم تجربة من الرحلة العلمية والسياحة اكتسبوها بالمشرق والأندلس منهم: إبراهيم بن يوسف الوهراني المعروف بابن قرقول تـ569هـ/1173م أحد أعمدة التصوف الباطني الذي تنقل في مدن سبتة وسلا ومكناسة وفاس ما بين 564هـ و 750هـ/1169م-1174م واحتك بشيوخ هذه المدن وأثرى بنشاطه حقل التصوف والحديث والأدب.(5)

وكذلك مكث أبو الربيع سليمان بن عبد الرحمن الصنهاجي التلمساني تـ579هـ/1183م بسلا مدرسا للفقه وكان على سلوك صوفي فحواه الزهد في الدنيا وإتباع الطريق المستقيم لذلك تأثر به بعض الطلبة واتبعوه(6)، أما أبو عبد الله محمد المعروف بابن الحجام التلمساني تـ614هـ/1217م فقد استوطن مراكش بطلب من الخليفة الموحدي يعقوب بن يوسف 580هـ/1184م-1199م ونبغ في شعر الزهد والتصوف وتميز بمجالسه التي كان يعقدها في الوعظ والتذكير ويحضرها جمهور الطلبة، بل إنها نالت إعجاب الخلفاء الموحدين أنفسهم الذين تأثروا هم أنفسهم بحسن صوته

---

(1) ابن الآبار: التكملة لكتاب الصلة، ج2، ص ص 676، 677.

(2) المستفاد، القسم الثاني، ص ص 171، 172.

(3) أبو عبد الله محمد بن عبد الملك: الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، ج4، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، بدون تاريخ، ص 123.

(4) عبد الكريم التميمي: المستفاد القسم الثاني، ص 171 ؛ حول تلامذة ابن الرمامة بفاس. أنظر عبد الله محمد بن جعفر الكتاني: سلوة الانفاس ومحادثة الأكياس بمن أعتبر من العلماء والصلحاء بفاس، ج2، تحقيق عبد الله الكامل الكتاني وآخرون، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2004، ص 135.

(5) اشتهر ابن قرقول إلى جانب نهجه في التصوف بالتفسير والحديث عارضا برجالهم وتواريخهم . الحفناوي: تعريف الخلف، ج1، ص 261.

(6) ابن الزيات: التشوف، ص 280 وما بعدها ؛ الحفناوي: المصدر السابق، ج1، ص 445.

وعذوبة كلامه.(1)

لكن المثاقفة الصوفية التي اتخذت شكلا واسعا هي تلك التي تمت بواسطة الطريقة الصوفية فقد انتقلت طريقة أبي مدين شعيب تـ594هـ/1197م إلى المغرب الأقصى بواسطة صوفيين مغـربيين أخذا عن أبي مدين غضون النصف الثاني من القرن السادس الهجري في بجاية وهما: أبو داود المزاحم تـ578هـ/1182م وأبو محمد صالح الماجري تـ631هـ/1234م، حيث استقر أبو داود المزاحم في بلده بني «ورترد» آخر ساحل تغلال، ببطويه في منطقة الريف وأسس رابطة على ساحل البحر(2)، كان يقيم فيها مع تلامذته ويحيون لياليهم قياما وذكرا على الطريقة المدينية(3)، ونظرا لتقليد أبي داود المزاحم لأبي مدين شعيب أوردت المصادر أخباره شبيهة بأخبار شيخه حتى أن عبد الحق باديسي أورد كراماته مماثلة للكرامات التي حدثت لأبي مدين.(4)

أما أبو محمد صالح بن ينصارن الماجري تـ631هـ/1234م شيخ طائفة المجاريين(5)، فقد استقر لدى عودته من بجاية أواخر القرن السادس الهجري/12م في آسفي وأسس فيها رباطا على

---

(1) نال ابن الحجام إعجاب الخلفاء الموحدين، يعقوب المنصور 580-595هـ/1184-1199 م، وأبي عبد الله الناصر 594-609هـ/ 1198-1207م، والمستنصر بالله 610-620هـ/1208-1218م . يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 102.

(2) عبد الحق الباديسي: المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحقيق سعيد أحمد عراب، المطبعة الكاثوليكية، الرباط، 1402هـ/1982م، ص ص 50، 51، 56 ؛

Alfred Bel: La Relegion Musulmane en Bèrberie, T3, librairie orientale paul geuthner, Paris, 1938, P 352.

(3) من تلامذة أبي داود المزاحم بمنطقة الريف مركاب بن عيسى والحاج حسون وأبي زيد بن هبة . الباديسي: المصدر السابق، ص 55 وما بعدها.

(4) عن نماذج من هذه الكرامات . أنظر الباديسي: المصدر السابق، ص ص 36، 52.

(5) أحمد بن إبراهيم الماجري: المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح، القسم الثاني، تحقيق السعيدي عبد السلام، ديبلوم لنيل الدراسات العليا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس الرباط، 1992-1993، ص 165 ؛ تختلف الطائفة عن الطريقة كون الأولى: تنظيم مغلق لا يتم الإنضمام إليها بكيفية تلقائية لما تفرضه من إجبارية الخضوع للطقوس المتوارثة عن الشيخ المؤسس أولاً ثم الالتحاق بالطائفة . عبد اللطيف الشاذلي: المجتمع المغربي في القرنين 15 و16 من خلال الآداب الصوفية، أطروحة دكتوراه دولة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1407هـ/1987م، ص 173 وما بعدها ؛ حسب محمد مفتاح فإن المنظومة الفكرية للطائفة تنتهي بها إلى مجال محدود هو القبيلة . التيار الصوفي والمجتمع، القسم الأول، ص 164.

ساحل البحر حيث محط القوافل التجارية الآتية من مراكش(1)، وإعتكف فيه مربيا للمريدين وفقا لتعاليم أبي مدين وفكر أبي حامد الغزالي في التصوف وأضفى على كل ذلك طابعا تربويا خاصا اشترط فيه على كل من يريد الولوج في طائفته أن يعترف بعيوب نفسه ويلزمه الوحدة وبعد ذلك يخصص له أورادًا تجعله من أهل المجاهدات(2)، كما كتب لمريديه مجموعة من المؤلفات الصوفية هي بمثابة الأطروحة الفكرية والمنهج العملي لطائفته(3)، متمثلة في كتاب «بداية الهداية»(4)، و«تلقين المريد»(5)، وشرحين الأول لكتاب «المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسنى» لأبي حامد الغزالي والثاني «للرسالة القشيرية».(6)

وقد إتخذ رباط أبي محمد صالح بأسفي شكل خانقات الشرق لما يتوفر عليه من هياكل ووظائف متعددة(7)، ومما زاد في حيوية نشاطه الصوفي تنظمه لرحلة الحج «حتى حجه كل عاجز وقادر»(8)، فقد أقام أتباعه الذين صاروا يعرفون بالإخوان في رباطات يعبرها موكب الحج عبر طول الطريق من آسفي إلى مكة وقد عرف المقيمين فيها باسم الحجاج ومن أهم مراكزها بالمغرب الأوسط مديونية بتلمسان وقلعة بني حماد وقبيلة زواوة(9)، ووظيفتها استقبال الشيخ ومساعدة الحجاج وإعانتهم

---

(1) مفتاح: الخطاب الصوفي، ص 140.

(2) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 61.

(3) وصف جاك بارك Jaques Berque المنظومة الدينية والفكرية للطائفة المجارية بأنها ظاهرة دينية تعتمد على الباطن والتربية L'interieur du Magberb, XV XIV Siecles, ed gallimard, 1978, P 423.

؛ ويرى محمد مفتاح أن المنظومة الصوفية والتربوية التي كان يبثها مؤسس الطائفة في وسطه الأسري أو القبلي تخضع في بدايتها للاختبار فما كان يتلاءم مع الأسرة والقبيلة، يحي ويستمر ويلحقه المؤسس بما يوحي به إليه مجتمعه وما كان يخالف البيئة أو يتناقض معها يموت من تلقاء نفسه أو يتابع حتى يصير نسيا منسيا وبهذا الادماج والحذف لا تصبح الطرق الصوفية مغربية بل قبلية . التيار الصوفي والمجتمع أثناء القرن 8هـ/14م، أسس وكيان، القسم الأول، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1980-1981، ص 164.

(4) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 63.

(5) الباديسي: المصدر السابق، ص 102.

(6) ابن القنقد: أنس الفقير، ص 63.

(7) يحتوي رباط آسفي على الشيخ وخادم وصوفية راتبين ومطبخ وسقاية وبيت كبير يجلس فيه الصوفية، في وضع لا يغيب فيه واحد عن الآخر وتكون هيأتهم فيه خاضعة لنظام معين كالجلوس على السجادة ولباس الخرقة بالإضافة إلى أبوب تؤدي إلى زوايا ومداخل ومسجد للصلاة وبيوت لسكنى المريدين والقاصدين . مفتاح: الخطاب الصوفي، ص 140.

(8) الماجري: المنهاج، ج2، ص 336.

(9) نفسه، ج2، ص 336.

وقد استمر نشاط هذه الرُبُط في القرن السابع الهجري/13م، حيث كان الصوفي إبراهيم بن أحمد، كان حيا سنة 690هــ/1291م حفيد أبي محمد صالح «يرعى رباطات جده بطريقه إلى الحجاز».(1)

وبذلك أخذ التبادل الروحي والفكري بين بجاية وبلاد زواوة من جانب ورباط آســفي وشــيخه أبي محمد صالح وأبنائه ثم حفدته من بعده في القرن السابع الهجري/13م من جانب آخر يشق طريقــه لتوثيق صلات التواصل الصوفي، ومن مظاهره ما نقله لنا صاحب المنهاج الواضح وحفيد أبي محمــد صالح، أحمد بن إبراهيم توفي في صدر المائة الثامنة للهجرة عن قيام البجائيين من صــوفية وفقهــاء ومن عامة الناس بزيارة الشيخ أبي محمد صالح في رباطه بآسفي للتمدرس وطلب الدعاء ونيل البركة ومن هذه الزيارات زيارة الفقيهين إسحاق بن حرير وأبي عبد الله محمد بن يخلف بن أبي الــشيخ(2)، حيث أن هذا الأخير ومن شدة رجائه، لمَّا أخذ أبو محمد صالح في الدعاء بسط بين يده شملة ولما عاد إلى بجاية جعل يغرف من الشملة ويسكب على رأس أفراد عائلته ثم أخذ الشملة إلى مطمورة يخــرن فيها قوت عائلته كي تحل فيها بركة الشيخ حتى لا تنفذ منها الأقوات، وقد استمرت هذه العائلــة فــي تواصلها بالطائفة المجارية إلى القرن الثامن الهجري.(3)

كما كان لأولاد يحيى بنواحي بجاية ارتباط برباط آسفي يعكسه موقفهم من نبأ وفاة الشيخ أبي محمد صالح تــ631هــ/1234م على لسان الصوفي أبي يحيى الزواوي بقوله: «فبكينا طويلا وترحمنا عليه...فإن حقهم بعد موت الشيخ قد وجب علينا ولنا عنهم دهر طويل ومن لنا بالحيــاة حتــى نعــود إليهم»(4)، وأتبع هذا الموقف بزيارة الرباط بآسفي تأدية للواجب وعند وصوله تبين أن النبأ كان كاذبا وأن الشيخ لا يزال على قيد الحياة وكتعبير عن الانتماء كان أتباع الطائفة المجارية في مديونة وقلعــة بني حماد وبلاد زواوة ومدينة بجاية كغيرهم من مجاري المغرب الإسلامي يؤدون الزكاة إلى ربــاط آسفي حيث كان أبو محمد صالح يقوم بتوزيعها على الفقراء.(5)

وهناك من طلبة المغرب الأوسط من مكث للدراسة برباط آسفي حيث تلقى التعاليم الــصوفية عن الشيخ الماجري ثم عاد إلى بجاية واستقر بها ومن هؤلاء أبو الربيع سليمان بن عمــارة المــسيلي

---

(1) الماجري: المنهاج، ج2، ص ص 299، 309، 310، 315.

(2) نفسه، ج2، ص ص 310، 314، 315.

(3) حسب هذه الرواية الكرامية فان بركة أبي محمد صالح فاضت على هذه العائلــة ممــا أدى إلــى نمــو أموالهــا واستقامت أحوالها فلم يبلغوا قعر المطمورة التي كانوا يأخذون منها ويتصدقون حتى يدركهم الجديد فيسكبونه علــى ما بقي في المطمورة . الماجري: المنهاج، ج2، ص 310.

(4) الماجري: المنهاج، ج2، ص315.

(5) الباديسي: المصدر السابق، ص 117.

وأبو عبد الله محمد الكلاوي(1)، وأبو الربيع سليمان بن حبوش الحسناوي مؤسس الزاوية الحسناوية ببجاية في النصف الأول من القرن السابع الهجري/13م.

والتي كانت منارة يتلقى فيها المريدون التصوف على طريقة أبي محمد صالح الماجري(2) وقد استمر التواصل بينها وبين رباط آسفي بعد وفاة الماجري سنة 631هـ/1234م وأضحت احد أهم المحطات المشرفة على موكب الحج الذي كان ينظمه رباط آسفي كل سنة، لذلك كان أبناء الماجري وأحفاده وصوفية الطائفة المجارية يعرجون في النصف الثاني من القرن السابع الهجري/13 م لزيادة الزاوية الحسناوية أو الإقامة فيها بل أن أحد أفراد البيت الماجري وهو عبد الرحمن بن احمد بن أبي محمد صالح فضل الإقامة الدائمة في هذه الزاوية.(3)

كما نزل ببجاية خلال النصف الثاني من القرن السابع الهجري/13م الصوفي أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم، وهو احد كبار تلامذة أبي محمد صالح الماجري لازم شيخه في رباط آسفي مدة أربعة سنوات فاخذ عنه طريقته في المجاهدات وإختص في علم التوحيد كطريق موصل إلى الحقائق الإلهية(4)، وممن بين الآخذين عنه ببجاية أبو العباس أحمد الغبريني تـ704هـ/1304م(5)، غير أن نشاطه كان كبيرا لما انتقل إلى قلعة بني حماد احد قواعد طائفة المجاريين(6)، لذلك حظي بالمكانة الرفيعة في المجتمع القلعي حتى أن قبره بعد وفاته صار محل زيارة القلعيين يتبركون به.(7)

ويبدو أن ذلك لم يكن مقتصرا في القرن 7هـ/13م على التواصل الصوفي بين رباط آسفي من بجاية وقلعة بني حماد فحسب، فقد دلنا العزفي تـ633هـ/1235م وفي إشارة مهمة إلى ارتباط رباط تازا كذلك بخط تجاري نحو بجاية وتلمسان(8)، مما أتاح للصوفية التنقل وفق مسار القوافل

---

(1) عباس بن إبراهيم المراكشي: الإعلام فيمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، ج1، المطبعة الجديدة، فاس، 1355هـ/1937م، ص 367.

(2) الماجري: المنهاج، ج2، ص 146.

(3) الباديسي: المصدر السابق، ص 117.

(4) الغبريني: المصدر السابق، ص 132.

(5) نفسه، ص 309.

(6) الماجري: المنهاج، ج2، ص 309.

(7) الغبريني: المصدر السابق، ص 133.

(8) دعامة اليقين، ص ص 58، 59.

التجارية في حركتها ذهابًا وإيابًا.(1)

وفيما يخص النوع الثالث المتمثل في ظاهرة الجماعات الصوفية التي كانت تخترق فضاء المغرب الأوسط وتعرج على بجاية منذ أوائل القرن السادس الهجري/12م(2)، فإن حركتها لم تخلف أي أثر يذكر على مدار القرنين السادس والسابع الهجريين/12و13 الميلاديين، نظرا لموقف الصوفية والفقهاء منها على حد سواء، فقد شجبوا سلوكات أفرادها لما فيها من انحراف عن الشريعة، ومن أشهر هذه الجماعات، جماعة أبي الحسن الفقير المعروف «بالطيار» الذين تم إخراجهم من بجاية ونفيهم إلى المغرب الأقصى في النصف الثاني من القرن السابع الهجري/13م بسبب استبدالهم التحية والركوع عند الدخول إلى المسجد بذكر «الله أكبر».

ويكشف تعليق أبي العباس الغبريني عن هذه الظاهرة والدوافع الكامنة خلف التشدد إزاءها بقوله: «والنفي في حق هؤلاء وأمثالهم قليل وإنما الواجب أن يعاملوا بأسوأ التمثيل، وهؤلاء جملة أغبياء لا علم ولا عمل ولا تصوف ولا فهم، وهم مع ذلك يُجَهِّلون الناس ويعتقدون أن مبناهم على أساس».(3)

(1) يدل على ذلك تلك الجماعة التي وردت على الصوفي أبي العباس أحمد الخراز تـ606هـ/1309م في صدر المئة السادسة للهجرة/12م بالفندق الذي كان يقيم فيه ببجاية . ابن الزيات: التشوف، ص 378 ؛ حسب محمد بن صعد التلمساني فان أبا العباس الخراز كان إذا خرج من مراكش للسياحة تخرج معه مشيخة الصوفية . النجم الثاقب فيها لأولياء الله من مفاخر المناقب، ج1، مخطوط الخزانة العامة للمخطوطات والوثائق، رقم 1910/ د، ورقة 103.

(2) دعامة اليقين، ص ص 58، 59.

(3) المصدر السابق، ص 121.

4- المدارس الصوفية بالمغرب الأوسط قبل القرن 8 هـ/14م

لعل من نافلة القول التنبيه إلى أن التصوف بالمغرب الأوسط قد ظهر مواكب لحركة التصوف الأولى التي ظهرت بالقيروان منذ القرن 3هـ/9م، وإن ظهر بأفكار وسلوكات شتى بعضها غير واضح، فإنه أخذ في القرن 5هـ/11م ينتظم في تيارات صوفية اتخذت شكلها النهائي في القرنين 6 و7 الهجريين/13و14 الميلاديين، ممثلة في أربعة مظاهر صوفية كبرى، يمكن نعتها بالمدارس الصوفية، نظرا للمرجعية الفكرية والسلوكية التي تنسب إليها وكذا أعداد صوفيتها وحجم انتشارها وتأثيرها الواسع في أنماط التصوف بعد ذلك في القرنين 8 و9 الهجريين، وهي ممثلة في مدرسة التصوف العملي ومدرسة أبي حامد الغزالي ومدرسة أبي مدين شعيب التي حملت في ضمن أفكارها ملامح الطريقة الصوفية ومدرسة التصوف الفلسفي الأندلسي، ونشير بالذكر إلى أن كل مدرسة تنقسم إلى عدد من الاتجاهات تشترك في البنية الفكرية والسلوك الصوفي وتختلف عن بعضها في أشكال الطقوس المتنوعة، نعرضها كالتالي:

أ- مدرسة المجاهدات العملية

انبثقت هذه المدرسة من حصيلة العمل التعبدي والزهدي، الذي كان يمارسه الزهاد والعباد في الربط والمساجد وأماكن الخلاء والكهوف والمغارات ويتميز صوفيتها بالالتزام بالقرآن والسنة وأخلاق السلف الصالح، والجنوح إلى أسلوب القيام والصيام والتهجد في العبادات، بالمساجد والرابطات والزوايا والمقابر والجبال، والتقشف في المأكل والملبس بغية تجريد النفس وتطهيرها من حب الدنيا وملذاتها، وهم متباينون في تكوينهم الفقهي والفكري، فمنهم الأميّون(1)، ومنهم الفقهاء والمحدثون والعلماء في فن القراءات واللغة والآداب، الذين كانوا مطلعين على النظريات الصوفية ومستنكفين في آن واحد عن الخوض في القضايا الصوفية الفلسفية(2)، وعلى المستوى الاجتماعي كان فيهم النشطاء في الحقل الاجتماعي ومنهم أيضًا المنقطعون الذين آثروا الخمول على العمل والكد والإنطواء والإنقباض عن التواصل مع المجتمع.(3)

---

(1) من هؤلاء: أبو زكريا يحيى بن بوغان الصنهاجي تـ573هـ/1142م، وأبو عبد الله العربي تـ أواخر القرن 6هـ/12م ويخلق بن عبد يمشون والد ابن إسحاق التنسي من القرن 6هـ/12م، وأبو البيان واضح الشلفي في القرن 7هـ/131م . ابن الزيات: التشوف، ص 90 ؛ ابن مرزوق: المجموع، ورقة 37 ؛ المازوني: صلحاء وادي شلف، ورقة 50.

(2) الغبريني: المصدر السابق، ص 73 و ما بعدها.

(3) عن هؤلاء النشطاء أنظر. ابن الزيات: التشوف، ص ص 428 ؛ وفيما يخص المنقطعين . انظر الغبريني: المصدر السابق، ص ص 121، 134، 245.

ومن أعمدة هذه المدرسة الواسعة الانتشار في القرن 6هـ/12م، أبو محمد عبد الحق الاشبيلي تـ581هـ/1185م، ببجاية(1)، وعبد السلام التونسي تـ512هـ/1117م(2)، وقرينه أبو عمرو عثمان بن علي التلمساني تـ542هـ/1144م، بتلمسان.(3)

وفي القرن 7هـ/13م شهدت تطورا كبيرا من حيث أعداد صوفيتها الذين نزعوا إلى الكشف رغبة في إكتساب العلوم اللدنية ومن روادها في هذه المرحلة أبي زكريا يحيى الزواوي تـ611هـ/1215م وتلاميذته(4)، وطائفة أخري مثل أبي محمد عبد الكريم الأزدي المعروف بن يبكي -توفي النصف الأول من القرن 7هـ/13م- وأبي الحسن علي بن أبي نصر فتح الله البجائي تـ652هـ/1254 في بجاية(5)، وأبي عبد الله بن الحجام تـ614هـ/1218م، وأبي يعقوب التفريسي بتلمسان(6)، وأبي البيان واضح الشلفي برهيو(7)، وغيرهم نُثبتُ أنواع مجاهداتهم وصفتهم العلمية ونشاطهم السياسي والفكري وموطن نشاطهم وأدوارهم الاجتماعية المختلفة ضمن الجدولين التاليين:

(1) من الذين أخذوا عن عبد الحق الاشبيلي وتأثروا بآرائه مروان بن عمار يحيى البجائي تـ610هـ/ 1213م وأبو يوسف بن محمد العلوي المالقي تـ أواخر القرن 6هـ/ 12م وأبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن التبجيبي تـ610هـ/1214م الذي ألف بتلمسان كتاب المواعظ والرقائق . ابن الزبير: صلة الصلة، ص ص 7، 217 ؛ ابن الآبار: التكملة، ج2، ص 579.

(2) عن تلامذة عبد السلام التونسي في رابطته بتلمسان . أنظر ابن الزيات: التشوف، ص 110.

(3) نفسه، ص 140.

(4) من كبار تلامذة أبي زكريا يحيى الزراوي، أبو النجم هلال بن يونس وأبو العباس أحمد المعافري وأبو محمد عبد الكريم بن عبد الواحد الحسني . الغبريني: المصدر السابق، ص ص 169، 217، 265.

(5) نفسه، ص 142، 189.

(6) يحيى بن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص ص 102، 107.

(7) المازوني: صلحاء وادي الشلف، ورقة 50.

جدول توضيحي يخص مدرسة المجاهدات العملية في القرن 6هـ/12م.

صوفية المجاهدات العملية	نوع المجاهدات	الصفة العلمية	النشاط الثقافي والفكري	النشاط الاجتماعي	منطقة التمركز	المصدر
أبو محمد عبد الحق الاشبيلي تـ 581هـ/1158م.	التقشف، ثلث الليل للقراءة وثلث للعبادة وثلث للنوم	خطيب، إمام، محدث، فقيه	مصنفاته في الوعظ والتذكير: «العاقبة في ذكر الموت»، «والصلاة والتهجد» «الزهد»	محاربة أهل البدع والخرافات.	بجاية	الغبريني: المصدر السابق، ص 73 ؛ ابن الآبار: التكملة، ج2، ص ص 579، 699، ؛ ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 156.
أبو عبد الله بن عبد الرحمن التجيبي تـ 540هـ/610هـ 1145-1214م	/	خطيب	كتاب «المواعظ والرقائق»	الموعظة	تلمسان	المقري: المصدر السابق، ج1، ص 161؛ ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 173.
أبو عمر عثمان بن علي التلمساني تـ 542هـ/1144م.	القيام بختم القرآن كل ليلة.	/	/	/	تلمسان	ابن الزيات، المصدر السابق، ص 140.
عبد السلام التونسي تـ 512هـ/1117م	القيام، الصيام، التقشف في الماكل (يقتات من الشعير واللحم السلاحف البرية، يرتدي كساء .....)	صوفي فقيه	تأسيس الرابطة بمنطقة الراهبان أواخر القرن 5هـ/11م. التدريس	/	تلمسان	ابن الزيات: المصدر السابق، ص 110؛ يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 125، ابن مريم: المصدر السابق، ص 122.
أبو زكريا محي بن يوغان الصنهاجي تـ 573هـ/1142م	الصيام القيام، يقتات من لبن ناقيته.	أمي	/	/	تلمسان	ابن الزيات: المصدر السابق، 123.
آمنة بنت يغروسن توفت في النصف الأول من القرن 6هـ/12م	القيام والصيام، تلبس الخمار وجبة الصوف	/	الإقامة بجامع تلمسان الأعظم طول النهار	/	تلمسان	ابن الزيات: المصدر السابق، ص 90.
يعقوب بن أبي عبد الله محمد بن محيو الهواري	زاهد متقشف	فقيه صوفي	/	تبرع الميراثية الفقراء والأيتام والأرامل	الشلف	المازوني: صلحاء وادي الشلف، ورقة 117.
أبو الربيع سليمان الصنهاجي تـ 579هـ/1183م.	الزاهد في الدنيا مع الأخلاق الفاضلة	صوفي فقيه كاتب للوثائق.	تأسيس زاوية	/	تلمسان	ابن الزيات: المصدر السابق، ص 280، يحيى ابن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 108.
أبو حجلة عبد الواحد التلمساني تـ في القرت 6هـ/13م.	زاهد على أخلاق فاضلة	صوفي فقيه	/	/	تلمسان	الحنبلي: شذرات الذهب، ج6، ص 240؛ أبو المحاسن يوسف بن ثغري: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج11، المؤسسة المصرية العامة، للتاليف، مصر، بدون تاريخ، ص 131.
أبو إسحاق إبراهيم بن يسول الإشبيلي تـ النصف الأول من القرن 6هـ/12م.	الصيام والقيام يقتات الشعير	/	صاحب كرامات	/	/	يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 119.
أبو عبد الله محمد بن علي العمراني ق 6هـ/12م.	له قدم راسخة في العبادات.	صوفي فقيه	صاحب كرامات	/	تلمسان	ابن الزيات: المصدر السابق، ص 446.

أبو عبد الله العربي تـ أواخر القرن 6هـ/12م.	الصيام والقيام العبادة.	أمي	من الصوفية السواح	يوزع على الفقراء ما يجود به أهل الدنيا عليه	بجاية	الغبريني: المصدر السابق، ص 80.
أبو العباس أحمد الخراز. تـ 606هـ/1206م.	التقشف ، لباسه المرقعة	أمي.	/	/	يتجنب الإقامة في العمران أو المرور بالمدن	ابن صعد: النجم الثاقب، ورقة 103؛ المازوني: صلحاء وادي الشلف، ورقة 283 وما بعدها.
يخلف بن عبد يمشون والد أبي إسحاق التنسي	منقطع	أمي				ابن مرزوق: المجموع، ورقة 37.
أبو عبد الله محمد بن علي السوفي 550هـ/600هـ. النصف الثاني من القرن 6هـ/12م.	الزهد القيام، الصيام	فقيه صوفي	/	مصلح، أصولي، أديب، إمام	ورجلان	الدرجيني: طبقات المشائخ، بالمغرب، ج2، ص 499.
أبو يحيى اليراسني تـ في النصف الثاني من القرن 6هـ.	الزاهد في الدنيا.	فقيه صوفي	/	/	ورجلان	نفسه، ج2، ص 502.

جدول يعكس تطور مدرسة المجاهدات العملية في القرن 7هـ/13م.

صوفية المجاهدات العملية	نوع المجاهدات	الصفة العلمية	النشاط الثقافي والفكري	النشاط الاجتماعي	منطقة التمركز	المصدر
أبو عبد الله محمد الحسين القلعي تـ 673هـ/1275م	زهد في الدنيا سخي الدمع.	شاعر اديب	تكوين المردين، قصائد زهدية	/	بجاية	الغبريني: المصدر السابق، ص 94، 98.
أبو زيد عبد الرحمن الفازازي تـ 627هـ/1211م.	الزهد في الدنيا	شاعر	قصائد زهدية نقد أهل البدع تكوين المريدين	/	تلمسان	أحمد بابا التنبكتي: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ج1، تحقيق علي عمر، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2004، ص 260.
أبو طاهر اسماعيل التونسي تـ 608هـ/1211.	الزهد في الدنيا.	/	التدريس	/	تلمسان	ابن الزيات: المصدر السابق، ص 406.
أبو الحسن بن النجارية، تـ بعد 681هـ/1283م.	الزهد في الدنيا	/	/	/	تلمسان	يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 118.
أبو زكريا يحيى الزواوي ، تـ 611هـ/1215م.	الصيام والقيام الزهد والانقطاع بحبل رجراية وجيل امسيون خارج بجاية للتعبد يقتات من البقول المباحة وسمك البحر	صوفي فقيه، أصولي محدث	إنشاؤه أول زاوية بالمغرب الأوسط، خارج باب المرسى في بجاية. -تدريس الفقه والأصول والحديث وبالجامع الأعظم - تأليف المصنفات في هذه العلوم. -التركيز في دروسه. على الترهيب والتخويف.بجاية	-التكفل بالمعوزين والمشردين ورعايتهم في ظروف الأزمات. (الجفاف)	بجاية	ابن الزيات: المصدر السابق ، ص 428، وما بعدها. الغبريني: المصدر السابق، ص 135، وما بعدها؛ ابن الطواح: المصدر السابق، ص 89 ؛ مؤلف مجهول: مفاخر البربر، ص 167.
أبو النجم هلال بن يونس تـ في النصف الثاني من القرن 7هـ/13م.	- الاعتكاف بالمسجد الأعظم في بجاية القيام التعفف في المأكل	صوفي فقيه	القراءة والتدريس بالجامع الأعظم	/	بجاية	نفسه، ص ص 169، 170.
أبو عبد الله أحمد المعافري تـ في النصف الثاني من القرن 7هـ/13م	/	صوفي فقيه	التدريس	/	بجاية	نفسه، ص 265.
أبو محمد عبد الكريم عبد الواحد الحسني، توفي في النصف الاول من القرن 7هـ/13م.	الزهد، القيام والصيام	صوفي فقيه ومحدث	تدريس مؤلفات شيخه أبي زكريا يحيى الزواوي.	/	بجاية	الغبريني: المصدر السابق، ص 217 ؛ بدر الدين القرافي: توشيح الديباج وحلية الابتهاج تحقيق: أحمد الشتيوي، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1983، ص 156.
ابو تميم الواعظ الوهراني، كان حيا سنة 704هـ/1307.	الزهد الصيام والقيام.	صوفي فقيه.	-التدريس بالجامع الأعظم -الوعظ والتذكير. -التركيز على أسلوب - الترهيب والتخويف.	/	بجاية	الغبريني: المصدر السابق، ص 179، 180؛ محمد عبد الله بن زرقة: الرحلة القمرية في السيرة المحمدية، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 2597، ورقة 48.

أبو عبد الله محمد اللخمي، بـــن الحجـــام، تــــ 614هـ/1217م.	الصيام والقيام والتهجد.	صوفي فقيه النزوع الى الكشف.	الوعظ والتذكير بجامع تلمسان الأعظم. التخويف والتحذير. له كتاب حجة الحافظين ومحجة الواعظين.	/	تلمسان	يحيى بن خلـــدون: المـــصدر السابق ، ج1، ص 102.
أبو البيان واضح الـــشلفي كان حيا في العقد الثالـــث من القرن 7هـ/13م.	الصيام والقيام يقتات من بقول الفحوص ومباحث الأرض قاهرا لحاله لا يفطر إلا على رأس أربعين يوما	أمي	أسس زاوية برهيو، لها خدمها.	-يكاشف الناس -ويبري ذوي العاهات. -الإيثار	رهيو بالشلف	المـــازوني: صـــلحاء وادي الشلف، ورقة، 50، 51، 55، 76، 77؛ ابن صعد: الـــنجم الثاقب، ورقة 337.
أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الكبير (ق 7هـ/13م)	الزهد والعبادة	/	صاحب رباط متيجة (كان مركزا للنشط الصوفي في القرن 7هـ/13م)	/	متيجة	الماجري: المصدر الـــسابق، ج2، ص 315.
أبو عبد الله محمد بن عمر بـــن عبـــادة القلعـــي تــــ 669هـ/1270م.	/	فقيه مؤرخ ومحدث.	تدريس الرقائق والفقه والحديث بالجامع الأعظم.	كان لسان حال المجتمع عند السلطة.	بجاية	الغبريني: المـــصدر الـــسابق، ص 93.
أبو عبـــد الله محمـــد بـــن الحسين التميمي القلعي تــ 673هـ/1275م.	زاهد في الدنيا	فقيه ونحوي ولغوي.	شعر الزهد	/	بجاية	نفسه، ص 94 وما بعدها.
أبو القاسم أحمد بن عجلان القيـــــــسي تـــــــــ 675هـ/1277م.	العبادة التقوى، والورع والإنزواء والخمول.	فقيه ومحدث وعالم في القراءات والعربية.	التدريس.	الإنقباض عن الناس	بجاية	نفسه، ص 116 وما بعدها.
أبو علي بن عبد المحـــسن الوجهاني الـــصواف تــــ 690هـ/1291م.	الزهد في الدنيا والاقطاع للعبادة.	فقيه صوفي عالم.	الفتيا.	/	بجاية	نفسه، ص 180.
أبو عبـــد الله محمـــد بـــن صالح الكناني الشاطبي تــ 699هـ/ 1301م.	صالح مكاشف	فقيه وخطيب نحوي	الشعر الصوفي	/	بجاية	نفسه، ص 104.
أبو سليمان داود بن مظهر الوجهاني البجائي.	زاهد في الدنيا مقاصدًا في لباسه ومشيه	فقيه أصولي مشارك في العربية	الفتيا	/	بجاية	نفسه، ص 225.
أبو الحسن الـــشهير بـــابن الزيات.	صالح متعبد	فقيه	مختص في تدريس كتب المذاهب التهذيب والتلقين الجلاب والرسالة	/	بجاية	نفسه، ص 178.
أبو اسحاق الطيار تـــ فـــي ق 7هـ/ 13مم.	الصيام بالنهار والقيام بالليل	/	/	/	تلمسان	المقري: المـــصدر الـــسابق، ج5، ص 210؛ ابـــن مـــريم: المصدر السابق، ص 57.
أو ناس بن عبد الصمد بن أورجيع توفي في النـــصف الأول مـــــن القـــــرن 7هـ/13م.	/	/	/	/	تلمسان	ابن خلدون: العبـــر، ج6، ص 132.
أبو يعقوب العشاش تـــوفي في القرن الثاني من القرن 7هـ/13م.	/	/	/	/	/	محمد بن يوسف الزياني: دليـــل الحيران وأنيس الـــسهران فـــي أخبار مدينـــة وهـــران، تقـــديم وتعليـــق المهـــدي البوعبـــدلي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1978، ص 60.

أبو الحسن حبيب الله بن فتوح النفزي تـ 642هـ/1244م.	الزهد والإنقطاع	فقيه	متنزه عن مقالة المتلبسين وشعوذة المشعوذين.	منقطع عن الناس يقصده الناس طلبا للدعاء	بجاية	الغبريني: المصدر السابق، ص 121.
أبو محمد عبد الكريم بن يبكي توفي في النصف الأول من القرن 7هـ، 13م.	الانقباض و الانزواء	فقيه على المذهب الظاهري	صاحب رابطة داخل باب أميسون في بجاية – مرجع في الفتيا	/	بجاية	الغبريني: المصدر السابق، ص 189.
أبو العباس أحمد بن عثمان بن عبد الجبار الملياني تـ 644هـ/1246م.	العبادة	فقيه مجتهد عالم بالعربية والأصول	/	/	بجاية	نفسه، ص 171.
أبو الحسن علي بن أبي نصر فتح الله البجائي تـ 652هـ/1254م	العبادة والنسك والصلاح	فقيه ومحدث	تأسيس رابطة خارج باب أميسون	/	بجاية	نفسه، ص 142.
أبو عثمان سعيد علي الأنصاري 654هـ/1256م.	زاهد متعفف	فقيه صوفي	علم بالقراءات والعربية	الانزواء وعدم مخالطة الناس	بجاية	نفسه، ص 245.
أبو عبد الله محمد التاونتي المعروف بابن الميلي تـ 590هـ/1193م.	الزهد في الدنيا	كاتب	/	/	تلمسان	ابن الزيات: المصدر السابق، ص ص 368، 369.
أبو علي عمر بن اللباس المعروف بالحباك تـ613هـ/1216م.	التقشف (لباس المرقعة)		-تشكيل مجلس الحضرة -أتباعه من المريدين	/	تلمسان	ابن الزيات: المصدر السابق، ص 436، 437 ؛ يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 108؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 104.
أبو يوسف يعقوب الزواوي تـ 690هـ/1291م	الانقطاع للعبادة والانزواء عن الناس.	فقيه صوفي	الفقه والأصول والعقائد، له مجلس درس بمدينة بجاية	الإنزواء عن الناس	تكلات نواحي بجاية	الغبريني: المصدر السابق، ص 226.
أبو الحسن عبيد الله الأزدي تـ 691هـ/1292م.	زاهد منقطع	فقيه صوفي	الفقه	ثائر على الشعوذة والمشعوذين قبرة يزار للتبرك.	بجاية	نفسه، ص ص 121، 122.
أبو الحسن علي بن محمد الزواوي اليتورغي.	زاهد على أخلاق السلف الصالح منقطع.	فقيه	التدريس	كان الناس يعتقدون في كراماته.	بني يتورغ نواحي بجاية	نفسه، ص ص 133، 134.
أبو زكريا صقيل.	الزهد والانقطاع.	/	/	الإنقباض والفرار من العامة	الانقطاع في مساجد وقبور تلمسان	يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص ص 115، 116.
أبو زكريا يحيى بن ادغيوس	منقطع	فقيه صوفي	/	الخلوة في بيته	تلمسان	نفسه، ج1، ص 122.
عبد الكافي ابن ونمو الريغي	زاهد	فقيه صوفي	فقيه مجتهد	/	ريغ	الدرجيني: المصدر السابق، ج1، ص 11.
ابراهيم بن عيسى المديوني	زاهد	فقيه مجتهد	/	/	مديونة	نفسه، ج1، ص 11.

ب- المدرســـــة الغزاليـــــــة

ويمثلها في المغرب الأوسط الصوفية الذين تبنوا أطروحة الغزالـــي الجامعـــة بـــين الحقيقـــة والشريعة وهي تأتي في المرتبة الثانية، بعد مدرسة المجاهدات العملية من حيث أعداد صوفيتها، الذين وجدوا في الالتزام بالشريعة أكبر عامل ساعدهم علـــى النـــشاط دون الخـــوف مـــن وازع الفقهـــاء ويعود الفضل في ظهور أفكار هذه المدرسة إلى حضور كتاب أحياء علـــوم الـــدين فـــي كـــل مـــن قلعة بني حماد(1)، وتلمسان أوائل القرن السادس الهجري/12م وفي بجاية خلال النصف الثاني منه.

وقد تزامن ذلك مع اشتطاط سلطة المرابطين في المغرب الأقـــصى والأنـــدلس وراء متابعـــة الإحيائيين وتتبع الإحياء بالحرق، مما جعل البعض منهم يختار مدن المغرب الأوسط التابعـــة لحكـــم الحماديين مستقرًا آمنًا لهم.

ومن هؤلاء أبو الفضل بن النحوي 433-513هـ/1041-1119م، الذي نزل من فاس واستقر بقلعة بني حماد(2)، وأخذ يبث فيها تعاليم الغزالي الصوفية، فقد استنتخ الإحياء في ثلاثين جـــزءا(3)، وكلما حل شهر رمضان قرأ كل يوم جزءا، بل إنه أخذ في تطبيق ذلك على نفسه متبعًا الخطوات التي طرحها الغزالي للوصول إلى الكشف، فكان يواضب على القيام والصيام حتى كـــان لا يـــشعر بمـــن حوله، نظرا لحضوره مع الحق وغيابه عن الخلق، فأصاب الكشف وظهرت كرامته وصـــار مجـــاب الدعوة(4)، ومن بين الـــذين أخـــذوا عنـــه تلميـــذه محمـــد بـــن علـــي بـــن جعفـــر بـــن الرمامـــة

---

(1) دخلت المصنفات الصوفية إلى قلعة بني حماد منذ أواخر القرن الخامس الهجري/11م، فقد حمل إليها أبو عبد الله بن محمد بن يحيى بن فرج الزهيري العبدري الأندلسي أحد تلامذة أبي علي الصوفي كتاب ريـــاض المعلمـــين لأبـــي النعيم سنة 495هـ/1101م واستقر بها مدة عشرين سنة ثم انتقل إلى بجاية وتوفي بها سنة 540هـ/1154 ودفـــن بغار العابد . ابن الآبار: التكملة لكتاب الصلة، ج2، تحقيق عبد السلام الهراس، دار الفكر للطباعة والنشر بيروت، 1995، ص 258.

(2) يذهب ابن عذاري المراكشي إلى القول بأن شروع المرابطين في حرق الإحياء كـــان ســـنة 507هـــ/1114م . البيان المغرب، ج4، ص 59 ؛ بينما ركز ابن صعد على دور الفقهاء في دفع علي بن يوسف بـــن تاشـــفين 500-537هـ/1105-1142م، إلى حرق الإحياء بالأندلس ثم بمراكش وسائر بلاد المغرب منـــذ ســـنة 503هـــ/1109م النجم الثاقب، ج1، ورقة 201، 202.

(3) ابن الزيات: التشوف، ص 96 ؛ حول وصف التميمي تـ603هـ/1206م لمكتبة أبي الفضل بن النحـــوي التـــي كان كتاب الأحياء من مصنفاتها الهامة . انظر المستفاد، القسم الثاني، ص 172.

(4) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 97.

تـ567هـ/1171م(1)، الذي قام باختصار الإحياء وأبدى اهتماما بمؤلفات الغزالي الأخرى(2)، وكلما قرأ على الطلبة الإحياء تنتابه حالة من الخشوع والبكاء.(3)

ولما كانت رقابة السلطة المرابطية بتلمسان خفيفة على الفقهاء والصوفية قياسا بشدتها في قرطبة ومراكش، سمح ذلك لإحياء علوم الدين أن يباع في سوق الكتب بتلمسان كغيره من المصنفات العلمية الأخرى(4)، مما أدى إلى انتشار أفكاره ومن الصوفية الذين بذلوا جهدا في التعريف بالأحياء وتحسيس الوسط التلمساني بأهمية أفكاره الصوفية عبد السلام التونسي تـ512هـ/1114م، الذي أرشد أبو عبد الله محمد محيو بن محيو الهواري إلى أفكار الغزالي فحفظ الإحياء واستنسخه.(5)

فضلا على دور أبي عبد الله محمد بن سعادة الاشبيلي تـ565هـ/1198م(6)، الذي مكث بتلمسان بين 521هـ و 526هـ/1127م-1131م(7)، ناشرا لمصنفات الغزالي التي كان تلقاها بمكة عن أبي الحسن بن عياش الغساني تلميذ أبي حامد الغزالي(8)، ومن بين الذين اخذوا عنه مؤلفات الغزالي، أبو إسحاق إبراهيم الهواري وأبو زكريا يحيى بن عصفور وأبو العباس بن المري وأبو العيش عبد الرحيم الخزرجي.(9)

---

(1) يذكر أبو عبد الله التميمي تـ603هـ/1206م أن ابن الرمامة كان من الفقهاء البارعين ومن كبار الشيوخ نزيه النفس منقبضا عن أبناء الدنيا لا يرى إلا في مسجده عند داره يقرا الحديث ومنقطعا في منزله. المستفاد، القسم الثاني، ص ص 171، 172.

(2) ابن الآبار: التكملة لكتاب الصلة، ج2، تحقيق الهراس، ص ص 676، 677.

(3) التميمي: المستفاد، القسم الثاني، ص 172.

(4) يذكر ابن الزيات أن أبا عبد الله محمد بن محيو الهواري وجد في سوق الكتب بتلمسان دلالاً يبيع في كتاب الأحياء فاشتراه منه بأربعة دراهم . المصدر السابق، ص 179.

(5) نفسه، ص 179.

(6) نهل أبو عبد الله محمد بن سعادة الاشبيلي 595هـ/1196م، التصوف بمرسية عن أبي علي الصوفي وفي اشبيلية عن أبي بكر بن العربي تلميذ أبي حامد الغزالي، ولما دخل المشرق سنة 520هـ/1131م وزار مكة احتك فيها بالصوفية من أصحاب كريمة المروزية، ولما عاد إلى مرسية سنة 526هـ/1131م، مال إلى التصوف السني الفلسفي . المقري: المصدر السابق، ج2، ص ص 158، 159.

(7) نفسه، ج2، 159 ؛ حسب يحيى بن خلدون فإن أبا عبد الله محمدًا بن سعادة، بقي في تلمسان حتى سنة 600هـ/1203م . المصدر السابق، ج1، ص 129.

(8) المقري: المصدر السابق، ج2، ص 158.

(9) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص ص 103، 129.

وقد ظل هؤلاء الصوفية طيلة النصف الأول من القرن 6هـ/12م، يطبقـون فـي صـرامة أطروحة الغزالي وفق الخطوات التدريجية المعروضة في الأحياء، وهي المرحلة التي يمكـن نعتهـا بمرحلة تقليد الإحياء، والتي تنتهي مع ظهور الجيل الثاني من الغزاليين الذين تحكمـوا فـي محتـوى الإحياء واستوعبوا نظرية الغزالي وكيفوها وفق طبيعة الحياة الدينية والثقافية والفكرية السائدة.

فقد أخذ أبو الحسن المسيلي تـ أواخر القرن 6هـ/12م، فـي بجايـة نفـسه، بالمجاهـدات فكان يقضي ليلة بالجامع الأعظم متعبدا، يخصص ثلثه الأخير للتهجد(1)، غير أن أكبر خدمة قـدمها للمدرسة الغزالية كونه قام بتـأليف كتـاب «التفكـر فيمـا تـشتمل عليـه الـسور والآيـات مـن المبادئ والغايات».(2)

أحاط فيه بالفقه والتصوف. واقتفى فيه أثر الغزالي، حتى أنه لقب بابي حامـد الـصغير(3)، ويبدو أن فقهاء وصوفية بجاية استحسنوا أفكاره، لذلك أقبلوا على كتاب التفكر ينهلون منه ويتبادلونـه بينهم غضون النصف الثاني من القرن السادس الهجري/12م، ورغم أننا لا نملك نـسخة عـن هـذا المصنف المفقود لمعرفة محتواه مقارنة بالإحياء، إلا أن تراجع مكانة الإحياء أمام كتاب التفكـر فـي بجاية حسب شهادة الغبريني تـ 704هـ/1304م توحي بأهميته ومستواه الرفيع.

أما معاصره أبو مدين شعيب تـ594هـ/1198م، فرغم إعجابه الشديد بالإحياء، الذي كان قد تلقاه بفاس عن الصوفي أبي الحسن علي بن إسماعيل بن حرزهم.(4)

وكان يدرسه برابطة ابن الزيات ببجاية على الطلبة والمريدين، إلا أنه لم يكن غزاليًا صـرفًا لكونه أخذ من الإحياء ما يتلاءم وطريقته الصوفية التي نستعرضها فيما يلي:

---

(1) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 67، 131.

(2) نفسه، ص 67.

(3) نفسه، ص 67.

(4) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 214 ؛ الغبريني: المصدر السابق، ص 56.

ج- المدرســـة المدينيــــة

هي المدرسة التي أخذ أبو مدين شعيب تــ594هــ/1198م(1)، جانبها العملي مــن مدرســة المجاهدات العملية المغربية(2)، واستوحى أفكارها الصوفية السنية من المدرسة المحاسبية(3)، وانتزع من المدرسة الغزالية(4)، فكرة النزوع إلي الكشف واكتساب العلوم اللدنية واستفاد من الأفكار الصوفية التجريدية الأندلسية، في اتجاهيها الباطني(5)، ووحدة الوجود(6)، واستلهم فكرة تنظيم الطريقة وطقوســها عن أبي صالح عبد القادر الجيلاني تــ560هــ/1165م.(7)

---

(1) أصلهُ من قطانية من أحواز اشبيلية خرج من الأندلس إلى المغرب هربا من رعي أغنام إخوته، طالبــا للعلــم ؛ ابن الزيات: التشوف، ص 319.

(2) تلقي أبو مدين شعيب تجربة تطهير النفس بواسطة المجاهدات عن كبار مدرســة التــصوف العملــي بــالمغرب الأقصى وهم: أبو عبد الله الدقاق وأبو الحسن السلاوى بفاس؛ وعن أبي يعزي يلنور بــن عبــد الــرحمن الأيلانــي تــ572هــ/1176م بجبال أيروجان بجنوب مكناسة ولبس خرقة التصوف على يده . ابن الزيات: المصدر السابق، ص 323 ؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 27 ؛ يصف عبد السلام الغرميني تصوف أبي يعــزئ بأنــه طريقــة التصوف المبنى على الكرامة وخرق العادة والمجاهدة وتصوف كل من أبي الحسن السلاوي والــدقاق بأنــه طريــق التصوف المتضمن للبس الخرقة وربط السند بالرجال الأوائل . المدرسة الصوفية المغربية في القــرن الــسادس الهجري/12، ج2، أطروحة دكتوراه، جامعة سيدي محمد بــن عبــد الله كليــة الآداب والعلــوم الإنــسانية، فــاس، 1991-1992، ص 353.

(3) تلقي كتاب رعاية المحاسبي عن الصوفي أبي الحسن على بن إسماعيل بن حرزهم تــ559هــ/1193م بفــاس. ابن الزيات، المصدر السابق، ص 323 ؛ أبو علي حسن بن أبي القاسم بن باديس: اللمحات الأنــسية، مخطــوط الخزانة العامة للمخطوطات والوثائق ، الرباط، رقم 1641/د، ورقة 44، 49.

(4) نفسه، ورقة 49 ؛ تلقي أبو مدين إحياء الغزالي عن أبي الحسن على بن إسماعيل من حرزهم عن عمه صــالح بن حرزهم عن أبي حامد الغزالي، المهدي الفاسي: تحفة أهل الصديق بأسانيد الطريقــة الجزوليــة والزروقيــة، دار الكتب التونسية، رقم 18247، ورقة 153 ؛ وعن ملازمه أبي مدين لإحياء علوم الدين . أنظر محمد بن إدريس الراضي، المقالة المرومة، في الرحلة إلى تلمسان، وندرومة، الخزانة الحسنية، رقم 12236، ورقة 29.

(5) استفاد أبو مدين شعيب من الاتجاه الباطني في قضية الزهد في المواهب والعطايا الإلهية التي جــاء بهــا ابــن العريف في كتابه «محاسن المجالس» ولخصها في قوله:«الملتفت إلى الكرامة كعابد الأوثان، فإنــه يــصلى ليــرى» عيسى بن سلامة البسكرى، لوامع الأسرار في منافع القرآن والأخبار، مخطوط دار الكتــب التونــسية، رقــم 3888، ورقة 203.

(6) ويقول أبو مدين في هذا المضمار: «بي قل وعلى دُل، فأنا الكل، إذا نظرت إلى نفسي لــم أر إلا الله وإن نظــرت إلى الله لم أر إلا نفسي» . ابن الطواح: المصدر السابق، ص 64.

(7) ابن باديس: اللمحات الأنسية، ورقة 49 ؛ محمد العربي أبو حامد: مرآة المحاسن، من أخبار الشيخ أبي=

ثم صهر أفكار هذه المدارس وطقوسها الصوفية في بوتقةٍ فكرية وسلوكية واحدة، ضمنها في مكاتباته السنية إلى أصحابه بإفريقية(1)، وفي كتابه «أنس الوحيد ونزهة المريد»(2)، وعمل على نشرها من خلال نشاطه الصوفي بمدينة بجاية التي دخل إليها في عهد الخليفة الموحدي يعقوب المنصور تـ680-595هـ/ 1184-1199م.

ومكث فيها مدرسا ومربيا وقطبا صوفيا مدة خمسة عشر سنة حتى رحيله منها سنة 594هـ/ 1198م إلى عباد تلمسان(3)، وخلالها قسم نشاطه إلى قسمين: نشاط نظري ويهدف إلى توسيع مدارك الطلبة والمريدين وإرشادهم إلى أصول طريقة الصوفية، ومنابع التصوف الأصيلة وغرس أطروحة الشريعة والحقيقة فيهم، وقسم تطبيقي، يشرف فيه على مجاهداتهم وقد تمثل الجانب النظري في جعله من مسجد أبي زكريا يحيى الزواوى الكائن بحومة اللؤلؤة وبيته موضعين لتدريس الطلبة، الوعظ، والحديث والفقه وتفسير القرآن والتصوف.

فكان يشرح للطلبة والمريدين محتوى «الرسالة القشيرية» وكتابي «إحياء علوم الدين» و«المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسنى للغزالي».(4)

=المحاسن، تحقيق محمد حمزة الكتاني، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003، ص 263 ؛ حسب عبد السلام الغرميني فإن الطريقة القادرية تمثل التصوف المشرقي الممزوج بتبجيل آل البيت وأبو مدين أخذ عن الجيلالى هذه الفكرة منذ لقائهما بجبل عرفات، المدرسة الصوفية المغربية، ج2، ص 253.

(1) حول جانب هذه المكاتبات السنية بين أبي مدين وصاحبه أبي علي بن عبد العزيز بن أبي بكر تـ612هـ/1225م ؛ ابن الطواح: المصدر السابق، ص 58، 61 ؛ ابن القنفذ: أنس الفير، ص 99.

(2) من القرائن الدالة على ذلك. تعبيرهُ عن أفكار المدرسة المحاسبية بقوله: «بالمحاسبة يصل العبد إلى درجة المراقبة» . أنس الوحيد ونزهة المريد: تحقيق خالد زهرى، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ/2004م، ص76، وعن اقتباسه من المدرسة الغزالية في مسائل عديدة مثل التوفيق بين الحقيقة والشريعة في قوله: «من اكتفى بالكلام في العلم دون الاتصاف بحقيقته تزندق وانقطع ومن اكتفى بالتعبد دون فقه خرج وابتعد ومن اكتفى بالفقه دون ورع افتقر وانخدع، ومن قام بما يجب عليه من الأحكام تخلص وارتفع ». المصدر السابق، ص 87 ؛ وفي مسألة فراغ القلب عما سوى الله يقول:«علامة الإخلاص أن يغيب عنك الخلق في مشاهدة الحق»، المصدر السابق، ص 87 ؛ وفي بلوغ درجة الكشف واكتساب العلوم اللدنية يقول: «مقامي العبودية وعلوم من الألوهية، وصفتي مستمدة من الصفات الربانية، ملأت علومه سري وجهري» . المصدر السابق ص 87.

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص 60.

(4) حسب الغبريني: فإن أبا مدين كان يلقي دروسه بمسجدين ببجاية . المصدر السابق، ص ص 56، 58، 192 ؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 92.

أما الجانب التطبيقي فيشرف من خلاله علـــى مجاهـــدات المريـــدين وأورادهـــم وأذكـــارهم وتسبيحاتهم برابطة ابن الزيات(1)، وكل ذلك مقيد بالشريعة(2)، فضلا على الشروط التي كان يفرضـــها على المنتمين من المريدين إلى طريقته، تمثلت في أربعة شروط وهي: الزهد والعلم والتوكل واليقين.(3)

وتظهر عناصر التجديد الصوفي في تجربة أبي مدين كونه لم يقلد المدارس الصوفية المغربية والأندلسية والمشرقية، تقليداً صرفاً، بل أخذ منها ما يلائم تجربته وأضاف إليها مراعيا الوسط الـــديني والاجتماعي والسياسي، لأن رجال التصوف لم يكونوا يشكلون جماعة مغلقة عن نفسها بعيدة عن كـــل ما يحيط بها على حد تعبير عبد العزيز لحمنات(4)، لذلك ثار على شكليات المظهر الصوفي فـــرفض أن يكون معه ركوة وعصا في سياحته الروحية على عادة الصوفية السياحيين، وقال لما سئل عن ذلك: «ركوتي الذكر وعصاي التوحيد».(5)، واستعاض عن أسلوب التقشف والزهد السطحي القـــائم علـــى التخلي من ملذات الدنيا وزينتها، بالملبس الفاخـــر والثيـــــاب الحسنة وتزين برائحة المسك والطيـــب حتى شبه حاله بحالة الملوك(6)، لأن الزهد في نظره «فضيلة وفريضة وقربى»(7)، كما وضع منهجا تربويا وصوفيا تناول فيه مميزات شيخ التربية، والطرق التي يتبعها في تربية مريديـــه، فـــي قولـــه: «الشيخُ من شهدت له ذاتك بالتقديم، وسرك بالاحترام والتعظيم والشيخ من جمعك بحضوره وحفظـــك في مغيبه ... وهذبك بأخلاقه، وأدبك بإطراقه، وأنار باطنك بإشراقه»(8). وجمع بين الفقه والتصوف حتى لا ينحرف إلى البدع. أما فيما يخص طرق التربية فعليه أن لا يكلف تلاميذه بالأوراد التـــــي لا يعلمهـــا وأن يتغاضى عن أخطائهم ويسامحهم في ذلك.(9)

---

(1) نفسه، ص 37.

(2) وضح أبو مدين مقاصد الاجتماع للذكر والتسبيح في قوله: (الكامل)

لا تحسبوا الزمر الحرام مرادنا مزمارنا التسبيح والإذكـــار

وشرابنا من لطفه وغناؤنـــا نعم الحبيب الواحد القهـــار . المقري: المصدر السابق، ج7، ص 143.

(3) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 18.

(4) التصوف المغربي في القرن السادس الهجري، ص 223.

(5) التميمي: المصدر السابق، القسم الثاني، ص 42.

(6) ابن الطواح: المصدر السابق، ص ص 53 ؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 94.

(7) أبو مدين: أنس الوحيد، ص 81.

(8) نفسه، ص ص 87، 88.

(9) مؤلف مجهول: النتيجة في تلخيص الكرامات في مناقب الشيخ عبد القادر الجيلالي، مخطوط ضمن مجمـــوع دار الكتب التونسية، رقم 9264، ورقة 93 ؛

وزاد من ثقل طريقة أبي مدين في ساحة التصوف التزامها بالتصوف والسنة وتشبث أبي مدين بالمذهب المالكي وحرصه على الفرائض بقوله: «من ضيع الفرائض فقد ضيع نفسه»(1)، فضلا على منزلة كراماته عند المجتمع واعتقادهم فيه(2)، ورغم زهده في المواهب والكرامات إلا أنه كان يوظفها في حل المشاكل التي يتعرض لها الناس، وكل ذلك شكل الإطار الفكري والتنظيمي لطريقته، جـــذبت إليها المريدين الصوفية من المغرب الأوسط وإفريقية والمغرب الأقصى والأندلس والمشرق، لـــذلك لا غرابة أن صارت الطريقة المدينية قبل حلول القرن 8هـ/14م من أكبر التنظيمات الصوفية بـــالمغرب الأوسط. يعكسه انتشار أتباعها بالمدن والبوادي كما تبينه هذه العينة من المنتمين إلى الطريقة المدينيـــة بالمغرب الأوسط قبل القرن 8هـ/14م.

الصوفية أتباع الطريقة المدينية	منطقة النشاط	إسهاماتهم	المصدر
أبو على حسن بن محمد الغافقي	بجاية	نشر طقوس الطريقة المدينية	ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 36.
بلال بن عبد الله الحبشي تـــ590هـ/ 1194م	بجاية – تلمسان	نشر طقوس الطريقة المدينية	المقري: المصدر السابق، ج5، ص 205.
عبد الرحمن بن أبي بكر بن على المقري– توفي بعد 594هـ/1198م	تلمسان	الاشتغال بالمجاهدات	نفسه، ص ص 204، 205
أبو عبد الله محمد بن على الصنهاجي القلعي تـــ628هـ/ 1230م	بجاية	الإقامة برابطة ابن الزيات	الغبريني: المصدر السابق، ص 192.
محمد ابراهيم النصاري	بجاية	نشر طقوس الطريقة المدينية	ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 37.
أبو على منصور الملياني	بجاية	نشر طقوس الطريقة المدينية	نفسه، ص 37.
أبو مروان الفحصيلي	بونة	التعبد برابطة رأس الحمراء –ساحل بونة– مكاتبة أبي مدين–المكاتبات السنية–	ابن الطواح: المصدر السابق، ص 55.
أبو مسعود عريف	جبال الشلف	تدريس الطلبة وتربية المريدين	ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 40.
محمد بن أبي بكر بن مرزوق العجيسي تـــ6هـ/ 12م	تلمسان	تبني الطريقة المدينية	المقري: المصدر السابق، ج5، ص 242.
عبد الله بن أبي بكر بن مرروق تـــ681هـ/1282م	تلمسان	–تقليد الطريقة المدينية –تكوين قاعدة صلبة للمدينية بتلمسان يمثلها عدد لا يستهان به من الصوفية.	ابن مرزوق: المجموع، ورقة5

(1) أبو مدين: أنس الوحيد، ص 77 ؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 18.

(2) من القرائن انه كان لأبى مدين جماعة من الجن في صورة الآدميين كان يسلطهم على الظلمة بـــالبوادي، وكـــان الضعفاء ينتصفون بهم وببركاتهم، ابن الطواح: المصدر السابق، ص 64 ؛ حول توظيف أبي مدين الكرامة في حل القضايا الاجتماعية. أنظر الغبريني: المصدر السابق، ص 59.

ومع هؤلاء تم تأسيس الزوايا التابعة للطريقة المدينية(1)، والعناية بتداول لباس الخرقة الـــذي يمثل الالتزام والعهد(2)، والحرص على التموقع في مسلسل سند الطريقة المنتهي عند الجنيد إلى النبي (ص) وآل بيته(3)، ومنه أخذ التصوف الممزوج بتبجيل آل البيت يشق طريقـــه نحـــو النمـــو، ليبلـــغ أقصاها في القرن 9هـــ/15م ممثلا في ظهور نمط «الشرفاء الصوفية» كما سيأتي بيانه لاحقـــا، ولـــم تؤثر المدينية في مسألة ارتباط الشرف بالتصوف فحسب، بل إن الأخذ وقع من أفكارها وحسبنا مـــن الأدلة أن أبا الحسن الشاذلي تـــ556هـــ/ 1266م أخذ عنها العديد من الأفكار أبرزها الجانب المتعلـــق بالزهد في المأكل والملبس والمشرب والمركب وفي مسألتي الشكر(4)، وإسقاط التدبير مـــع الله التـــي تعد أساس الفكر الصوفي عند الشاذلية.(5)

لذلك لا غرابة أن ظل الفكر الصوفي المديني وطريقته منهل استقى منه الصوفية في القـــرنين 6 و7هـــ/ 12و13م أفكارهم الصوفية وطقوسهم التعبدية، وقد زاد من ذيوع أفكار هذه الطريقـــة بعـــد ذلك في القرنين الثامن والتاسع الهجريين عاملين مهمين هما: أولا: تغلغلها داخل بيوتـــات التـــصوف والصلاح مما ساعد على إستمرارها، وثانيًا جاذبية ضريح أبي مدين ومدرسته ومسجده بعباد تلمسان، مما جعلها دائمة الحضور بساحة التصوف حتي القرن 9هـــ/15م كما سنعالجه في موضعه.

د- مـــدرسة التصـــوف الفلسفي الأندلسي

ويمثلها في المغرب الأوسط الصوفية الذين انصرفوا إلى العناية بكشف الحجاب والمدارك التي وراءه(6)، رغبة في كشف أسرار الملكوت وإظهار حقائق الموجودات بواسطة العقـــل والمجاهـــدات النفسية -كما سبق ذكره- وأغلبهم أندلسيون نزلوا إلى بجاية وتلمسان منذ العقد الرابـــع مـــن القـــرن 6هـــ/ 12م، واتخذوهما قاعدتين للتصوف الفلسفي المنبثق في أصله من أفكـــار محمـــد بـــن مـــسرة تـــ318هـــ/ 930م ذات الأصول الغنوصية والإشراقية والأفلاطونية المحدثة(7)، المرفولة فـــي رداء التصوف الإسلامي، والتي وردت إلى بجاية وتلمسان ممثلة في الأفكار الباطنية والإشراقية ووحـــدة

---

(1) ابن القنفذ، أنس الفقير، ص 40.

(2) يستفاد من أسانيد عديدة أن بلالاً عبد الله الحبشي تـــ590هـــ/1194م الذي لازم أبا مدين خمسة عشرة سنة قـــد ألبس خرقة الطريقة المدينية لمجموعة من صوفية تلمسان . المقري: المصدر السابق، ج5، ص ص 205، 242.

(3) ابن القنفذ: الوافيات، ص ص 364، 365.

(4) يظهر ذلك في قول أبي مدين: «من لم يغفل عن ذكرك، فلا تغفل عن ذكره» . أنس الوحيد، ص 79.

(5) يقول أبو مدين في مسألة التدبير والاختيار: «من ترك التدبير والاختيار طاب عيشه» . أنس الوحيد، ص 84.

(6) ابن خلدون: المقدمة، ص 296.

(7) محمد المغراوى: العلماء والصلحاء، ص 334.

الوجود والوحدة المطلقة نعرضها كالتالي:

- الباطنيـــــــــة

وهم الذين اقتبسوا عن الغزالي طريقته في الوصول إلى الكشف بواسطة المجاهدات ومالوا إلى العلوم الباطنية ونزعوا إلى معرفة الله بكل ما فـــي الـــنفس مـــن قـــوة وعاطفـــة وخيـــال ويـــسمون هذا بالوصول(1)، وهو في رأيهم المثل الأعلى للمعرفة الإلهية، وزهدوا في كـــل شـــيء بمـــا فـــي ذلك منازل الصوفية والمواهب والعطايا الإلهية والكرامات وكل ما يمن به الله تعـــالى علـــى الـــنفس الإنسانية ما عدا الله.(2)

ويعود الفضل في بلورة هذه الأفكار الصوفية إلى أبي العباس أحمد بن العريـــف الـــصنهاجي تـــ536هـــ/1141م شيخ المرية بالأندلس الذي بث تلامذتـــه فـــي شـــرق الأنـــدلس لنـــشر مذهبـــه الصوفي(3)، غير أن فقهاء دولة المرابطين نبهوا الأمير عليًا بن يوسف 500-537هـ/1106- 1143م إلى خطورة حركته، فتم استدعاؤه إلى مراكش رفقة تلميذه عبد الرحمن أبي الرجال وتم اغتيالهمـــا ســـنة 536هــ/ 1142م(4)، مما جعل تلاميذ هذا الاتجـــاه يتخـــذون مواقـــف متباينـــة، أبرزهـــا نـــزول ثلاثة منهم إلى المغرب الأوسط، اثنين منهما إلى بجاية وهما أبو بكر محمد بـــن الحـــسين الميـــورقي تلميذ ابن العريف(5)، وأبو محمد عبد الحق الاشبيلي المعروف بابن الخراط تـــــ582هـــــ/ 1186م مـــن أبـــرز المقـــربين لابـــن برجـــان(6)، حيـــث أقـــام الميـــورقي مدرســـا لمذهبـــه الـــصوفي

(1) يعني الوصول، فناء العبد بأوصافه في أوصاف الحق، وهو التحقق بأسمائه تعالى المعبر عنه بإحصاء الأسماء. عبد الرزاق الكاشاني: المصدر السابق، ص 73،

(2) بعث ابن العريف رسالة إلى تلميذه أبي الحسن بن غالب، يجسد فيها أطروحته في الزهد في المواهب والعطايـــا الإلهية والكرامات بقوله: «لا تكذب بها ولا تعمل عليها، فإن العمل على الكتاب والسنة هو الهدايـــة». ابـــن عبـــاد الرندي: الرسائل الصغرى، تحقيق بولس نويا (من الملحق رقم خمسة الرسالة الرابعـــة)، دار الـــشروق، بيـــروت، 1974، ص 220.

(3) من مظاهر هذا النشاط أن ابن العريف كان يبعث برسائله التنظيمية إلى المريدين ويستعمل كبار تلامذته كوسطاء بينه وبين المريدين مثل تلميذه أبى الحسن بن طالب الذي كان يقوم بدور التواصل بين شيخه ابن العريف والمريدين بقرطبة . أحمد بن محمد بن العريف: مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة، تحقيق عـــصمت دنـــش، دار الغـــرب الإسلامي، بيروت، 1993، ص 111 وما بعدها.

(4) المقري: المصدر السابق، ج2، ص 155.

(5) نفسه، ص 155.

(6) ابن الأبار: التكملة لكتاب الصلة، ج3، تحقيق الهراس، ص120.

سنة 537هــ/1143م(1)، بينما انعطف عبد الحق الاشبيلي إلى التصوف العملي –كما سبق ذكره– عقب التجربة القاسية التي تعرض لها الاتجاه الباطني، ويعد ذلك من جملة التحولات التي عرفها هذا الاتجاه خصوصا وأن أبا القاسم أحمد بن قسي تــ546هــ/ 1151م. ممثل هذا الاتجاه بحصن أرتلة نواحي إشبيلية، قد أعلن ثورة المريدين على المرابطين 538-542هـــ/ 1143-1147م(2)، والتي اعتبرت في نظر الباحثين مغامرة سياسية أضرت بالتصوف الفلسفي الأندلسي.(3)

أما الثالث فهو إسحاق إبراهيم بن يوسف الحمزي تــ569هــ/ 1173م الشهير بابن قرقول تلميذ ابن العريف(4)، نزل بتلمسان من المرية في النصف الثاني من القرن 6هـــ/12م(5)، واحتك بكبار صوفيتها منهم ابن غزلون أحد كبار صوفية المجاهدات(6)، ويبدو أن تلمسان قد شهدت العرفانية قبل نزول ابن قرقول بها، حيث أشار يحيى بن خلدون إلى أن الصوفي أبا عبد الله محمدًا بن عيسى كان من العرفانيين القدماء في مدينة تلمسان(7)، ومن هذه القرائن يتضح حضور مدرسة المرية للتصوف الباطني –العرفاني– في بجاية وتلمسان وهيمنة صوفيتها على ساحة التصوف العرفاني حتى نهاية القرن 6هــ/12م.

ولم يكن الأندلس الرافد الوحيد الذي وصلت منه العرفانية إلى بجاية، التي شهدت أيضا غضون النصف الأول من القرن 7هــ/13م وصول ثلاثة من العرفانيين إليها، اثنين من المشرق وهما: أبو محمد عبد الله الشامي الذي كان له مجلس يحضره مجموعة من الطلاب ينهلون من اتجاهه الباطني، ويستخدم الحجج العقلية في إثبات صور الله وكشف أسراره، ومن فرط استخدامه للعقل شبه الغبريني منهجه بمنهج الملاحدة(8)، أما الثاني فهو تقي الدين الموصلي، الذي كان يواصل في

(1) يقول ابن الآبار: «وصار آخر إلى بجاية هارباً من صاحب المغرب حينئذ بعد أن حمل إليه هو وأبو العباس بن العريف وأبو الحكم بن برجان وحدث هناك، وَسُمِعَ منه في سنة 537هـــ/ 1142م» . المصدر السابق، ج1، تحقيق الهراس، ص 359.

(2) ابن خلدون: العبر، ج6، ص ص 486، 487 ؛ رغم أن ابن القسي ينحدر من الاتجاه الباطني إلا أنه مال إلى وحدة الوجود، أنظر كتابه. خلعُ النعلين واقتباس النور من موضع القدمين، تحقيق محمد الأمراني، ط1، آسفي، 1997، ص481

(3) يرى محمد المغراوى أن ثورة أبي القاسم أحمد بن قسى قد أدت إلى تهميش الاتجاه الباطني بشرق الأندلس وغربه. العلماء والصلحاء، ص 396.

(4) ابن الآبار: التكملة، ج1، تحقيق الهراس، ص 131.

(5) أبو القاسم الحفناوى: المصدر السابق، ص260 وما بعدها.

(6) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 127.

(7) نفسه، ج1، ص 117.

(8) الغبريني: المصدر السابق، ص 177.

مجاهداته أربعين يوما دون أكل وشرب وينزع منزع الباطنية للوصول إلـى الكـشف لـذلك وصـفه معاصره، أبو الحسن على الحرالي بأنه أحد أساطين الحكمة(1)، ويعد هذا الحضور المشرقي الظاهرة الصوفية الفريدة فقد اعتدنا على أن يكون الحضور الصوفي المشرقي بـالمغرب الأوسـط بواسـطة المصنفات الصوفية التي كانت تنوب عن أصحابها، فضلا على حضور أبي عبـد الله الهـسكوري مـن المغرب فقد كان هو الآخر من أهل العرفان على حد وصف الغبريني وعبادته في فكره حتى انـه كـان يؤدى أوراده في مضطجعة ويقوم للصلاة دون تجديد الطهارة(2)، ويبدو أن الطابع النخبوي لهذا الاتجـاه جعل أسماء العرفانيين البجائيين غير معروفة، فلم نعثر سوى، على ذكر الغبريني لأبي إسحاق إبراهيم بن الخطيب البجائي الذي أشاد بهذا الاتجاه الصوفي بقوله: (الكامل)

رَوضُ المَعارفِ حَضرةُ العُرفَاءِ   وجَنَى التَّفكرُ جَنـةُ العُقلاءِ.(3)

- الإشراقيـــون

تسربت نظرية الإشراق الـصوفي مـن الأنـدلس إلـى المغـرب الأوسـط، عنـد نـزول الصوفي أبي الحسن على الحرالي تـ638هـ/ 1239م إلى بجاية في أوائل القـرن 7هــ/ 13م(4)، حاملا إليها أطروحته فـي الإشـراق الـصوفي، والمـستوحات أصـلا مـن نظريـة ابـن سـينا تـ428هـ/1037م، وشهاب الدين بن حـسين الـسهرودى تـ580هـ/ 1183م(5)، فقـد قلـد ابن سينا في المراحل والمراتب التي يقطعهـا الـسالك للوصـول إلـى شـروق الأنـوار الإلهيـة عليه ممثلة في تلطيـف الـسر -الأوقـات الوجدانيـة-(6)، ومـرحلة الـسكينة ومرحلـة

(1) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 166، 167.

(2) نفسه، ص 173.

(3) نفسه، ص 201.

(4) كان وصوله إلى بجاية بعد سنة 611هـ/ 1214م . الغبريني: المصدر السابق، ص 151.

(5) يرى الحرالي أن الوصول إلى مرتبة مشاهده الله والإطلاع على أسراره، والانتفاع بملذاته وعلومه اللدنية لا يتم التوصل إليها بواسطة العقل وإنما بالمجاهدات وأنواع الرياضة الشاقة في قوله: (الرمل)

كلما رمت بذاتي وصلـة   صار لي العقل مع العلم نُجمً . الغبريني: المصدر السابق، ص ص 156، 157.

(6) وصف الحرالي مرحلة تلطيف السر التي تشرق فيها خلسات من الأنوار الالهية على النفس بقوله: (الطويل)

ومست يدانا جوهـرًا ركبـت   نفوس لنا لمـا صفت فتجوهرنـا

فما السّرُ ما المعني وما الشمس قل لنا   وما غاية البحر الذي عنـهُ عبّرنا. الغبريني: المصدر السابق، ص 156.

النيل ثم الوصول(1)، وهي مرحلة غيبة النفس(2)، وأخذ عن السهروردي فكرة أصـــل الموجـــودات المادية والروحية في العالم بما فيهـــا العقول المختلفة والتـــــي ردهـــا الـــسهروردي إلـــى نـــور الله الذي هو الإشراق.(3)

لكن الحرالي لم يقتصر على فكرة الإشراق، بل طرق كذلك علم أسرار الحروف(4)، ونحـــي منحي القائلين بوحدة الوجود(5)، الأمر الذي يبين تأثير مدرسة ابن مسرة في توجهاته الصوفية وهـــذا ما عناه ابن الطواح بقوله: «كان ... محصلا لأنواع العلوم الظاهرة والباطنـــة»(6)، ولنـــشر أفكـــاره المتنوعة في العلوم الباطنية ببجاية كان يقوم بمزاولة التدريس والتربية بالجامع الأعظم أين كان الطلبة البجائيون يحضرون مجلسه(7)، وبهذا النشاط وفق في تشكيل نخبة من الصوفية الاشراقيين هم: أبـــو

---

(1) مرحلة السكينة هي المرتبة التي يزيد فيها شروق الأنوار الإلهية، ويحصل فيها للنفس ملكـــة مـــشاهدة الأنـــوار العليا لتعبر بعدها النفس إلى مرحلة النيل والتي تصبح فيها ذات الصوفي مـــرآة عاكـــسة للألوهيـــة، فيكـــون حـــين مشاهدته لذاته مشاهدا لله وهذا هو حال الوصول أو الوحدة التامة . أبو الريـــان: المـــصدر الـــسابق، ص 331 ؛ وصف الحرالي هذه المرحلة في قوله: (الطويل)

حللنا وجودا اسمه عندنا الفضا — يضيق بنا وسعا ونحن فما ضقنا

تركنا البحار الزاخرات وراءنـــا — فمن أين يدرى الناس أين توجهنا . الغبرينـــي: المـــصدر السابق، ص 156َ.

(2) وهي المرحلة التي يشاهد فيها الله فيرى بعين الألوهية ويسمع بسمعها ويفعل بقدرتها وقد وصفها بقوله:(الرمل)

فترى النفس عن عالمها — باختباء ليس تدنيهِ الهمـــــمْ

ليس يدري من أنا إلا أنا — ها هنا الفهم عن العقـــل إنـــبهم . الغبرينـــى: المـــصدر السابق، ص 157.

(3) يقول الحرالي في أصل الموجودات المادية والروحية والعقول: (الرمل)

أشرقت أنفسنـــا مـــن نـــوره — فوجود الكل عن فـــيض الكـــرم . الغبرينـــى: المـــصدر السابق، ص 156.

(4) ابن الطواح: المصدر السابق، ص 84 ؛ ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار في ممالك الأمـــصار (طوائـــف الفقراء والصوفية) السفر الثامن، تحقيق سام محمد بـــارود، إصـــدار المجمـــع الثقـــافي أبـــو ضـــبي، الإمـــارات، 1421هـ/2001م، ص 337.

(5) وصف الحرالي ذلك بقوله: (الطويل)

حللنا وجودًا اسمه عندنا الفضا — يضيق بنا وسعا ونحن فما ضـــقنا . الغبرينـــى: المـــصدر السابق، ص 156.

(6) نفسه، ص 83.

(7) نفسه، ص 157.

الفضل القرطبي تـــ662هـــ/ 1263م وأبو الحسن بن علي بن عمر الملياني المعروف بابن أســـاطير تـــ670هـــ/ 1271م وأبو محمد عبد الحق بن الربيع الأنصاري تـــ675هـــ/ 1276م وأبو زكريا بـــن محجوبة القرشي السطيفي تـــ667هـــ/ 1278م وأبو عبد الله محمد القصرى وأبو عبـــد الله الـــسلاوي والأديب أبو عبد الله التجيبي(1)، وقد اهتم هؤلاء بنشر التصوف الإشراقي في بجاية غضون النـــصف الثاني من القرن 7هـــ/ 13م، عقب رحيل شيخهم الحرالى إلى المشرق.(2)

ويبدوا أنهم صاروا يشكلون مع طلبتهم حضورا قويا في الحياة الدينية يدل على ذلك استئثارهم بمسجد خاص بهم، عرف بمسجد النطاعين، ويبدوا من كنهه أن العامة كانت غير راضية على ســـلوك وأفكار هؤلاء الاشراقيين الأمر الذي يفسر الطابع النخبوي الذي تميز به هذا الاتجاه، وقد علـــل أبـــو زكريا بن محجوبة القرشي السطيفي، انحصار أفكار قرينه أبي الفضل القرطبي في قلة من الطلبة إلى افتقار عامة البجائيين إلى بصيرة وسريرة يعقلون بها أفكار القرطبي وكراماتـــه(3)، وهـــذا جـــدول توضيحي عن نشاط هؤلاء الصوفية الاشراقيين:

الصوفية الإشراقيين -تلامذة الحرالى-	نشاطهم الاشراقي	تلامذته	المصدر
أبو الفضل القرطبي تـــ 662هـــ/ 1263م	-الإقرار بالمراتب التي أقرها الحرالي لبلوغ درجة المشاهدة. -التميز عن شيخه في مسألة المشاهدة لأن المشاهدة الواضحة في رأيه تكون أثناء الموت -اعتبار الموت واسطة تصل الجيب بالمجوب والمعرفة التي تلقتها النفس أثناء شروق الأنوار الإلهية عليها في الحياة الدنيا تنقلب في الآخرة إلى مشاهدة -تأسيسه لزاوية يقيم فيها مع خواص أصحابه -قيامه بالسياحة الروحية خارج بجاية رفقة تلامذته.	أبو زكريا بن يحيى الكماد ومعاوية الزواوي وأبي محمد بن عبد الله بن معطى التدلسي	الغبريني: المصدر السابق، ص ص 161-162.
أبو الحسن بن على بن عمر الملياني – ابن أساطير تـــ 670هـــ/ 1271م	تلقين أصحابه كتاب الإشارات لابن سينا	خواص من الأصحاب	نفسه، ص 199.
أبو محمد عبد الحق بن الربيع الأنصاري تـــ 675هـــ/1276م	تلقين الطلبة مراتب الوصول إلى مشاهدة الله وتأليفه قصيدة من خمسمئة بيت تناول فيها مراتب المجاهدات التي تقطها النفس للوصول إلى المشاهدة	نخبة من الطلبة	نفسه، ص ص 87، 88.
أبو زكريا يحيى بن محجوبة القرشي السطيفي	تأليف أشعار في التصوف الاشراقي وكتاب شرح فيه أسماء الله الحسنى	/	نفسه، ص 120.
أبو عبد الله محمد القصرى	له مجلس درس يحضره جماعة من الطلبة يشرف على تربيتهم ويكاشفهم بأحوالهم	/	نفسه، ص ص 170، 171.

وزاد في دعم هذا الاتجاه وحضوره في بجاية خلال النصف الثاني من القرن 7هـــــ/ 13م أن استقر بها، أبو العباس أحمد بن خالد المالقى، أحد أقطاب التصوف الاشراقي الأندلسي وأخذ ينشر بين الطلبة كتاب الإشارات لابن سينا ومن اللذين أخذوا عنه أصـــحاب أبـــي العبـــاس أحمـــد الغبرينـــي

(1) الغبريني: المصدر السابق، ص 87 وما بعدها.

(2) نفسه، ص 154.

(3) نفسه، ص ص 161، 164.

تــ704هــ/1207م(1)، لذلك فلا عجب أن استمر حضور هذا الاتجــاه فــي بجايــة خــلال القــرن 8هــ/ 14م كما سيأتي معنا لاحقا في هذا البحث.

- الوحــــدة المطلقـــــة

اقترن ظهور اتجاه الوحدة المطلقة في المغرب الأوسط بنزول أبي عبد الله الــشوذي الحلــوى (تــ أوائل القرن 7هــ/ 13م) من مرسية إلى تلمسان قبيل نهاية المئة السادسة للهجرة أوفــي أوائــل القرن 7هــ/ 13م(2)، واستقر فيها ممارسا لتجربته في الوحدة المطلقة التي أضفى عليها إلى جانــب ذلك، الزهد في كل شيء وإثارة الخمول والتستر والتمثيل ومؤانسة الكبار والصغار، فكان يطلع الكبار على كراماته ويقرب لهم الفهم بطريقة التشبيه والتمثيل، ويظهــر للصغار فــي شوارع تلمسان بــزى المجانين مستترًا في هيئة بائع الحلوى، فكانوا ينقرون له، فيدور ويشطح مرددا مقاطع في المحبـــة(3) وإذا كان التراث الصوفي للشوذى يعد ضائعا فإن ثلاثة أبيات من شعره التي تداولتها المصادر تجلــى مذهبه في الوحدة المطلقة. والتي قال فيها: (الوافر)

إذا نطق الوجــــود أصــاخ قــــومٌ بآذن إلـــى نطـــــق الوجــــود

وذاك النطـــــق ليس بـــه انعجـــام ولكن دَّقَ عـــن فهـــم البليـــــد

فكــن فَطنــًا تنــادى مــــن قـــريب ولا تك من ينادى مـــن بعيــــدٍ.(4)

ومعنى هذه الأبيات أن الله إذا ما صار للعبد سمعا وبصرا، يسمع به ويبصر به أصـــاخ إلـــى الأحوال واجتلى المعاني، فيرى من غير مبصر ويسمع من غير ناطق(5)، ومن بـــين الـــذين تلقـــوا الشوذية عن الحلوى في تلمسان(6)، إبراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق المعـــروف بـــابن المـــرأة تـــ610هــ/ 1214م الذي كان بنزوى صحبة شيخه الحلوى ويتعبدان في كهف خارج باب كوشطة في محيط تلمسان(7)، ولما توفى الحلوى تزعم ابن الدهاق نشر الشوذية، فأخذها عنه أبو عثمان سعيد بن

(1) الغبريني: المصدر السابق، ص 100.

(2) يري يحيى بن خلدون أن نزول الحلوى بتلمسان كان أواخر حكم دولة الموحـــدين فـــي الأنـــدلس . المـــصدر السابق، ج1، ص 128.

(3) نفسه، ج1، ص ص 127، 128.

(4) نفسه، ج1، ص 128.

(5) المقري: المصدر السابق، ج5، ص 260.

(6) كان للحلوى نشاط علمي بمسجد كائن بعين كسور، خارج بـــاب الترميـــدني شـــمال مدينـــة تلمـــسان يـــدرس فيه . ابن مريم: المصدر السابق، ص 69.

(7) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 198.

عبد الله المعروف بالجمل الذي دخل بجاية خلال النصف الأول من القرن السابع الهجري ولقنها بدوره لطلبتها(1)، ويعزى طابع التستر والتخفي الذي اعتمده صوفيه الشوذية إلى خوفهم من سلطة الموحدين وفقهائها فقد اعتبرت الشوذية العلوم الشرعية غير الصحيحة في ذاتها وهو تورط صريح في شؤون السياسة(2)، كما أن عدم وضوحهم في تفسير المتشابه من الشريعة كالروح والملك والوحي والعرش والكرسي وأمثالها جعل نشاطهم محل شبهة لقول ابن خلدون: «وربما يتضمن أفعالا منكرة ومذاهب مبتدعة»(3)، خصوصا وأن ذلك توافق مع إعلان الموحدين في عهد الخليفة المأمون 624- 630هـ/ 1224-1233م، ترك الجدال والابتعاد عن علم الكلام والفلسفة حفاظا على وحدة الدولة(4)، ورغم ذلك فقد تجاوزت الشوذية بسريتها جغرافيا المغرب الأوسط إلى إفريقية، يعكس ذلك إرسال الحلوى تلميذه ابن دهاق إلى مدينة تونس ليتلقى أصول الشوذية عن أحد تلامذته هناك لم يفصح يحيى بن خلدون عن اسمه.(5)

ولم تختف الشوذية بتلمسان بعد وفاة الحلوى ورحيل تلميذه ابن دهاق إلى مالقة ثم وفاته بمرسية سنة 610هـ/ 1214م(6)، وإنما استمرت في الوسط الصوفي التلمساني شفيعنا في ذلك. تبنى الصوفي أبي عبد الله محمد بن خميس التلمساني تـ708هـ/1309م لأفكارها الصوفية، ولا نبالغ إذا ما اعتبرنا أن قمة الأفكار الشوذية قد ظهرت مع ابن خميس، نظرًا لرصيده الوافر في الإلمام بالمعارف والفلسفات القديمة(7)، وخوضه لتجارب صوفية عديدة كتجربة الاتصال بعالم الشهادة بواسطة التأمل العقلي على طريقة الفارابي تـ339هـ/ 950م وتجربته في تلقي الأنوار الإلهية على

---

(1) الغبريني: المصدر السابق، ص 198.

(2) المقرى: المصدر السابق، ج5، هامش ص 261.

(3) شفاء السائل، ص 52 ؛ يقول لسان الدين بن الخطيب معلقًا على الشوذية: «ارتكبت هذه الطائفة ... الشوذية ...مرتكبا من القول بالوحدة المطلقة وهامو به وموهوا ورمزوا واحتقروا الناس من أجله وتقريره على سبيل الإطالة لا فائدة فيه» . روضة التعريف، ص 425.

(4) فيلالي: تلمسان، ج2، ص 375.

(5) المصدر السابق، ج1، ص 128.

(6) يعكس ذلك قوله: (الكامل)

بلغت بهرمس غاية ما نالهَا أحد ناء لها لبعد منالهَا

وعدت على سقراط سورة كأسها فهريق مافي الدُّن من جريالهَا . المقري: المصدر السابق، ج5، ص ص 359، 369.

(7) نفسه، ج5، ص 359.

طريقة السهروردي عبر عنها بقوله: (الطويل)

وسرت إلـــى فراب منهـــا نفحةٌ   قدسيةٌ جاءت بنخبــــة آلهــــا

ليصوغ مـــن ألحانـــه في حانهـــا   ما سُوّغ القسيس من أرمالهــــا

فتغلغلتُ فـــي سهـــروردَ فأسهرتُ   عينًـــا يُؤرّقها طـــروق خَيالهـــا.(1)

غير أن هذه التجارب الصوفية لم تشبع نهمةُ الروحي، لذلك فضل الأفكار الشوذية التي اعتنقها مبينا قدرتها على تجاوز الأفكار الصوفية الأخرى بقوله: (الكامل)

فخبـَا شهاب الدين لما أشـــرقت   وخوى فلم يثبت لنـــور جَلالهـــا.(2)

كما أعلن سفورًا عن إقتناعه بالشوذية في قوله: (الكامل)

وبدت علىْ الشُوذي منهـــا نشوةٌ   مَالاح منهَا غيـــر لمعـــة آلهَــــا

بطلت حقيقـــــــة وحالت حالـــهُ   فيما يعبـــرُ عن حقيقة حالهَــــا

هذى صبابتهم تـــــرقّ صبابــــةً   فيروقُ شاربهـــا صفـــاء زُلالهَا.(3)

ولا غرابة أن تحول ابن خميس إلى مبشر بالشوذية، مدافعا عن أفكارهـــا مبـــررا ســـلوكاتها وشطحاتها الظاهرية التي لا تعكس جوهر أفكارها في قوله: (الكامل)

فإذا رأيت مُدلهـَــا مثلـــي فَخـــذ   في عُدلهِ إن كنت مـــن عذّالهـــا

لا تعجبن لما تـــــرى من شأنهـَــا   في حلّهـــا إن كـــان أو ترحالهَـــا

فصلاحهَـــا بفسادهـَــا ونعيمهـَــــا   بعذابهَـــا ورشادهـَــا بضلالهَـــــا.(4)

ويبدو أن ابن خميس كان آخر الشوذية بتلمسان فقد أدى انتقاله إلى غرناطة في أثناء الحـــصار المريني على تلمسان 698-707هــ/ 1299-1308م ثم مقتله سنة 708هـــــ/ 1309م إلـــى اختفـــاء الأفكار الشوذية من ساحة التصوف بتلمسان(5)، غير أن الحلوى عاد كأحد الرموز المعترف بها فـــي تلمسان عقب استيلاء السلطان المريني أبي عنان على تلمسان سنة 754هــ/ 1353م.(6)

---

(1) المقري: المصدر السابق، ج5، ص 369.

(2) نفسه، ج5، ص 369.

(3) أبو العباس أحمد المقري: أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، ج2، طبع اللجنة المشتركة لنـــشر التـــراث الإسلامي، المملكة المغربية والإمارات العربية، 1978، ص 321.

(4) نفسه، ج2، ص 321.

(5) جلال الدين عبد الرحمان السيوطي: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ج1، تحقيق محمـــد أبـــو الفـــضل إبراهيم، ط1، مطبعة عيسى البابلي وشركاؤه، 1384هــ/1964م، ص 201.

(6) المقري: أزهار الرياض، ج2، ص 316.

أما بجاية فقد شهدت حضور الطائفة السبعينية بها منذ العقد الثالث من النصف الأول من القرن 7هــ/ 13م وهي نسبة لمؤسسها أبى محمد عبــد الحــق بــن إبــراهيم المعــروف بــابن ســبعين تــ669هــ/1270م، الذي تلقى التصوف في الوحدة المطلقة بمرسية وتــأثر بأفكــار الحلــوي وابــن دهاق(1)، وألف مصنفات سبق الإشارة إليها استعمل فيهــا الألغاز والإشارات والرموز(2)، ووضــع شعــارا تضمنت طريقة في الوحدة المطلقة كقوله: (البسيط)

من كان يبصر شأن الله في الصُّور   فإنه شاخص في أنقص الصُّــور

بل شأنهُ كونهُ بل كَونـــهُ كُنهُــهُ   فإنه جُملة من بعضها وطـــري.(3)

كما خاض في علم أسرار الحروف معتبرا أن طبائع الحروف وأسرارها سارية في الأســماء والأكوان منذ أن خلقت، تنتقل في أطواره وتعرب عن أسراره(4)، ولما انتقل من مرسية إلــى ســبتة ولقي معارضة من فقهائها(5)، انتقل إلى بجاية مع طائفته السبعينية التي كانت تنقسم إلى ثلاثة أنــواع من الصوفية، النوع الأول: وهم أصحابه القائلين بالوحدة المطلقة وهؤلاء لهم إلمام بأفكــار شــيخهم، والنوع الثاني: وهم أصحاب الدفافيس أي العباءات المصنوعة من الصوف، والنــوع الثالــث: وهــم الفقراء من الصوفية وينتمون إلى عامة الناس(6)، غيــر أن تلميــذه أبــا الحــسن علــى الشــشتري تــ668هــ/ 1269م الذي حاز قصب السبق في الأسرار والأنوار والحكم والأذواق على حد قول أحمد بــابــا التنبكتــي(7)، قــد استطاع بفضل طريقتــه الحسنة في التدريس(8)، مــن أن يحــذب إليــه

---

(1) المقرى: نفح الطيب، ج2، ص 202.

(2) الغبريني: المصدر السابق، ص 209 ؛ ابن الخطيب: روضة التعريف، ص 325.

(3) تقي الدين الفاسي: العقد الثمين، ج5، ص 329.

(4) حسب ابن خلدون فإن حاصل هذا العلم، تصرف النفوس الربانية أي التي تحقق الوحدة مع الله في عالم الطبيعــة بالأسماء الحسنى والكلمات الإلهية الناشئة عن الحروف المحيطــة بالأســرار الــسارية فــي الأكــوان . شــفاء السائل، ص 53.

(5) البادسي: المصدر السابق، ص ص 34، 69 ؛ المقري: نفح الطيب، ج2، ص 197.

(6) الغبريني: المصدر السابق، ص 209 ؛ المقري: نفح الطيب، ج2، ص 197.

(7) كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، تحقيق أبو يحيى عبد الله الكنــدري، ط1، دار بــن حــزم للطباعــة والنشر ، لبنان، 1422هــ/2002م، ص 244.

(8) الغبريني: المصدر السابق، ص 212.

الطلبة الذين صاروا من أتباعه(1)، ولا غرابة فقد صرح في بجاية بمذهبه في الوحدة المطلقة بحرية لما سمع مجودا للقرآن يقرأ قوله تعالى: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾.(2)

فأنشد قائلا: (البسيط)

أنظر لِلفظ أنا يا مُغرمًا فيه   من حيثُ نظرتنا لعلَّ تدريه

خلِّ إدخاركَ لا تفخر بعارية   لا يستعيرُ فقيرٌ من مواليه

جسوم أحرفه للسرِّ حاملةٌ   إن شئت تعرفُه جرد معانيه.(3)

ورغم انتقال ابن سبعين وتلميذه الششتري إلى المشرق إلا أن ذلك لم يؤد إلى زوال الوحدة المطلقة من بجاية فقد أخذ عن ابن سبعين، من البجائيين أصحاب أبي العباس أحمد بن أحمد الغبريني تـ704هـ/ 1304م الذي كان بدوره مهتما بأفكار ابن سبعين وسعى إلى حل رموزها وفك إشاراتها.(4)، **فهل أن اهتمام أصحاب أبي العباس الغبريني بمؤلفات وأفكار ابن سبعين يعني استمرار الوحدة المطلقة ببجاية غضون القرن 8هـ/14م؟**

- وحدة الوجود

ظل اتجاه وحدة الوجود حتى نهاية القرن 7هـ/ 13م، محدود الانتشار بالمغرب الأوسط، قياسا بالاتجاهات الصوفية الفلسفية الأخرى مثل الاتجاه الباطني والإشراقي والوحدة المطلقة، التي عرفت كلها إقبال الطلبة والمريدين عليها رغم طابعهم النخبوى، إذ لم يوفق محي الدين بن عربي تـ638هـ/1240م في زرع فلسفة وحدة الوجود في بجاية، وذلك نظرا للمعارضة التي كان قد لقيها من معاصريه خصوصا شيخ طائفة الوحدة المطلقة ابن سبعين الذي اعتبر وحدة الوجود مخموجة -عفنة-(5)، ناهيك على انصراف أكثر الطلبة والمريدين إلى التيارات الصوفية السنية، لذلك لم نعثر على ما يفيد حضور وحدة الوجود بساحة التصوف ببجاية.

وعلى النقيض من ذلك حفلت ساحة التصوف بتلمسان بحضور، اتجاه وحدة الوجود رصدها لنا يحيى بن خلدون بعناية فائقة حينما تتبع المنحنى الزهدي والصوفي لأبي العيش محمد بن أبي زيد عبد الرحيم الذي نزل تلمسان خلال النصف الثاني من القرن 6هـ/ 12م، وكان من قبل في اشبيلية قد

---

(1) يذكر المقري أنه لما توفي ابن سبعين سنة 669هـ/ 1270م وانفرد الششتري بمشيخة الطائفة السبعينية كان يتبعه في سياحته أربعمائة فقير .   نفح الطيب، ج2، ص 187.

(2) سورة طه، الآية14.

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص 212.

(4) نفسه، ص ص 212، 309.

(5) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988،ص 208

مارس تجربة الزهد، ومال إلى الوعظ وتبنى أطروحة الغزالي الصوفية ثم استقر على وحدة الوجود(1)، التي طرقها في أشعاره وفصل في مراتبها، فهو كغيره من صوفية وحدة الوجود، يرى أن الله أراد أن يظهر الإنسان وسائر المخلوقات والموجودات ليرى نفسه في صورة تظهر فيها صفاته وأسماؤه، في تقييد وتعيين لأن ذات الله مطلقة مجردة من العلاقات والنسب، وكل ما نراه في رأيه ما هو إلا تعيينات للذات الإلهية، وقد وصف هذا الطرح بقوله: (الكامل)

الله قُلْ وذر الوجُود وما حوى   إن كُنت مرتاد بلوغ كمالِ
فالكل دون الله إن حققته   عدم عن التفصيلِ والإجمالِ
وجب الوجود لذاته وصفاته   فردًا عن الإكفاء والأمثالِ.(2)

وكل هذه الموجودات والمخلوقات زائلة بينما يبقي الله المتعال، عبر عنها في قوله: (الكامل)

يبقي وكلٌ يضمحِّلُ وجودهُ   ما وجب كمقيد بزوال.(3)

كما أقر بأن إدراك الحقائق الإلهية وبلوغ مرتبة وحدة الوجود يتم التوصل إليها بواسطة أسلوب المجاهدات والإدراك العقلي في قوله: (الكامل)

من لا وجُود لذاتهِ من ذاته   فوُجوده لولاهُ عينُ مُحال
فالمح بطرفكَ أوعقلك هل ترى   شيئا سوي فعلٍ من الأفعال
وانظر إلى أعلى الوجود وسفلهِ   نظرْا تويُّدُه بالاستدلال.(4)

فضلا على إقراره بأن كل المراتب التي يقطعها السالك لتحقيق وحدة الوجود، عبر مرحلة الكمال الأسمائي ثم الكمال الوجداني، تنتهي عند مشاهدة الله، في قوله: (الكامل)

فالعارفُون فنوا ولمّا يُشهدوا   شيئا سوى المّتكبر المّتعالِ.(5)

ويظهر من هذه الخطوات أن أبا العيش محمدًا كان مجرد مقلد صرف غير مبدع في حقل وحدة الوجود، ثم أن عدم التفاف الطلبة والمريدين من حوله جعله ينزع إلى الانقطاع والعزلة عن المجتمع بتلمسان.

---

(1) بغية الرواد، ج1، ص ص 103، 104.

(2) نفسه، ج1، ص ص 103، 104.

(3) نفسه، ج1، ص 104.

(4) نفسه، ج1، ص 103.

(5) أبو المحاسن يوسف بن تغرى: المنهل الصافي المستوفي بعد الوافي، ج6، تحقيق محمد محمد الأمي، مركز تحقيق التراث، جامعة القاهرة، 1990، ص 43.

وكذلك لم يبتعد عفيف الدين التلمساني تـ690هـ/1291م عن السقف الذي وضعه ابن عربي تـ630هـ/1240م لوحدة الوجود، فقلده في أفكاره وأقواله(1)، لكنه أبدع في تصوير طبيعة وحدة الوجود ومراتبها في ديوانه الذي غلبت عليه الرمزية والإشارات، خصوصا في مواضع وصفه لحالة الغيبة والسكر والحب الإلهي.(2)

فهو يرى أن النفس إذا تطهرت من الأوهام وملذات الدنيا بواسطة المجاهدات تصير حواسها مسيرة من طرف الله الذي يقذف في عقول أصحابها الحب، فتصبح قادرة على إدراك الحقائق الإلهية، في قوله: (الطويل)

نفوس نفيسات إلى الوجـد حنّـت   فلما سقاها الحبُ بالكأس جَنـت.(3)

وقوله في نفس المعنى: (الطويل)

ثملنا وملنا والدمـوع مُدامنـا   ولولا التصابي ما ثملنا ولا ملنـا.(4)

أما التأمل العقلي في رأيه، فيتم بواسطة التفصيل في حقائق الموجودات وفي أسباب وجودها ووظيفته خلق حالة وجدانية يتم بفضلها إدراك الموجودات لكن –التأمل العقلي- قاصر على إدراك الحقائق الإلهية واكتساب العلوم اللدنية، وهذا ما عبر عنه بقوله: (المديد)

كان قيـد العقـل بعقلـه   ميل يبـدو ذلـك الصلـف

فبـدا وجـه الحبيب لـه   نسبـا للعقـل يختطـف.(5)

وعن قصور العقل يقول: (الطويل)

وقفنا على المغنى قديمـا فمـا   غنى ولا دلت الألفاظ فيه على المعنى

وكم فيه أمسينا وبتنـا بربعـه   زمانًا وأصبحنا حيـارى كمـا بتنـا.(6)

وفي حالة السكر والغيبة التي يكون فيها فاقدا للشعور مقبلا على الخاطر يقول: (الخفيف)

سكر الصب في هـواكِ فغنـي   ودعاه داعـي الغـرام فحنـا

كيف يرجو الحياة وهو مع الهجر   قتيـلٌ وعند رؤياك يُغـنـى.(7)

---

(1) الحنبلي شذرات الذهب، ج5، ص 412.

(2) ديوان أبي الربيع عفيف الدين التلمساني، تحقيق العربي دحو، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، ص 35 وما بعدها.

(3) الجزري: حوادث الزمان، ص 351.

(4) نفسه، ص 351.

(5) نفسه، ص 351.

(6) نفسه، ص 350.

(7) ابن ثغري: المنهل الصافي، ج6، ص 40.

وهو في هذه الحالة غائب عن من يعنفه ومن يحبه كقوله: (المديد)

فَغــدا من فَـــرط سُكرتــــه مع حُدود الرسّـم لايقـــفُ

ذاهـــل عمـــــا يعنفــــــه وعلى الأحباب منعطــــــفُ.(1)

ومثلما ظل أبو العيش محمد ينشد وحيدا اتجاههسفي وحدة الوجود خلال النــصف الأول مــن القرن 6هـ/ 12م، لم نعثر على ما يفيد أن التلمسانيين قد تأثروا بأفكار العفيف فـــي وحـــدة الوجـــود وأشعاره، ويعزى ذلك إلى كون أغلب نشاطه العفيف كان بمصر ودمشق(2). وإلـــى جانـــب قولهمـــا بوحدة الوجود طرقا أيضا حقل علم أسرار الحروف فكتب أبو العيش في ذلك كتاب في سفرين شـــرح فيه أسماء الله الحسنى(3)، ومثله فعل العفيف.(4)

ومن جميع ما سبق ذكره عن المدارس الصوفية بالمغرب الأوسط قبل القرن 8هـ/14م يتضح أن مدرسة التصوف العملي والمدرسة الغزالية والمدرسة المدينية قد حددت معالم التصوف السني في ثـــوب المدرسة الجنيدية وفي صياغتها الغزالية، مع تشديد صوفيتها على المضامين الأخلاقية والالتزام بالشريعة بينما يمثل التصوف الفلسفي الصورة الأخيرة التي انتهت إليها مدرسة ابن مسرة عند كل من ابن العريـــف وابن عربي وابن سبعين والشتتري(5). ورغم ذلك فإن هؤلاء بسطوا مضامين أفكارهم الفلسفية وجعلوهـــا مقبولة(6)، حتى أن من نخبة المغرب الأوسط من اعتقد في أفكارهم كما سبق ذكره، إلا أن منهج التأويـــل الرمزي الذي سلكه هؤلاء في كتاباتهم(7)، جعل دائرة التصوف الفلسفي الأندلـــسي تـــضيف بـــالمغرب الأوسط بعد نهاية القرن 7هـ/ 13م كما سنبينه لاحقا.

---

(1) الجزري: حوادث الزمان، ص 351.

(2) ابن تغري: المنهل الصافي، ج6، ص 40 وما بعدها.

(3) ابن مريم، المصدر السابق، ص 253.

(4) الجزري: المصدر السابق، ص 350 ؛ تناول العفيف في كتابه «شرح أسماء الله الحسنى»، أسماء الله الحـــسنى في كل الآيات الواردة في القرآن وذكر في كل اسم ما ذكره كل من أبي بكر البيهقي والإمام أبي حامد الغزالي وأبـــي بكر بن برجان، في شروحاتهم لأسماء الله الحسنى مذكرًا بأوجه التشابه والاختلاف بين هؤلاء الثلاثـــة . حـــاجي خليفة: كشف الظنون، ج2، 1034.

(5) حول البعد المسرى في تصوف ابن العريف وابن عربي وابن سبعين . أنظر عبد المجيد الصغير: تجليات الفكر الصوفي المغربي (دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف)، ج1، مطبعـــة النجـــاح الجديـــدة، الـــدار البيضاء 1421هـ/ 2000م، ص 160 وما بعدها.

(6) عن تبسيط الأندلسيين لأفكارهم الصوفية الفلسفية . أنظر لحمنات: التصوف المغربي، ص 293.

(7) حسب عبد المجيد الصغير فإن تركيز التصوف الفلسفي الأندلسي على التأويل الرمزي وأهمية الباطن، جاء ليعمق أسباب الخلاف والغموض، ويسير في خط معاكس للاتجاه الإصلاحي الذي رامـــت إلـــى تحقيقـــه الدولـــة الموحديـــة خصوصا في عهد يعقوب المنصور . تجليات الفكر الصوفي المغربي، ص 168.

البــــاب الثانــــــي

الفصل الثاني: رصيد صوفية المغرب الأوسط من المؤلفات الصوفية والتراث الصوفي الشفوي.

1- مؤلفات التوحيد والمقامات العرفانية.

2- مصنفــــات الحقيقـــة والشريعـــة.

3- كتب ضبط التصوف ونقد البدعة.

4- قصائد الشعر والنظم والأراجيز والشروح

أ- قصائـــد الشعـــر الصوفـــي -الربانيـــات-

ب- المنظومـــات والأراجيـــز والشـــروح.

5- أدب المنـــاقب.

6- الدعاية الصوفية.

7- مجالس الحقائق والرقائق.

8- حلقات الذكـــر الجماعـــي.

المجال الجغرافي والإطار الثقافي والفكري للحركة الصوفية خلال القرنين 8 و9 الهجريين/ 14 و15 الميلاديين

يمثل ضبط المجال الجغرافي وتحديد طبيعة الوعاء الثقافي والفكري، اللذان نشطت ضمنهما الحركة الصوفية أحد أهم المعطيات التاريخية التي تعكس حجم الانتشار الصوفي وصفة تياراته وطرقه الصوفية وخصوصيتها والتي تميزها عن نظيرتها من الحركات الصوفية في المجالات الجغرافية الأخرى على مستوى المغرب الإسلامي، فالمجال يمثل بالنسبة للصوفي هوية المكان والانتماء في مثاقفته مع نظرائه في التيارات والطرق الصوفية بالمغرب والمشرق الإسلاميين، في حين يعكس الوعاء الثقافي والفكري الذي وردت فيه الحركة الصوفية، مستواها وطبيعة أفكارها التي تلونت تبعا لحالتي التقليد والجمود والتجديد والإبداع التي سادت الحياة الثقافية والفكرية في هذه المرحلة.

1- المجال الجغرافي

يواجه الباحث في حقل التاريخ الثقافي والفكري للمغرب الأوسط خلال العصر الوسيط معضلة تأطير العمل الفكري والإنجاز الثقافي والنشاط الاقتصادي ضمن الإطار الجغرافي الخاص بالمغرب الأوسط، نظرًا لطبيعة هذا العصر المتميز على صعيد المغرب الإسلامي برمته، بالتقلبات السياسية والصراع العسكري وديمومة الانتقال القبلي وعدم استقراره، وكل ذلك تسبب في ظاهرة التغير المستمر في حدود المجالات الجغرافية ونعوتاتها وصار ذلك من ثوابت العصر.

ويعد المغرب الأوسط أحد هذه المجالات الأكثر تأثرا بهذه الأوضاع ودون التوغل في الجزئيات التاريخية لإنكماشه تارة وامتداده طورا سواء شمالا أم جنوبًا، شرقًا أم غربًا، فإنه كان عند انصرام القرن الرابع الهجري/10م، يعرف بوطن زناتة الممتد من وادي ملوية غربا إلى وادي الشلف والزاب شرقا ومن ساحل شرشال ووهران شمالا إلى إقليم تيهرت جنوبا.(1)

ثم تغير مفهومه عند قيام الدولة المركزية بقلعة بني حماد 405-547هـ/1015-1152م(2)، وصار يضم مجالا أوسع حدده أبو عبد الله الشريف الإدريسي عند نهاية النصف الأول من القرن

---

(1) حسب عبد الرحمن بن خلدون تـ808هـ/1405م، فإن الإقليم الممتد من الجزائر غربا إلى بجاية شرقا يعرف ببلاد صنهاجة وإقليمي بجاية وقسنطينة مواطن كتامة وعجيسة وهوارة، وما وراء قسنطينة بداية حدود افريقية، وهو تقسيم قبلي صرف يخص مرحلة ما قبل القرن الخامس الهجري/11م، العبر،ج6، ص ص4، 203 ، وكذلك أنظر ج7، ص4.

(2) قامت الدولة المركزية في العصر الوسيط على ثلاثة دعامات هي: الدعامة التجارية وتتمثل في احتكار الطرق التجارية والثروة الزراعية والحيوانية وإزاحة كل منافس وفق الصورة التي شكلها كبار الرحالة والجغرافيين العرب=

السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي بدقة في قوله: «ومدينة بجاية في وقتنا هذا مدينة المغرب الأوسط وعين بلاد بني حماد... ومدينة تلمسان قفل بلاد المغرب»، ولم يختلف عنه في القرن السابع الهجري/13م، أبو الحسن علي بن سعيد المغربي تـ685هـ/1287م، حين اعتبر بجاية «قاعدة الغرب الأوسط».(1)

أما حدوده الشرقية فقد امتدت إلى بونة لقول عبد الواحد المراكشي تـ 647هـ/1249م:«ومدينة بونة هي أول حد بلاد إفريقية»(2)، وشاطرة الرأي كذلك ابن سعيد المغربي بقوله: «و أول سلطنة إفريقية على البحر مدينة بونة»(3)، واستكمل عبد الرحمن بن خلدون تـ808هـ/1405م، ضبط الحدود الجنوبية إلى ورجلان كآخر موقع وطأته جيوش الحماديين.(4)

مما يعني مجال الجزائر الحالية تقريبا، ولا غرابة فقد ظهر في نزهة الإدريسي أيضا مصطلح المغرب الأقصى وكرره سبعة عشرة مرة(5)، وحدد نطاق إفريقية وامتداداتها.(6)

ومما يبين استقرار المغارب الثلاثة على حدود معلومة في عهد الدول الصنهاجية الحاكمة الزيريين 362-543هـ / 972-1148م، والحماديين 405-547هـ /1013-1152م والمرابطين

=أمثال أبي عبيد الله البكري تـ487هـ/1094م وأبي عبد الله الشريف الإدريسي تـ558هـ/ 1153م، ومن نماذجها مثلا الدعامة التجارية وأهميتها في قيام الدولة المركزية بقلعة بني حماد 398هـ/1007م، أنظر المسالك والممالك، ج2، ص ص 327، 313 ؛ المغرب العربي، ص117 ؛ أما الدعامتان الأخريان فهما العصبية القبيلية والعقيدة كما صورها ابن خلدون: المقدمة، ص 107 ؛ حول أسس الدولة المركزية ومميزاتها في العصر الوسيط . أنظر محمد القبلي: حول تاريخ المجتمع المغربي في العصر الوسيط منشورات الفنك، الدار البيضاء، المغرب1998، ص 20 وما بعدها ؛ وكذلك كتابه، الدولة والولاية والمجال في المغرب الوسيط علائق وتفاعل، دار توبقال للنشر، المغرب، ص 71 وما بعدها.

(1) فرغ الإدريسي من تأليف نزهته سنة 548هـ/ 1154م . المصدر السابق، ص ص 102، 116. يستخدم كل من الإدريسي وابن سعيد المغربي تسمية الغرب الأوسط دلالة على المغرب الأوسط ؛ المصدر السابق، ص ص 72، 106 ؛ كتاب الجغرافيا، ص 142.

(2) المعجب، ص 144.

(3) المصدر السابق، ص 142.

(4) حول وصول جيوش الدولة الحمادية في عهد الناصر بن علناس 454-481هـ/ 1062-1088م على ورجلان أنظر . العبر، ج6، ص ص 256، 257.

(5) استعمل الإدريسي إلى جانب تسمية المغرب الأقصى، مصطلح أقصى المغرب والغرب الأقصى المغرب العربي، ص ص 71، 73، 78، 79، 81، 85، 98، 179، 180. ونعت كذلك المغرب الأوسط باسم الغرب الأوسط ؛ المصدر السابق، ص ص 72، 106.

(6) نفسه، ص ص 74، 138، 138، 145.

450- 541هـ/ 1058-1146م، وهي المرحلة التي يمكن نعتها بحقبة الهيكلة الجغرافية للمغرب الإسلامي المرفوقة بملامح الدولة الوطنية على الصورة التي نعرفها عليه اليوم تقريبا.

ولما آل الحكم للموحدين 524-668هـ/ 1130-1266م نجحوا في إدماج هذه المجالات من طبرقة شرقا إلى طنجة غربا(1)، والسوس الأقصى جنوبا(2)، فكانت أول تجربة في توحيد المغرب الإسلامي على المستوى الجغرافي والسياسي والاقتصادي، بيد أن هذه التجربة انتهت بزوال دولة الموحدين فقامت على انقاضها المغارب الثلاثة الحفصية بتونس 625-982هـ/1227-1574م والزيانية بتلمسان 633- 962هـ/ 1235-1552م، والمرينية بفاس 668-869هـ/1295- 1465م وقد تضايقت كل دولة من حدودها فتجاوزتها للتوسع على حساب دولة أخرى تحقيقا لرغبتها السياسية والاقتصادية.

فبينما طرحت الدولة الحفصية بافريقية نفسها الوريث الشرعي للحركة الموحدية ولمشروع المهدي بن تومرت(3)، وظل ذلك مكرسا في مصادر التاريخ المغربي التي نعتتها إلى غاية القرن 9هـ/15م بدولة الموحدين(4)، كانت الدولة المرينية بالمغرب الأقصى تتطلع إلى إعادة التجربة

---

(1) ابن عذاري المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب (قسم الموحدين)، تحقيق محمد إبراهيم الكتاني وآخرون، ط1، دار المغرب الإسلامي، بيروت، لبنان 1985، ص 153.

(2) عبد الواحد المراكشي: المصدر السابق، ص 162 ؛ يرى الدكتور فيلالي عبد العزيز أن أهمية الدولة الموحدية تجاوزت حدود المغرب الإسلامي لتطرح نفسها قوة عسكرية وسياسية ضاربة في البحر المتوسط في ظرف دولي تميز بشدة الحرب الصليبية المدمرة والهجوم المغولي الكاسح والاسترداد المسيحي المطرد . تلمسان في العهد الزياني، ج1، ص 1.

(3) يلخص عبد الرحمن بن خلدون هذه الأبعاد التي تطلع إليها الحفصيون منذ عهد أبي يحيى زكريا بن أبي محمد عبد الواحد 625- 647هـ/ 1228-1249م في قوله: «كان الأمير أبو زكريا منذ أن استقل بإفريقية واقتطعها عن بني عبد المؤمن... متطاولا إلى ملك الحضرة بمراكش والاستيلاء على كرسي الدعوة» . العبر، ج6، ص 607 ؛ وحول إبقاء أبي زكريا الخطبة للمهدي بن تومرت أنظر. أبا عبد الله محمد الزركشي: تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تحقيق محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس، 1966، ص25.

(4) من بين هذه المصادر: يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص ص 144، 213 ؛ يستخدم أخوة عبد الرحمن بن خلدون تعبير الموحدين آل أبي حفص . العبر، ج7، ص 521 ؛ محمد بن عبد الله التنسي: نظم الدروالعقيان في بيان شرف بني زيان، القسم الأول، تحقيق بوعياد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1985، ص ص 137، 143 ؛ لم تنطلق المصادر المغربية من فراغ فيما يخص نعت الدولة الحفصية بدولة الموحدين، ذلك لأن مؤسسها أبا زكريا حرص على إثبات حقوقه في السيادة باعتباره حفيد أحد أصحاب المهدي بن تومرت، وأضفى ذلك على=

الموحدية على مستوى المغرب والأندلس(1)، في حين ركزت الدولة الزيانية بتلمسان على التوسع شرقا في النطاق الجغرافي الخاضع للسلطة الحفصية منذ سنة 625هـ/ 1227م، وفق الإستراتيجية التي رسمها مؤسس الدولة يغمر اسن بن زيان 633-681هـ/1236-1283م(2)، لابنه أبي سعيد عثمان 681-703هـ/1283-1303م(3)، ثم ما لبثت أن صارت تقليدا سلكه كل من أبي حمو موسى

=انجازاته مثل بنائه لصومعة مسجد القصبة سنة 630هـ/1233م الذي صار يعرف بمسجد الموحدين، وفي المعاهدات المبرمة مع النصارى كان يسمى رعاياه بالموحدين . برنشفيك: ج1، ص 53.

(1) يبرز على ابن أبي الزرع 741هـ/1340م تطلع المرنبيين منذ مرحلة تأسيس دولتهم إلى الاهتمام بأحوال الأندلس والعبور إليها لمجابهة حركة الاسترداد المسيحي في قوله:«أما بنو مرين فبهم أقام الله تعالى في المغرب الدين وبعيونهم قمع بجزيرة الأندلس المشركين ... فهم الآن سيوف الإسلام وحماة دين النبي محمد عليه الصلاة والسلام» الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1972، ص 13 ؛ بذل الأمير المريني يعقوب بن عبد الحق 656هـ- 685هـ/ 1258م-1286م جهدا كبيرا في إعداد المجاهدين وإرسالهم إلى الأندلس وفي تنسيقه مع بني الأحمر ملوك غرناطة فضلا على جوازه إلى الأندلس أربعة مرات برسم الجهاد بين 673هـ و 684هـ/ 1274م-1285م وقد أسفرت جهوده على إجلاء النصارى في الأندلس خلف الوادي الكبير وراء الخط الممتد من قرطبة إلى اشبيلية وشريش، وكذلك تابع أبنه يوسف بن يعقوب 685- 706هـ/1286-1307م حركة الجهاد لكن ابن الأحمر تحالف مع سانشو ملك قشتالة بغرض إقصاء بني مرين من الأندلس مما جعل الأمير يوسف بن يعقوب يعرض عن الأندلس ويستريح من أعبائها . ابن أبي الزرع: الأندلس المطرب، ص 409 وما بعدها ؛ إسماعيل بن الأحمر: روضة النسرين في دولة بني مرين، تحقيق عبد الوهاب بمنصور، ط2، المطبعة الملكية، الرباط، 1423هـ/2003، ص 27 ؛ عاد المرينيون إلى الجهاد في الأندلس في عهد السلطان أبي الحسن المريني الذي دعم حركة الجهاد بالمال والسلاح والخيل والحبوب، غير أن انهزامه في موقعه طريف 741هـ/ 1340م أمام ملك قشتالة الفونسو الحادي عشر جعله يولي وجهه شطر تنفيذ مشروعه في توحيد المغرب الإسلامي . محمد بن مرزوق التلمساني: المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، تحقيق ماريا خيسوس بيغيرا، تقديم محمد بوعياد، ط1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع 1401هـ/1981م، ص ص 394، 395؛ ابن خلدون: العبر، ج7، ص ص 533، 536.

(2) يقول السلطان يغمرانس بن زيان يوصي ابنه أبا سعيد عثمان: «إن بني مرين بعد استفحال ملكهم... لا طاقة لنا بلقائهم ... فإياك واعتماد لقائهم، وعليك باللياذ بالجدران متى دلفوا إليك وحاول ما استطعت في الاستيلاء على ما جاورك من عمالات الموحدين «ومما يلهم يستفحل به ملكك وتكافئ، حشد العدو بحشدك. ولعلك تصير بعض الثغور الشرقية معقلا لذخيرتك» . ابن خلدون: العبر، ج7، ص ص 189، 199.

(3) اتجه السلطان أبو سعيد عثمان إلى تنفيذ وصية والده بغزود لإقليم بجاية سنة 686هـ- 1288م وقد وصف لنا يحيى بن خلدون تـ 780هـ- 1278م طبيعة هذه الغزوة في قوله: «وفي جمادي الأولى من سنة ستة وثمانين نزل بجاية فقطع جناتها واحرق قراها» . بغية الرود، ج1، ص 208 ؛ يذكر محمد بن عبد الله التنسي

الأول 707-718هـ/1307-1318م(1)، وابنه أبي تاشفين 718- 737هـ/ 1318- 1357م، بلغ مداه في التوسع شرقا إلى تونس(2)، لكن تقلصت بعد ذلك في عهد السلطان أبي ثابت 749-753هـ/1348-1352م(3)، وأبي حمو موسى الثاني بن يوسف 760-791هـ/ 1359-1389م إلى مدينة الجزائر(4)، التي صارت على حد تعبير أبي عبد الله محمد بن مرزوق الخطيب ت 781هـ/1379م «آخر وسطي الغرب وأول بلاد إفريقية»(5)، وآزره عبد الرحمن بن خلدون بمنظور إداري سياسي بأن اعتبرها أحد عمالات مملكة بني زيان(6)، ثم اتسعت من جديد في عهد السلطان أبي تاشفين الثاني 791هـ-795هـ/1389م-1383م على بلاد الزابْ-أكفادو-(7)

فإلى أي مدى يمكن اعتبار هذه التوسعات أساسا لتثبيت حدود الدولة الزيانية على مجال المغرب الأوسط من بلاد العناب بونة شرقا إلى تلمسان غربًا. خصوصا وأنها فقدت سلطتها المركزية

تـ899هـ/1494م أن أبا سعيد عثمان لما عاش فسادا في إقليم بجاية خاطبه سلطان الحفصيين طالبا سلمه. نظم الدور والعقيان، ص ص 129، 130.

(1) تمثلت جهوده في التوسع شرقا بتكليف قائده أبي سرحان مسعود بن أبي عامر بن يحيى بن يغمر أسن بن زيان بحصار بجاية وإطلاق يد قائد مليانة محمد بن يوسف في غزو بلد القناب مستعينا في ذلك بعرب الصحراء وقد شملت هذه الغزوة أيضا جبل بني ثابت بقسنطينة . يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 213.

(2) يعكس عهد أبي تاشفين عبد الرحمن 718-737هـ/ 1318-1357م قمة السيطرة الزيانية على المنطقة الشرقية من خلال فرض الحصار على بجاية وقسنطينة وإنشاء قاعدة عسكرية على الوادي الكبير عرفت بتامزيزدكت، واتبع سياسة الضغط العسكري المستمر من خلال تكرير حملاته على بجاية وقسنطينة بين سنة 718-730هـ/1317-1329م، أرسل خلالها قائده يحيى بن موسى الجمى لغزو تونس حيث تمكن من الانتصار على أميرها أبي يحيى الحفصي الذي فر إلى قسنطينة ودخلت جيوش الزيانيين إلى تونس ونصبت عليها ابن عمران الحفصي وأقاموا فيها أربعين يوما ثم عادوا. يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 216 وما بعدها ؛ عبد الرحمن بن خلدون: العبر، ج6، ص 718 ؛ وكذلك ج7، ص 220، وما بعدها . التنسي: المصدر السابق، ص 143.

(3) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 246.

(4) نفسه، ص 246.

(5) المسند، ص 398.

(6) العبر، ج7، ص 209.

(7) يعلق أبو عبد الله التنسي على هذا الامتداد شرقا بقوله: «واتسعت مملكته في الأقطار وطار الثناء عليه كل مطار ودوخ البربر والعربان وملك من ملوية إلى جبال الزان» . نظم الدر والعقيان، ص 184 ؛ يرى عبد الله العروي أن ازدهار الدولة الزيانية في تلمسان يكون دوما عندما يعتري الضعف إحدى الدولتين الحفصية أو المرينية . مجمل تاريخ المغرب، ج2، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، 2000، ص 194.

مرتين خـــلال القـــرن الثـــامن الهجـــري/14م بـــين 737-749هـــــ/1335-1348م و 753-760هــ/1352-1959م سبب الغزو المريني الرامي إلى السيطرة على المغرب الإسلامي برمته؟

لتقرير هذا السؤال لابد من الإشارة إلى أن الحدود الإدارية والسياسية للدولة الزيانية لم تكـــن مستقرة وغير ثابتة، بل كانت تتسع وتتقلص تبعا لظروف بني زيـــان الـــسياسية وقـــوتهم العـــسكرية والاقتصادية ومدى انسجام البيت الزياني الحاكم وولاء القبائل لهم وكذلك متى تعـــافوا مـــن الخطـــر المريني المحدق بهم، وقد عالج الدكتور عبد العزيز فيلالي هذه المسألة وأقر بصعوبة توضيح الحـــدود السياسية والإدارية لدول المغرب الإسلامي في العصر الوسيط، مقترحا الخارطة الـــسياسية التقريبيـــة للمجال الجغرافي كبديل لتوضيح حـــدود الدولـــة الزيانيـــة بالاعتمـــاد علـــى تقـــارير الجغـــرافيين والإخباريين.(1)

وبذلك نصل إلى تشكيل صورة عن حدود السيادة الزيانية في الناحية الشرقية للمغرب الأوسط التي ضبطها التنسي عند جبل الزان-أكفادو-(2)، وقدرها كل من عبد الرحمن بن خلدون تـــ808هـــ/ 1405م والحسن الوزان تـــ947هـــ/ 1550م عند الوادي الكبير، الصومام(3)، أما صـــاحب «زهـــر البستان في دولة بني زيان»، فقد ذكر بأن مدينة الجزائر هي آخر حد بلاد المغرب الأوسط من جهـــة الشرق، ومدينة تلمسان آخرها من جهة الغرب.(4)

في حين اعتبر مارمول كربخال تـــ بعد 979هـــــ/ 1571م إقلـــيم بجايـــة بمعالمـــه نهايـــة حدود الدولة الزيانية من جهة الشرق(5)، وهو مـــا يعنـــي أن الـــسيادة الزيانيـــة لـــم تظـــل أهـــم حاضرتين في القسم الشرقي وهمـــا بجايـــة وقـــسنطينة اللتـــين لطالمـــا حـــاول الزيـــانيون خـــلال

(1) تلمسان، ج1، ص ص 35، 36.

(2) نظم الدر، ص 184.

(3) العبر، ج7، ص 223 وما بعدها ؛ وصف إفريقيا، ج2، ص7.

(4) أورد ذلك في عرض حديثه عن توزيع السلطان المريني أبي عنان أبناءه على حكم المغرب الأوسط بقوله: «وفي مغربنا الأوسط منهم إثنان أحدهما بالجزائر والآخر بتلمسان» . مؤلف مجهول، زهر البستان في دولة بني زيان، **The John Rylands, University Librarary Of Manchester, Micro Film Of Rylands Arabic / Ms : 283 [79 b] ,.12** ورقة

(5) يرى مارمول كربخال أن مملكة تلمسان تتكون من أربعة أقاليم هي: إقليم تلمسان وإقليم تنس وإقلـــيم الجزائـــر وإقليم بجاية ويعلق على هذا الأخير بقوله: «وإقليم بجاية التي يجعلها بعضهم في مملكة تـــونس». إفريقيـــا، ج2، ترجمة محمد حجي وآخرون، مطابع المعارف الجديدة، الرباط 1989، ص 291.

القرن 6هـ/14م إخضاعها بالحرب والحصار دون جدوى(1)، فقد وقف التحالف العسكري الحفصي المريني، والمشاريع المرينية الرامية إلى توحيد المغرب الإسلامي في عهد أبي الحسن(2)، وابنه أبي عنان(3)، حجرة عثرة دون تحقيق المشروع الزياني. في التوسع شرقا على بلد العناب(4)، غير أن تلك المشاريع التوسعية التي اضطلعت بها الدولة الحفصية والمرينية والزيانية قد استنزفت فيها جهدها الاقتصادي والعسكري والثقافي وتسببت منذ النصف الثاني من

---

(1) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 217.

(2) تتمثل تجربة أبي الحسن المريني في توحيد المغرب الإسلامي في محاولتين الأولى بين 735-737هـ/1335-1337م، حين أدمج دولة بني عبد الواد في الدولة المرينية والثانية عند غزو لإفريقية في صفر 747هـ/1347م بعد أن ترك ابنه أبي عنان نائبا عنه بالمغرب الأوسط، مستغلا في ذلك وفاة أبي يحيى الحفصي في رجب 747هـ/1346م وقد تمكن من دخول تونس دون مقاومة في جمادي الآخر 748هـ/1347م، ثم بايعته بلاد الجريد وقسنطينة وجربة وتوزر ونفطة وطرابلس وحكام بسكرة وبلاد الزاب من بني مزني وأمير بجاية أبي عبد الله بن أبي زكريا وأمير قسنطينة أبي يحي الحفصي، غير أن سياسته الجبائية التي فرضها أثارت عليه القبائل العربية التي تحالفت ضده وهزمته بالقيروان في الثاني من محرم 749هـ/1348م . ابن خلدون: العبر، ج7، ص ص 533، 531 ؛ تعدت تجربة أبي الحسن المرني السياسية والعسكرية على محاولة توحيد الحقل الثقافي المغربي من خلال جمعه بين علماء تلمسان وفاس واتجه بهم إلى إفريقية. عبد الرحمان ابن خلدون: رحلته شرقا وغربًا، دار الكتاب اللبناني، 1983، ص ص 837-838 ؛ أحمد بن خالد الناصري السلاوي: الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، ج4، تحقيق أحمد الناصر، منشورات وزارة الثقافة والاتصال، 2001، ص150.

(3) تكاد تجربة أبي عنان تشبه تجربة والده أبي الحسن فقد بكر في الاستيلاء على الدولة الزيانية سنة 753هـ/1952م وضم بجاية وقسنطينة، إلا أن مشروعه توقف بسبب انشغاله بإخماد ثورة أخيه أبي الفضل بن الحسن في بلاد السوس وعيسى بن الحسين بجبل الفتح، وفي جمادي الأولى سنة 758هـ/1358م تحرك حركته الواسعة إلى قسنطينة والزاب وحصل خلالها على بيعة أهل طرابلس وأمراء مدن افريقية وقبائل الأعراب كأولاد مهلهل وبني كعب وسليم وبني أبي الليل. غير أن قراره بمنع عرب رياح من تحصيل الإتاوة -الخفارة- جعل هذه القبائل تعلن عصيانها بقيادة أميرها يعقوب بن علي، وقد خلفت مطاردته لهؤلاء الأعراب بالتل والصحراء إلى العودة إلى فاس أول ذي الحجة سنة 758هـ/1357م . ابن الحاج النميري: فيض العباب وإفاضة قداح الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب، إعداد ودراسة محمد بن شقرون، الرباط ص 86 وما بعدها ؛ الزركشي: المصدر السابق، ص 96 وما بعدها.

(4) حسب عبد الله العروي فإن الغزو المريني الدائم لتلمسان خلال القرن 7 و8 و9 الهجري كان بسبب: أولا الازدهار الحضاري الذي بلغته تلمسان وتطور علاقاتها التجارية مع بلاد السودان وكانم وبورنو يعكس ذلك حركة النشاط التجاري في ميناء هنين وثانيًا: طبيعة العلاقات الحسنة التي كانت تربط الأمراء الزيانيين بالقبائل العربية. مجمل تاريخ المغرب، ج2، ص 225.

القرن 8هـ/14م إلى نهاية القرن 9هـ/ 15م في اضطراب أوضاع المغرب الإسلامي وعدم استقراره تعكسها تلك الفتن الداخلية المتمثلة في بروز ظاهرة الإمارات المستقلة داخل نطاق الدولة الواحدة فقد انقسمت الدولة الزيانية على إمارتي تلمسان ووهران(1)، والمرينية إلى إمارتي سجلماسة وسبتة(2)، والسوس وتافيلالت(3)، ودخل المرينيون دورة الضعف العسكري وانحصرت هيمنتهم السياسية على المغرب الإسلامي كله بداية من العقد الثالث من القرن 9هـ/15م أمام صعود قوة الحفصيين(4). **فهل كان لهذا الوضع تأثيرٌ في اتساع وتقلص حدود المغرب الأوسط بالناحية الغربية؟**

لا جدال في أن التفوق العسكري المريني في معظم فترات القرن 8هـ/ 14م وتدخلهم المباشر في السياسة الداخلية للدولة الزيانية طيلة العقود الثلاثة الأولى من القرن 9هـ/15م من خلال تنصيب حكام

---

(1) انفرد أبو يحيى بن أبي حمو موسى الزياني الثاني، أخو السلطان الزياني أبي العباس أحمد المعتصم بن أبي حمو الثاني الملقب بالعاقل 834-867هـ/1432-1462م بحكم إمارة وهران بين 838-852هـ/1436-1450م، ناهيك على استيلاء محمد المستعين بالله ابن أبي ثابت على الناحية الشرقية وضمه بلاد حمزة والجزائر وبلاد مليكش وأراضي الثعالبة في حين انفرد ابنه أبو عبد الله المتوكل بسهل متيجة والمدية وتنس ومليانة، التي انطلق منها نحو تلمسان وتمكن من الانتصار على السلطان أبي العباس العاقل ثم نفيه إلى الأندلس سنة 866هـ/1461م. التنسي: المصدر السابق، ص 49 وما بعدها.

(2) عن استغلال، بني العزف لظروف الصراع بين السلطان أبي سعيد عثمان وابنه علي وانفصالهم بسبته ما بين 710هـ- 728هـ/ 1310م-1327م أنظر. ابن خلدون: العبر، ج7، ص ص 513، 514 ؛ السلاوي: المصدر السابق، ج4، ص 113 وما بعدها.

(3) بدأت ظاهرة الإمارات المستقلة تبرز في جسم الدولة المرينية منذ عهد السلطان أبي سعيد عثمان 710-731هـ/ 1310-1331م الذي دخل في صراع عسكري مع ابنه على سنة 714هـ/1314م وانتهى بعقد صلح سنة 715هـ/1315م يسمح لعلي بحكم إقليم سجلماسة ويعلق ابن خلدون على ذلك بقوله:«فأقام بها ملكا ودون الدواوين واستلحق واستركب وفرض العطاء، واستخدم طواعن العرب من المعقل وافتتح معاقل الصحراء وقصورتوات وتيكورارين وتمنطيت وغزا بلاد السوس ففتها وتغلب على ضواحيها...». العبر، ج7، ص 508.

(4) يتجلى ذلك في خضوع السلطان المريني أبي العباس عبد الله 827-875هـ/ 1424-1470م للسلطان أبي فارس عبد العزيز الحفصي 796-837هـ/ 1394-1433م، عندما اقتربت جيوش الحفصيين من فاس سنة 827هـ/1423م. الزركشي: المصدر السابق، ص ص 125، 126 ؛ أبو عبد الله محمد بن الشماع: الأدلة البينة التورانية في مفاخر الدولة الحفصية، تحقيق الطاهر بن محمد المعموري، الدار العربية للكتاب، طرابلس، بدون تاريخ، ص 116 ؛ فضلا على استباحة النصارى لسواحل الدولة المرينية من خلال استيلاء ملك البرتغال خوان الأول على سبته سنة 818هـ/1415م في عهد السلطان أبي سعيد عثمان ومهاجمة الإسبان لطنجة سنة 869هـ/1465م في عهد السلطان عبد الحق. السلاوي: المصدر السابق، ج4، ص 317.

الدولة الزيانية كيفما شاءوا، قد كرس مبدأ الهيمنة المرينية وفقدان السيادة الزيانية، ورغم ذلك فقد أجمعت معظم المصادر المعاصرة للدولة الزيانية، على أن الزيانيين قد تمكنوا منذ عهد السلطات يغمراسن 681-703هـ/ 1235-1284م من أن يحافظوا على حدود دولتهم بل ورسموا لها معالم طبيعية تمثلت في وادي ملوية ووادي ألصا وفجيج في الغرب والجنوب الغربي(1)، وغلى بلاد تاوريرت غرب مدينة وجدة بنحو مائة وستة وثلاثين كلم(2)، أما جنوبا فقد حددها أبو العباس أحمد الونشريسي تـ914هـ/1511م إلى صحراء توات(3)، لكن مجال الحدود بين المغربين الأوسط والأقصى خضع للامتداد والتقلص ليصبح الخط الفاصل بينهما يمر بين تلمسان ووجدة بل وأضحى من المسلمات(4)، ولم تشذ الدولة الحفصية كذلك عن قاعدة التقسيم حيث ظهرت فيها خلال القرن 9هـ/15م إمارات طرابلس وتوزر وبسكرة(5)، دليل على أن أي سلطة مركزها مدينة تونس لا تستطيع في حالة ضعفها المادي والعسكري من حيث الاتصال أو السلاح سوى التحكم فيما يمثل تونس الشمالية وهو ما عبر عنه عبد الله العروي بإفريقية الصغرى مقابل إفريقية الكبرى التي تشكل شرق الجزائر الحالية.(6)

---

(1) الحسن الوزان: المصدر السابق، ج2، ص7 ؛ عبد الله بن الصباح الأندلسي: منساب الأخبار وتذكيرة الأخيار (رحلة ابن الصباح)، مخطوط دار الكتب التونسية، رقم 2295، ورقة 67.

(2) فيلالي عبد العزيز: المرجع السابق، ج1، ص 37.

(3) المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء افريقية والأندلس، ج2، تحقيق محمد حجي وآخرون، مطبوعات دار الغرب الإسلامي، 1981، ص 232.

(4) عبد الله العروى: مجمل تاريخ المغرب، ج3، ص 26.

(5) ظهرت إمارة طرابلس سنة 792هـ/1390م في عهد السلطان أبي العباس أحمد 772-796هـ/1370-1394م على أثر وفاة واليها أبي بكر بن ثابت سنة 792هـ/1390م واستئثار ابن أخيه علي بن عمار بالحكم إلى غاية 803هـ/1410م، وإمارة توزر بقيادة عائلة بني يملول، ثم إمارة بسكرة بزعامة أحمد بن يوسف من بني مرني 779-804هـ/1365-1402م الذي تمرد على الحفصيين بعد وفاة والده يوسف 767هـ/1365م وتعاونه مع صهره يحيى بن يملول صاحب توزر. ابن القنفذ القسنطيني: الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، تقديم محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي، الدار التونسية للنشر، تونس 1986، ص 197 وما بعدها؛ الزركش: المصدر السابق، ص 109 وما بعدها ؛ حول تفاصيل قيام هذه الإمارات وانهيارها في عهد السلطان أبي فارس عبد العزيز 796-837هـ/ 1433م. أنظر روبير برونشفيك: المرجع السابق، ج1، ص 223 وما بعدها.

(6) مجمل تاريخ المغرب، ج3، ص 26.

ورغم أن وضع القرن 9هـ/15م وقر لإفريقية حكاما ذوي همة وكفاة كأبي فارس عبد العزيز 796-837هـ/1394-1934م وحفيده أبي عمر وعثمان 839-893هـ/1435-1488م(1)، إلا أن ظروف إفريقية الصعبة المتمثلة في الأوبئة والمجاعات(2)، والغزو الصليبي لسواحلها(3)، وثورات الانفصال وهيجان القبائل على مستوى بجاية وقسنطينة وبسكرة(4)، يوحي بصعوبة ضبط السلطة الحفصية لأوضاع افريقية الكبرى. **فهل أن هذه الظروف تعد كافية لتبرير العجز في إفريقية الكبرى أم هل أن المسألة أعمق من أن تفسر على ضوء القدرات العسكرية للدولة الحفصية وبذلك تتعدى إلى البحث في حقيقة موقف الديمغرافيا القاطنة بهذا الإطار، من الحكم الحفصي؟**

وعلاقة ذلك بمفهوم المغرب الأوسط في القرن 7 و8 و9 الهجري/ 13، 14، 15، الميلادي. لا شك أن تلك الثورات التي ظهرت في بجاية وبسكرة وقسنطينة هي أحد أوجه التعبير عن رفض الحكم الحفصي والرغبة في الانفصال كما حدث مع تمرد مشيخة مدينة الجزائر ودعوتها إلى الانفصال في عهد المستنصر647-676هـ/ 1249م-1277م.(5)

---

(1) حول مآثر السلطان فارس عبد العزيز 796-837هـ/1394-1434م وأعماله الحضارية والسياسية وانجازاته العسكرية أنظر. ابن القنفذ: الفارسية، ص 189 وما بعدها. وعن تفاصيل فترة حكم السلطان أبي عمرو عثمان وأعماله أنظر. ابن الشماع: المصدر السابق، ص 221 وما بعدها.

(2) شهدت الدولة الحفصية منذ أوائل القرن 9هـ/15م سلسلة من الأوبئة شملت عهد السلطان أبي عمر وعثمان تقريبا أخطرها وباء استغرق عشرة سنوات 847-857هـ/1443-1453م، تلاه وباء سنة 862هـ/ 1458م مَسَّ عاصمة الدولة تونس وتزامن مع مجاعة حدثت في فصل الشتاء ووباء حدث في ذي القعدة 872هـ/1467م إلى ذي الحجة 873هـ/1468م وكان يدفن خلاله في اليوم ألفٌ من الموتى. ابن القنفذ: الفارسية، ص ؛ الزركشي: المصدر السابق، ص ص 141، 147، 156.

(3) استباحت القوة البحرية النصرانية المدن الساحلية للدولة الحفصية منذ العقد الأخير من القرن 8هـ/14م ومن القرائن على ذلك. غزو البيزيين لسواحل افريقية سنة 781هـ/1379م والجنويين لجربة بين 791-792هـ/1388-1389م، ونزول النصارى على المهدية 792هـ/1389م والحملة البلنسية على سوسة 802هـ/1399م وجربة 835هـ/1432م ونهب جزيرة قرقنة من طرف ملك اسبانيا ألفونسو الخامس سنة 824هـ/1421م. ابن القنفذ: الفارسية ص ص 111، 118 ؛ ابن الشماع: المصدر السابق، ص 116؛ برنشفيك: المرجع السابق، ج1، ص ص 228 وما بعدها.

(4) من ابرز الشواهد على ذلك ثورة شيخ بني سيلين محمد بن سعيد بن صفر بمنطقة القبائل، بجاية، وثورة نصر بن صولة أحد شيوخ الذواودة بمنطقة قسنطينة سنة 869هـ/1465م. الزركشي: المصدر السابق، ص 155 ؛ برشنفيك: المرجع السابق، ج1، ص ص 287، 288.

(5) ابن خلدون: العبر، ج7، ص 208.

وهي ظاهرة تعطينا فكرة عن موقف الفقهاء والعلماء وذوي المكانة في مجتمع افريقية الكبرى من الحكم الحفصي، نجد لها صدْ عميقا في النصوص التي خلفها أصحاب كتب الطبقات والتراجم الذين عبروا عن ذات الموقف بطريقتهم الخاصة وفق أسلوب المحافظة على هيكل البنية الثقافية والفكرية بمقاييس حدود المغرب الأوسط من ببلاد العناب، شرقا، إلى ما وراء تلمسان غربا وصحراء توات جنوبا، ومن هؤلاء قاضي الحفصيين في بجاية أبو العباس أحمد الغبريني تـ704هـ/ 1306م في كتابه: «عنوان الدراية في من عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية» الذي انتهى من تأليفه سنة 699هـ/ 1299م وسلك فيه منهجية الأخذ بشمولية الامتداد الجغرافي للمغرب الأوسط بأبعاد الدولة الحمادية كما ذكرتها سابقا فترجم بذلك لعلماء وفقهاء وصوفية من بونة وبجاية ببواديها من بني يتورغ وبني وغليس وبني منجلات ومشدالة ومن قسنطينة واسطيف وأريس وبسكرة وقلعة بني حماد والمسيلة وجرائر بني مزغنة ودلس ومليانة ووهران وتلمسان.(1)

ناهيك عن تمييزه الجغرافي الصريح بين مواطن العلماء الذين ترجم لهم فعند حديثه عن علماء من تونس يستعمل لفظ من «أهل افريقية»(2)، ولدى ذكره لعلماء مراكش وأغمات وفاس وهسكورة يتبعها بلفظ «من المغرب»(3)، وعند ترجمته للفقيه الصوفي أبي محمد عبد الحق بن الربيع البجائي تـ675هـ/1277م قال فيه: «لم يكن في وقته بمغربنا الأوسط مثله»(4)، رغم أن بجاية كانت آنذاك تابعة للحكم الحفصي.

كما حرص على ربط فقهاء وصوفية المغرب الأوسط ببيئاتهم القبلية سواء البربرية أو العربية لتأكيد جغرافيا المكان الذي نشأوا ومارسوا نشاطهم فيه، بل وحملوا اسمه الذي صار ملحقا بمسلسل نسبهم لإثبات الهوية.(5)

ونفس المنهج اتبعه يحيى بن خلدون تـ780هـ/1378م الذي فرغ من تأليف كتابه: «بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد» سنة 775هـ/1373م وأدرج فيه إلى جانب علماء مدينة تلمسان وصوفيتها وفقهائها، نظرائهم كذلك من القل وقلعة بني حماد ومقرة ومشدالة وزواوة وتنس

---

(1) عنوان الدراية، ص ص 46، 94، 103، 119، 140، 141، 171، 180، 192، 215، 217، 219، 227، 241، 280، 294.

(2) نفسه، ص 195.

(3) نفسه، ص ص 173، 196.

(4) نفسه، ص 88.

(5) نفسه، ص 88.

ووهران(1)، وفي كتاب «البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان» لابن مريم المديوني كان حيا سنة 1025هـ/1611م، ما يعكس تحول تلمسان خلال القرنين 8 و9 الهجريين/ 14 و 15 الميلاديين إلى عاصمة المغرب الأوسط جذبت إليها العلماء والفقهاء والصوفية(2)، ويعزي ذلك إلى نجاح يغمراسن بن زيان 633-681هـ/1235-1282م مؤسس الدولة الزيانية في تحويل تلمسان إلى قاعدة المغرب الأوسط السياسية والتجارية والثقافية والفكرية واستمرت طيلة ثلاثة قرون(3)، عوضت مكانة بجاية التي كانت من قبل قاعدة المغرب الأوسط في العهد الحمادي بين سنتي 461هـ و547هـ.(4)

وهذه القرائن تنهض دليلا قاطعا على أن التقسيمات السياسية والحدود الجغرافية التي فرضها وضع ما بعد الموحدين على المغرب الأوسط اعتباطية ومصطنعة بالنسبة لتاريخه الثقافي والفكري والديني خصوصا بالنسبة للحركة الصوفية التي لا يمكن مطلقا دراستها خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين 14 و15 الميلاديين مجزأة حسب التقسيمات السياسية المفروضة لأن ذلك سيقود حتما إلى الوقوع في أخطاء تاريخية جسيمة، لأن الحركة الصوفية التي ظهرت خلال القرن 6هـ/12م، وانتضمت أفكارها في تيارات خلال القرن 7هـ/13م على مجال يمتد من بونة شرقًا إلى تلمسان غربًا والصحراء جنوبا، كانت مميزة عن نظيرتها بالمغرب الأقصى وإفريقية من حيث طبيعة التيارات الصوفية وهيكلها والنتائج المترتبة عنها(5)، وهذا التميز جعلها بالفعل امتدادا نتلمس تأثيره وحضوره في التنظيمات والطرق الصوفية التي ظهرت في القرنين 8 و9 الهجريين/ 14 و15 الميلاديين لكن بصورة أكثر انتشارًا وتنظيما أثرت في وضع المغرب الأوسط الديني والفكري والثقافي وساهمت في توجيه الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية فيه.

---

(1) بغية الرواد، ج1، ص ص 101، 105،، 108، 113، 114، 121، 130، 128، 132.

(2) عبد الله العروي: مجمل تاريخ المغرب، ج2، ص 200.

(3) حول الأهمية الاقتصادية والسياسية لتلمسان وعلاقتها بالمغرب الإسلامي والأندلس . أنظر ابن سعيد: المصدر السابق، ص 140؛ التنسي: المصدر السابق، ص 115 وما بعدها.

(4) الإدريسي: المصدر السابق، ص 116 ؛ ابن سعيد: المصدر السابق، ص 142.

(5) حول المقاربة بين الحركات الصوفية في إفريقية والمغرب الأوسط والمغرب الأقصى أنظر هذه الدراسات. نللي سلامة العامري: الولاية والمجتمع (مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لافريقية في العهد الحفصي)، منشورات كلية الآداب جامعة منوبة، تونس، 2001، ص 85 وما بعدها ؛ بونابي الطاهر: التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7 الهجريين (مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي للجزائر خلال العصر الوسيط)، ط1، دار الهدى للطباعة والنشر، عين مليلة، الجزائر 2004، ص 102 وما بعدها ؛ عبد اللطيف الشاذلي: التصوف والمجتمع، منشورات جامعة الحسن الثاني، سلا، المغرب، 1989، ص 63 وما بعدها.

2- الإطـــــار الثقافـــي والفكـــــري

أ- مظاهـــــره الكبــــــرى

تميز الإطار الثقافي والفكري الذي نشطت فيه الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين/14 و15 الميلاديين بمظهرين بارزين هما:

مظهر ظاهري يعكسه الكم الكبير في إعداد الفقهاء والعلماء والصوفية والطلبة والمريـــدين(1) ووفرة الهياكل من المؤسسات الدينية والتعليمية والثقافية، المتمثلة في المساجد والكتاتيــب والزوايـــا. ويبقى –دون ريب– تأسيس المدارس منذ مطلع القرن الثامن الهجري/14م، أهم حـــدث ثقـــافي علـــى الإطلاق، ففي تلمسان وحدها تم تشيد ستة مدارس(2)، وكذلك وجدت بمدينة الجزائر عدد من المدارس قال فيها ابن مرزوق الخطيب 781هـ/1379م، أنها مختلفة الأوضاع(3)، فضلا على مدرسة مدينـــة نقاوس(4)، ومدارس بجايـــة التي لم تضبـــط المصادر عـــددها ولـــم تقـــف علـــــى أســـمائها(5)، بالإضافـــة إلى مدرستين بقسنطينة من تأسيس الحفصيين(6)

(1) تعرض أحمد بابا التنبكي تـــ1036هـ/1626م، بالترجمة لمائة وواحد وعشرين عالما وفقيهـــا وصـــوفيا مـــن المغرب الأوسط عاشوا في القرنين 8 و9 الهجريين/ 14 و15 الميلاديين، وبالتالي يعد مـــن أفـــضل كتـــب التـــراجم والطبقات التي أرخت للحياة الثقافية والفكرية بالمغرب الأوسط في هذه الحقبة، نيل الابتهاج، ج1، ص 42 وما بعدها.

(2) تتمثل هذه المدارس في مدرسة إبني الإمام أبي زيـــد عبـــد الـــرحمن تـــــ743هـــ/1342م، وأخيـــه عيـــسى تـــ749هـ/1348م، التي أسسها السلطان أبو حمو موسى الأول 707-718هـ/1308-1318م ؛ ابن خلـــدون: رحلته شرقا وغربًا، ص 823 ؛ والمدرسة التاشفية نسبة لمؤسسها أبي تاشفين بن أبـــي موســـى الأول 718-737هـ/1118م-1337م، التنسي: نظم الدر، ص 141 ؛ ومدرسة العباد التي بناها السلطان أبو الحـــسن المرينـــي تـــ748هـ/1348م ثم المدرسة الرابعة التي أقامها ابنه السلطان أبو عنان 749-759هـ/1348-1358م، بجانـــب ضريح الصوفي أبي عبد الله الشوذي الحلوي . ابن مرزوق: المسند، ص 260 ؛ أما الخامسة فهي المدرسة اليعقوبية التي أسسها أبو حمو موسى الثاني 791-795هـ/1389-1383م، سنة 765هـ/1364م . يحيى بـــن خلدون: بغية الرواد، ج2، ص 136 ؛ في حين بنى المدرسة الجديدة، وهي السادسة فـــي القـــرن 9هـــــ/15م، السلطان أبو العباس أحمد المعتصم الملقب بالعاقل 834هـ/866م/1430م-1462م . التنسي: نظم الدر، ص 248.

(3) ابن مرزوق: المسند، ص 406.

(4) يشير الوزان كان حيا 957هـ/1550م، إلى أن مدرسة نقاوس كانت تنفق على الطلبـــة وتـــوفر لهـــم اللبـــاس. وصف إفريقيا، ج2، ص 53.

(5) نفسه، ج1، ص 50.

(6) نفسه، ج2، ص 56 ؛ حسب روبير برنشفيك، فان المدارس الحفصية لم تكـــتس نفـــس الأهميـــة الدينيـــة والمعمارية التي خصها المرينيون لمدارسهم بالمغرب الأقصى . تاريخ افريقية، ج2، ص 377.

وكل ذلك أدى إلى حركة ثقافية وفكرية معتبرة يعكسها حجم القضايا الدينية والعلمية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية المتنوعة التي طرحت للنقاش والفتوى وما رافقها من حلول سعى أصحابها لان تكون ترجمة لروح العصر ومتطلباته وهي مبثوثة في بطون كتب النوازل المعاصرة لها.(1)

والملاحظ على هذه الحركة الثقافية والفكرية إنها تركزت داخل المجال الحضري المدن الذي احتضن المساجد والمدارس والزوايا وبالتالي احتوى المشتغلين بالعلوم العقلية والنقلية والصوفية بينما اقتصر مجال البوادي والقرى والمداشر على الزوايا والربط التي كان يلقن فيها الفقه ومبادئ الطريقة الصوفية والاعتكاف على ممارستها بصرف النظر على طبيعتها ومستواها.

غير أن هذا التخصص لم يفرز تجزئة ثقافية بين المجالين، حيث نعثر على ثقافة بدوية داخل المجال الحضري، بحكم حضور الطلبة البدو لطلب العلم المتوفر بالمدينة نظرا لاستبحار عمرانها وكثرة صنائعها، قول عبد الرحمن بن خلدون: ومن يتشوف بفطرته إلى العلم ممن نشأ في القرى والأمصار غير المتمدنة فلا يجد فيها التعليم الذي هو صناعي لفقدان الصنائع في أهل البدو ولابد من الرحلة في طلبه في الأمصار المستبحرة.(2)

فضلا على المزارعين الذين كانوا يرتادون المدينة لبيع محاصيلهم الفلاحية ورؤوس حيواناتهم والتزود بوسائل النشاط الفلاحي وكل ما يلزم حياة البادية والقرية والمدشر ولا غرابة أن نعثر على هذا المزج الثقافي البدوي الحضري عند أهل المدينة أنفسهم الذين كان لبعضهم أراضي وبساتين في تخوم المدينة يمارسون فيها الفلاحة.(3)

---

(1) تعد نوازل الونشريسي تـ 914هـ/1508م، أفضل مصنف جمع في ثناياه قضايا أهل بجاية والجزائر وتلمسان الدينية والعلمية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية خلال القرنين 8 و 9 الهجريين/14 و 15 الميلاديين، لأن الونشريسي جمعها من فتاوي عصره واستمد الكثير من فتاوي اهل افريقية وتلمسان عن نوازل يحيى بن أبي عمران بن عيسى تـ 883هـ/1478م، ونوازل أبي القاسم البرزلي تـ844هـ/1440م ؛ أحمد بابا التنبكي: كفاية المحتاج، ص ص 509، 510 ؛ ابن مريم: البستان، ص 54.

(2) المقدمة، ص 276.

(3) عن ممارسة فقهاء المدينة لحرف الحراثة وتربية المواشي وخياطة الملابس ونسخ المصاحف انظر. ابن مرزوق: المجموع، ورقة 2، 32 ؛ وكذلك أشار يحيى بن خلدون تـ780هـ/1378م إلى هذه الظاهرة بتلمسان في قوله: «وغالب تكسبهم -أهل تلمسان-، الفلاحة وحوك الصوف، بذلك عرفوا في القديم والحديث» . بغية الرواد، ج1، ص 92.

ورغم ذلك فقد استمرت المدينة مجالاً ثقافيًا وفكريًا مؤثرًا وجذابًا لتأطير ودمج العناصر البدوية والقروية، وضلت مركز إنارة يشع على البادية والقرية والمدشر بجديد الفكر والثقافة وليس غريبًا إذ تسربت الظاهرة الصوفية من المدينة إلى البادية والقرية والمدشر.(1)

وهذا المظهر الظاهري كله وقع معاينته من قبل الرحالة والفقهاء، المغاربة والمشارقة والأندلسيين خلال القرنين 8 و9 الهجريين/ 14 و15 الميلاديين(2)، الذين سجلوا مشاهداتهم عن عموم الحياة الثقافية والفكرية بمدنه الرئيسة.

فبداية بابن الحاج النميري -كان حيا سنة 774هـ/1372م-، الذي دخل بجاية سنة 758هـ/1356م، ووصف فقهائها بأن لهم في العلم والدين أفسح الميادين ونفس الانطباع خص به أبو عبد الله محمد الشريف التلمساني تـ771هـ/1369م، علماء بجاية(3)، في القرن الثامن الهجري/14م، بقوله: «دخلت بجاية ... فوجدت العلم ينبع من صدور رجالها كالماء الذي ينبع من حيطانها»(4)، وبنفس النبرة أشاد عبد الرحمن الثعالبي تـ875هـ/1470م، في أوائل القرن 9هـ/15م، بعلماء بجاية، وتبعه بعد ذلك الحسن الوزان كان حيا سنة 957هـ/1550م، في وصفه لحالة إقبال طلبة بجاية وأساتذتها على الفقه والعلوم.(5)

وكذلك تميز علماء بسكرة بالفضل والدين والمناظرة في الأحكام الشرعية على حد وصف أبي القاسم البرزلي تـ844هـ/1440م(6)، فضلا على مدينة تلمسان التي تخلصت سريعا من آثار الحصار المريني وتوابعه ونهضت من رمادها تبعث الفكر والثقافة من جديد يعكس ذلك مشاهدات خالد بن عيسى البلوي -كان حيا سنة 767هـ/ 1365م-، الذي دخلها سنة 750هـ/1349م في طريق عودته من المشرق إلى الأندلس وحكى يقول: «وقد انجلى ظلامها وأزيل عن يد الباطل رمادها وعوفيت من اختلالها وشوفيت من اعتلالها وأشرق منها الجو وأتاح ولاح للعدل بها

---

(1) يرى محمد حسن أنه من الصعب الحديث عن نسق ثقافي يميز البادية عن المدينة، طالما أن الظاهرة الصوفية تسربت من المدينة إلى البادية والريف . المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي، ج2، منشورات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 1999، ص 751.

(2) فيض العباب، ص 149.

(3) الورثيلاني: نزهة الأنظار، ص 28.

(4) التنبكي: نيل الابتهاج، ج1، ص 283.

(5) وصف إفريقيا، ج2، ص 50.

(6) جامع مسائل الأحكام، لما نزل بالقضايا من المفقيين والأحكام، ج4، تحقيق محمد حبيب الهيلة، ط1، دار المغرب الإسلامي، بيروت، 2000، ص 264.

علم ونار»(1)، ثم تحولت في القرن التاسع الهجري/15م، إلى اكبر مركز ثقافي وفكري بالمغرب الأوسط، أقام بها الرحالة الأندلسي أبو الحسن القلصادي تـ891هـ/1486م، ينهل عن علمائها ويدرس طلبتها وترك لنا انطباعا غاية في الأهمية بقوله: «أدركت فيها من العلماء والعباد والزهاد، وسوق العلم حينئذ نافقة وتجارة المتعلمين رائجة والهمم إلى تحصيلة مشرفة والى الجد والاجتهاد فيه مرتقية».(2)

ناهيك على اندهاش الرحالة المصري عبد الباسط بن خليل توفي قبل 920هـ/1514م عند نزوله بتلمسان سنة 869هـ/1464م، من إلمام علماءها بشتى الفنون العلمية، حيث مكث فيها مدة ستة أشهر ينهل عن أبي عبد الله محمد بن العباس بن مرزوق الكفيف تـ901هـ/1495م، وكتب يقول: «... وترددت إليه... وحضرت كثيرا من دروسه الحافلة في كثير من الفنون العلمية واستفدت الجم من فوائده في مدة ستة شهور»(3)، كما سجل نفس الانطباع عند حضوره دروسا في الطب.(4)

فهل أن هذه المشاهدات والتعاليق هي مرآة عاكسة للمظهر الباطني المتمثل في الحركة الثقافية والفكرية من حيث صورتها العلمية وطبيعة العلوم النقلية والعقلية الرائحة ومستوى حلقات الدرس والمناهج المعتمدة في المؤسسات الدينية والتعليمية؟

لا يبدو المظهر الباطني ذا وجه واحد حيث نعثر في ضمنه على مقومات ثقافية وفكرية مترهلة يكتنفها التقليد والجمود والانحطاط(5)، وأخرى يظهر عليها التجديد ومسحة الإبداع والتفرد، نعرضها كالتالي:

---

(1) التاج المفرق في تحلية علماء المشرق، ج2، تحقيق الحسن السائح، مطبعة فظاله المحمدية بدون تاريخ، ص 136.

(2) رحلة القلصادي، تحقيق محمد أبو الاجفان، ط1، الشركة التونسية للنشر والتوزيع، 1978، ص 95.

(3) الروض الباسم في حوادث العمر والتراجم.

Robert Brunchvig. Deux Récrits de voyage inédits en Afrique du Nord ou XV Siècle Abdalbasit iben khalil Et odorne, Paris, V I, La Rose Editeur, 1936, P 44.

(4) نفسه، ص 45.

(5) أطلق هشام جعيط على هذه الظاهرة اسم ثقافة الأزمة وفسر أسبابها تفسيرا ماديا فذكر بأنها متصلة بصعود التوسع الأوروبي، الذي حرم المغرب من موارده التجارية، وهاجمه عسكريا واحتل إجراء من أرضه، أزمة الثقافة، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2001، ص 175.

ب- التقليـــــد والجمــــود

ويتمثل في انتشار فن المختصرات، في شكل كتب مختصرة ومختصة في العلوم النقلية كالفقه والحديث والتفسير وكذلك في العلوم اللسانية كاللغة والشعر والأدب والتاريخ وفي العلوم العقلية كالطب والمنطق والفرائض، وهي ظاهرة شملت المغرب الإسلامي برمته ولم يختص بها المغرب الأوسط بمفرده، رصدها لنا ابن خلدون بقوله: «ذهب كثير من المتأخرين إلى اختصار الطرق والأنحاء في العلوم، يولعون بها ويدونون منه برنامجا مختصرا في كل علم يشتمل على حصر مسائله وأدلتها باختصار في الألفاظ وحشو القليل منها بالمعاني الكثيرة من ذلك الفن».(1)

لذلك نعثر على توجه عام من جانب علماء وفقهاء وصوفية كل من بجاية وقسنطينة ومازونة نحو اختصار وشرح كتب الفقه والتعليق عليها مثل موطأ الإمام مالك تـ179هـ/795م ومدونة سحنون تـ240هـ/855م(2)، وتهذيب البرادعي(3)، وكتابي النوادر والرسالة لابن أبي زيد القيرواني تـ386هـ/996م(4)، ومختصر خليل وغيرها من كتب الفقه والعلوم الدينية.(5)

---

(1) المقدمة، ص 331.

(2) اهتم كل من الفقهاء والصوفية بشرح المدونة نذكر منهم محمد بن أحمد بن أبي عمر التميمي تـ745هـ/1344م، والحسن بن مخلوف أبركان تـ857هـ/1453م، وأحمد بن يحيى الونشريسي تـ914هـ/1508م . ابن مريم: البستان، ص ص 7، 53، 291.

(3) من شراح التهذيب في تلمسان محمد بن أحمد بن مرزوق الحفيد تـ 842هـ/1438م، ومحمد بن محمد بن مرزوق الكفيف تـ901هـ/1495م، ابن مريم: المصدر السابق، ص ص 211، 251.

(4) شرح ابن القنفذ القسنطيني تـ 810هـ/1407م، رسالة بن ابن زيد القيرواني في أربعة أسفار وأسماها تقريب الدلالة في شرح الرسالة، شرف الطالب، ص 91 ؛ التنبكي: كفاية المحتاجن ص 53 ؛ وكذلك شرحها بتلمسان كل من ابن مرزوق الحفيد 842هـ/1438م، والحسن بن مخلوف أبركان تـ857هـ/1453م وعلى بن محمد القلصادي 891هـ/1486م، حتى أن أبركان كان أعجب، يستخرج منها منطوقا ومفهوما وإشارة ومطابة والتزاما . ابن مريم: المصدر السابق، ص ص 87، 142، 205.

(5) من بين الذين اعتنوا بشرح مختصر خليل محمد بن أحمد بن النجار التلمساني تـ 846هـ/1442م. ومحمد بن عمر بن الفتوح تـ 818هـ/1415م، الذي يعد أول من أشاع مختصر خليل بفاس، وابن مرزوق الحفيد تـ842هـ/1438م من خلال كتابه «المنزع النبيل في شرح مختصر خليل». وأحمد بن عبد الرحمن بن زاغو تـ845هـ/1441م وقاسم بن سعيد العقباني تـ845هـ/1450م، وعلي بن محمد القلصادي تـ891هـ/1486م، وأحمد زروق تـ899هـ/1493م، من خلال مختصره «مغني النبيل» فضلا على مساهمة محمد بن عبد الكريم المغيلي تـ909هـ/1503م، التنبكي: كفاية المحتاج، ص ص 397، 411 ؛ ابن مريم: المصدر السابق، ص ص 43، 45، 142، 143، 148، 211، 264، 255.

إلا أن كتاب «الوصول في بناء الفروع على الأصول»، لأبي عمرو بن الحاجب ت646هـ/1248م، خطي باهتمام منقطع النظير خصوصا من قبل فقهاء بجاية وطلبتها(1)، شاهدهم عبد الواحد بن الطواح -كان حيا سنة 718هـ/1318م-، أوائل القرن الثامن الهجري/14م، منشغلين بكلام ابن الحاجب أصلا وفقها ونحوا على حد تعبيره(2)، ويعزي ذلك إلى كون شيخ زواوة وبجاية أبي علي ناصر الدين المشدالى 631-731هـ/1234-1331م. كان أول من جلب إلى مدينة بجاية كتاب أبي عمرو بن الحاجب(3)، ومنها انتقل إلى تلمسان ثم إلى المغرب الأقصى.(4)

---

(1) من البجائيين الذين شرحوا كتاب أبي عمرو بن الحاجب في القرن 8هـ/14م، أبو الروح عيسى بن مسعود ت743هـ/1342م، في سبع مجلدات ووصل فيه إلى كتاب الصيد، كما شرحه أيضًا محمد بن يحيى الباهلي المفسر ت744هـ/1440م . أحمد الونشريسي: وفيات الونشريسي، تحقيق محمد حجي، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1396هـ/ 1776م، ص 113 ؛ وكذلك أبو عبد الله محمد بن عبد السلام الهواري ت750هـ/ 1349م . ابن القنفذ: شرف الطالب، ص 81 ؛ وشرحان لأحمد بن إدريس الأيلولي ت760هـ/1358م، التنبكي: كفاية المحتاج، ص 45؛ أما في قسنطينة فقد شرحه ابن القنفذ في مؤلفين هما: «اللباب في اختصار الجلاب» و «تفهيم الطالب لمسائل أصول ابن الحاجب». شرف الطالب، ص ص 91، 92 ؛ التنبكي: كفاية المحتاج، ص 53.

(2) سبك المقال، ص 198.

(3) يذكر عبد الرحمن بن خلدون أن أبا علي ناصر الدين المشدالى أخذ كتاب ابن الحاجب عن أحد تلامذته بمصر، بينما يرى ابن مخلوف أن المشدالي أخذ مباشرة عن ابن الحاجب، المقدمة، ص 274 ؛ شجرة النور، ص 218.

(4) نفسه، ص 218؛ تواصل اهتمام فقهاء المغرب الأوسط بشرح ابن الحاجب في القرن 9هـ/15م، ومن القرائن شرح سعيد بن محمد العقباني ت811هـ/1408م، وشرح محمد بن أبي العالم بن محمد المشدالي ت866هـ/1461م، الذي رتب مختصر البيان لابن رشد على مسائل ابن الحاجب ناهيك على شرح عبد الرحمن الثعالبي ت875هـ/1470م في سفرين وشرح شمس الذين محمد بن مرزوق الموسوم بـ«إزالة الحاجب لفروع ابن الحاجب»، وتعليق محمد بن الحسن أبركان بعنوان «الثاقب في لغة بن الحاجب»، وهو في رجال ابن الحاجب بالإضافة إلى شرح كل من أحمد بن أحمد بن محمد بن زكري ت899هـ/1493م، من خلال كتابه «بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب» وشرح علي بن محمد القلصادي ت891هـ/1486م، ومحمد بن أحمد مرزوق الحفيد ت842هـ/1438م، وأحمد زروق 899هـ/1493م . التنبكيْ: كفاية المحتاج، ص ص 70، 72، 139، 143، 191، 205، 355، 424، 428 ؛ ابن مريم: البستان، ص 220.

وكذلك في ميدان العلوم اللسانية ثم شرح وتدريس كتب النحو والصرف مثل كتاب سيبويه وكتابي التسهيل والألفية لابن مالك والمغني لابن هشام وجمل الزجاجي(1)، والاجرومية ونظمها في الاراجيز(2)، والخزرجية في العروض والقوافي(3)، وفي مجال الشعر انصبت الجهود في شرح البردة والمنفرجة.(4)

أما في ميدان العلوم العقلية فقد كان الاعتناء بالعلوم العددية الرياضيات لحاجة الناس إليها في المعاملات(5)، فنعثر على مختصرات في الحساب مثل تلخيص كتابي «رفع الحجاب عن تلخيص

---

(1) من بين الذين شرحوا كتاب التسهيل أبو علي منصور بن علي الزواوي -كان حيا في حدود 770هـ/1368م-، محمد بن أحمد مرزوق الحفيد تـ 842هـ/1438م ومحمد بن العباس التلمساني تـ 871هـ/1466م، وأبو عبد الله محمد الشريف العلوني تـ847هـ/1443م، وابنه عبد الله وعلي بن محمد التالوتي تـ875هـ/1470م . ابن مريم: المصدر السابق، ص ص 117، 133، 208، 293 ؛ من النماذج البارزة في حقل العلوم اللسانية شرح أبي عبد الله محمد الشريف الحسني تـ792هـ/1398 لجمل الخوانجي وختمها على طلبة تلمسان وتأليف محمد بن مرزوق الحفيد تـ 842هـ/1438م، لكتابين شرح فيهما ألفية بن مالك هما: «إيضاح المسالك على ألفية بن مالك» وأرجوزة في اختصار الألفية» بالإضافة إلى تدريسه لكتاب سيبويه والمغنى لابن هشام كما شاركه الشريف العلوني في هذا الاهتمام فكان يدرس على طلبة تلمسان أيضا «الألفية» و «التسهيل» و «جمل الزجاجي» و «التنقيح القرافي». التنبكي: كفاية المحتاج، ص 397 ؛ ابن مريم: المصدر السابق، ص ص 117، 210، 211، 222؛ وكذلك جهود فقهاء قسنطينة المتمثلة في شرح إبراهيم بن قائد القسنطيني تـ857هـ/1453م، وكتاب ابن القنفذ 810هـ/1407من الموسوم بـ «هداية السالك في بيان ألفية بن مالك» . أحمد بن القاضي: لقط الفرائد، من لفاضة حقق الفوائد، تحقيق محمد حجي، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط 1396هـ/ 1976م، ص 225 ؛ ابن مريم: المصدر السابق، ص 309.

(2) نفسه، ص 143.

(3) حول اهتمام كل من ابن مرزوق الحفيد تـ842هـ/1483م، وعلى بن محمد القلصادي تـ891هـ/ هـ/1486م، بالخزرجية في تلمسان . أنظر ابن مريم: المصدر السابق، ص ص 143، 210.

(4) اهتم المرازقة والعقبانيين بشرح البردة ومن ابرز أعمالهم في هذا المضمار شرح ابن مرزوق الحفيد لـ «صدق المودة في شرح قصيدة البردة»، قال فيه التنبكي أنه: «تكلم في كل بيت بسبعة فنون الأوسط والصغير المسمي بالاستيعاب بما فيه من البيان والإعراب»، فضلا على شروح كل من أبي عبد الله محمد بن أبي العباس بن مرزوق تـ 780هـ/1378م، ومحمد بن أحمد بن مرزوق العجيسي الخطيب كان حيا سنة 918هـ/1513م، بينما تمثلت جهود العقبانين في شرح سعيد بن محمد العقباني تـ811هـ/1407م، وابنه أبي الفضل قاسم تـ854هـ/ 1450م ؛ كفاية المحتاج، ص 396 ؛ ابن مريم: المصدر السابق، ص ص 107، 148، 210، 258 ؛ من أبرز شراح المنفرجة أبو العباس أحمد بن أبي زيد النقاوسي البجاوي تـ810هـ/1407 في كتابه «الأنوار المنبلجة في بسط أنوار المنفرجة» . إسماعيل باشا: هدية العارفين، ج5، ص 118.

(5) فيلالي: تلمسان، ج1، ص 465.

أعمال الحساب» و«تلخيص أعمال الحساب» لابن البنا المراكشي تـ721هـ/1321م(1)، وفي الجبر والمقابلة مثل «رجوزة ابن الياسمين» وفي حساب الفرائض اهتموا بـ«مختصر الحوفي» لأحمد بن محمد بن خلق الكلاعي الإشبيلي تـ588هـ/1192م، والتلمسانية المعروفة باسم «تبصرة البادي وتذكرة الشاذي» لأبي إسحاق إبراهيم بن أبي بكر تـ697هـ/1297م، و«شرح فرائض ابن الشاط وصالح بن شريف ومعونة الرائض» في علم الفرائض وفرائض مختصر خليل وابن الحاجب والعتبية، فضلا على أرجوزات الفرائض التي ألفها فقهاء المغرب الأوسط مثل أرجوزة محمد بن احمد التلمساني تـ764هـ/1362م(2)، وأبي القاسم بن الحاج عزوز القسنطيني تـ755هـ/1354م(3)، وأبي الفضل قاسم بن سعيد العقباني تـ854هـ/ 1450م، في كتابه «الفرائض في الحساب»(4)، ومحمد بن يوسف السنوسي تـ895هـ/1489م، في نظمه من الفرائض(5)، ضف إلى ذلك شروحات ومختصرات في اختصاص المنطق مثل شرح «مختصر الجمل»، لأفضل الدين الخونجي تـ646هـ/1248م(6)، و«شرح أيساغوجي» لأبي الحسن إبراهيم البقاعي تـ885هـ/1480م،

---

(1) من علماء وفقهاء وصوفية المغرب الأوسط الذين اهتموا بشرح مؤلفات ابن البنا المراكشي ووضعوا عنها مختصرات نذكر؛ سعيدًا بن محمد العقباني تـ811هـ/1408 ويوسف بن إسماعيل الزيدوري تـ845هـ/1441م، ومحمدًا بن الحسن بن مخلوف أبركان، تـ857هـ/1453م، ومحمدًا بن أحمد الشهير بالحباك تـ867هـ/1463م، ومحمدًا بن يوسف السنوسي تـ 895هـ/1489م، وعليًا بن محمد القلصادي، تـ891هـ/1583م، صاحب أكبر نصيب في هذا الحقل فقد ألف، أزيد من عشرين مصنفا وشرحًا في الحساب والجبر والفرائض . التنبكي: كفاية المحتاج، ص ص 61، 139، 397، 428، 428، 451 ؛ ابن مريم: البستان، ص ص 42، 106، 142، 219، 220، 305.

(2) الونشريسي: الوفيات، ص 124.

(3) ابن القنفذ: شرف الطالب، ص 82.

(4) ابن القاضي: لفظ الفرائد، ص 253.

(5) التنبكي: كفاية المحتاج، ص 451.

(6) ظل الاهتمام بشرح جمل الخونجي خلال القرن 8هـ/14م، محتشما، يعكس ذلك قله شراحه ممثلين في ابن القنفذ القسنطيني 810هـ/1407م، من خلال مؤلفه العمل في شرح الجمل ابن القنفذ: شرف الطالب، ص 91 ؛ ابن مريم: المصدر السابق، ص 163 ؛ وكذلك شرح أبي عبد الله محمد بن الحسن التلمساني تـ771هـ/ 1369م ؛ الونمشريسي الوفيات، ص 126؛ ابن القاضي: لفظ الفرائد، ص 214؛ بالإضافة إلى شرح أبي عبد الله المقري تـ759هـ/1357م ؛ التنبكي: كفاية المحتاج، ص 333 ؛ وعلى العكس من ذلك شهد القرن 9هـ/15م، اهتماما كبير بشرح جمل الخونجي، يعكسه العدد المعتبر من الشراح نذكر من بينهم أحمد بن أحمد الندومي، كان حيا سنة 830هـ/1426م، والحسن أبركان تـ857هـ/1453م، وسعيدًا بن محمد العقباني تـ811هـ/1408م ، وعبد الله بن محمد الشريف الحسني تـ792هـ/1389م، ومحمدًا بن أحمد بن النغارت=

المعروف بمنطق البرهان(1)، وأرجوزة أبي عبد الله محمد بن أبي زيد عبد الرحمن المراكشي.(2)

وكذلك تمّ اختصار وشرح مصنفات أخرى في علوم الفلك والطب، مثل أرجوزة بغية الطلاب في علم الإسطرلاب، لمحمد بن أحمد التلمساني الشهير بالحباك تـ867هـ/1467م(3)، ونظم رسالة الصفار(4)، ورجز أبي إسحاق بن فتوح في النجوم(5)، وفي الطب ثم شرح رجز ابن سينا ورجز الشيرازي.(6)

وقد نجم عن حالة الاعتماد على المختصرات والشروحات مضاعفات سلبية على الحياة العلمية من حيث المواضيع التعليمية والمناهج التربوية عبر عنها ابن خلدون تـ808هـ/1405م بحالة فساد التعليم إذ كان المبتدئ يقع في خلط معرفي لأنه كان يتلقى الغايات من العلم وهو لم يستعد لقبولها مما يزيد أيضًا في صعوبة استخراجه للمسائل وضياع البلاغة وبالتالي خلق ملكة قاصرة على عكس الموضوعات المطولة التي تتميز بالتكرار والإحالة المفيدين وتؤدي إلى خلق ملكة تامّة والتي، وإن

=846هـ/1442م، ومحمدًا بن العبّاس الشهير بابن العباس تـ871هـ/1466م ويوسف بن إسماعيل الزيدوري تـ845هـ/1441م، وأبي عبد الله محمد الشريف العلوني تـ771هـ/1369م، وابنه أبا يحيى ومحمدًا بن أحمد مرزوق الحفيد تـ842هـ/1438م، صاحب كتابي نهاية الأمل في شرح جمل الخونجي ورجز في نظم جمل الخوْنجي ناهيك على شروح أخرى لمحمد بن يوسف السنوسي تـ895هـ/1489م، ومحمد بن عبد الكريم المغيلي تـ909هـ/1503م، وأبي عبد الله الشريف التلمساني تـ847هـ/1443م . التنبكي: كفاية المحتاج، ص ص 62، 92، 106، 118، 342، 397، 491 ؛ ابن مريم: البستان، ص ص 128، 210، 222، 246، 255، 305.

(1) من هذه الشروح شرح القلصادي وشرح محمد بن يوسف السنوسي . محمد بن عمر الملالي، المواهب القدسية في مناقب السنوسية، مخطوط دار الكتب التونسية، رقم 15354، ورقة12، 126؛ ابن مريم البستان، ص ص 146، 246.

(2) وضع ابن القنفذ شرحا لهذا الرجز بعنوان إيضاح المعاني في بيان المباني شرف الطالب، ص 91 ؛ ابن مريم: البستان، ص 308.

(3) ابن القاضي: لقط الفرائد، ص 260؛ ابن مريم: البستان، ص 219؛ شرح محمد يوسف السنوسي بغية شيخه الحباك وسماه: عمدة ذوي الألباب ونزهة الطلاب في شرح بغية الطلاب في علم الإسطرلاب ؛ التنبكي: كفاية المحتاج، ص 451 ؛ يقول الدكتور فيلالي عبد العزيز عن هذا المصنف وفيه ربط السنوسي بين علم الإسطرلاب والقيام بالواجبات الدينية، كمعرفة أوقات الصلاة. تلمسان، ج2، ص 473.

(4) حول شرح الحباك لنظم رسالة الصفار في الاسطرلاب أنظر الونشريسي: الوفيات، ص 147 ؛ التنبكي: كفاية المحتاجن ص 428.

(5) من شراحه في القرن 9هـ/15م، القلصادي، تـ891هـ/1583م. ابن مريم: البستان، ص 142.

(6) شرح محمد بن يوسف السنوسي تـ 895هـ/1489م، رجز ابن سينا وشرح القلصادي تـ891هـ/1486م، رجز الشيرازي. ابن مريم: البستان، ص ص 142، 246.

اقتصرت بدورها على التكرار صارت بدورها ملكة قاصرة.(1)

ويعكس لنا الفقيه الصوفي أبو عبد الله المقري تـ759هـ/1357م، أيضا جانبا من مساوئ اشتغال الناس في القرن الثامن الهجري/14م، بالنقل من المختصرات التي يجهل مؤلفوها والمنسوبة خطا إلى الأمهات من المصنفات والتي نقلها أصحابها المجهولون عن كتب المرضيين وكتب المسخوطين على حد سواء دون تفريق، معتقدين أن ذلك يستنهض النفوس(2)، ولم يكتف المقري بعرض هذه الحالة الثقافية المرضية بل شخص داءها الكامن في سببين أساسيين هما:

أولا: ترك الاشتغال بعلم الرواية مما تسبب في انقطاع سلسلة الاتصال، **وثانيا:** استنكافهم عن الأخذ من كتب الأئمة والإقبال على كتب الشيوخ التي وضعوها بتقيدات الجهلة ومسودات المسوخ(3)، وكانت النتيجة أن افني هؤلاء أعمارهم في حل لغوز هذه المختصرات وفهم رموزها دون أن يصلوا إلى رد ما فيها(4)، وقد ازدادت هذه الظاهرة انتشارا في القرن التاسع الهجري/15م، حتى لم يبق من العلماء والفقهاء حسب محمد بن محمد إبراهيم الملالي ق 9هـ/15م، سوى من يحفظ المسائل من الكتب من غير تحقيق ولا دليل.(5)

لكن رغم مساوئ هذه الظاهرة إلا إننا نعثر على مجموعة من العلماء الفقهاء ممن اشتهروا بالاجتهاد والتجديد في العلوم قد ركبوا موجة اختصار العلوم سبق الحديث عنهم مثل ابني الإمام أبي زيد عبد الرحمن تـ743هـ/1343م، وأبي موسى عيسى تـ750هـ/1349م، وأبي عبد الله محمد المقري تـ759هـ/1357م، وأبي عبد الله الشريف التلمساني تـ771هـ/1369م، وقاسم بن سعيد العقباني تـ857هـ/1450م، ومحمد بن محمد بن مرزوق الشهير بالحفيد 842هـ/1438م، ومحمد بن يوسف السنوسي تـ895هـ/1489م وغيرهم.

وربما يكون تعليل المؤرخ التلمساني أبي عبد الله التنسبي تـ899هـ/1493م، صائبا إلى حد ما حينما اختصر كثيرا من الحكايات والأشعار في كتابه نظم الدر والعقيان في بيان شرف بني زيان واعتبر ذلك استجابة لروح الاختصار السائدة في قوله: «إن ذلك مما علمنا من رغبة النفوس اليوم

(1) المقدمة، ص 331.

(2) التنبكي: نيل الابتهاج، ج2، ص 69 ؛ المقري الطيب، ج5، ص ص 276، 277.

(3) ابن مريم، البستان، ص 218.

(4) نفسه، ص 218.

(5) المواهب القدسية، ورقة 49.

فـــي الاختصار وإيثاره».(1)

الأمر الذي جعل يحيى هويدي يصنف هؤلاء بالمقلدين المجتهدين(2)، وإذا كان هــذا تبريــر التنسي، فان تفسير محمد حسن لهذه الظاهرة، ربما يكون مجديا ومقنعا إلى حد ما، إذ أعتبــر اللجــوء إلى المختصرات والشرح وشرح الشرح، ضرورة حتمية اقتضتها ظروف تجديد لغة فهم النصوص في العصر الوسيط المتأخرة الذي تختلف عن المراحل التي قطعتها اللغة العربية، من صدر الإسلام إلـــى العصر الوسيط، في احتكاكها باللغة المحلية بالبربرية واللاتينية والفارسية وهذا ما يجعل الدارس دوما في حاجة إلى التعليق على النص الأصلي والشروح الجديدة.

ورغم أنه اعتبر المختصرات وشرح الشرح دليل جمود ثقافي وانحساراً معرفياً لكنه يعتبرها المعجم اللغوي الذي يصل حقبات الزمن المتتالية.(3)

لكن هذا المعجم نفسه لم يحقق للغة العربية تطورها، بل عرفت الضعف شأنها شـــأن العلـــوم الأخرى، وهذا ما يعني حالة واسعة من الانحطاط.(4)، **لكن لماذا فسد العلم وانحصر عقل إنسان المغرب الأوسط في المختصرات والشروح؟**

لم تدخر نخبة المغرب الأوسط في القرنين الثامن والتاسع الهجريين/14 و15 الميلاديين جهدًا في فهم حالة فساد العلم والتعليم السائدة في عصرها ومن هؤلاء عبد الرحمن بن خلدون الـــذي كـــان عميقا في نظرته إلى علة الظاهرة فربط بين كساد سوق العلم وانقطاع سند تعليمه وبين اختلال عمران المغرب الإسلامي وما انجر عنه من نقص الصنائع وفقدانها والتي يعد العلم من جملتها في قوله وقـــد كسدت لهذا العهد أسواق العلم بالمغرب لتناقص العمران فيه...وأعلم أن سند العلم لهذا العهد كاد ينقطع عن أهل المغرب باختلال عمرانه وتناقص الدول فيه وما يحدث عن ذلك من نقص الصنائع وفقدانها».(5)

ولم يكن ذلك خاصا بالعلوم النقلية في رأيه فحسب بل إكتنف العلوم العقلية التي لم يبق أيـــضا من رسومها إلا القليل منحصرة في تفاريق من الناس كانوا مراقبين من علماء السنة.(6)

أما محمد بن إبراهيم العبدري الشهير بالآبلي تـــ757هـــ/1356م، فقد رد ظاهرة فساد العلـــم إلى عاملين: يتعلق الأول بنقص العناية بالرحلة في طلب العلم والاستعاضة عنها باقتناء الكتب بالمـــال

(1) نظم الدر والعقيان، ص 276.

(2) تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية، ج1، مكتبة النهضة المصرية، 1965، ص 281.

(3) المدينة والبادية، ج2، ص 709.

(4) يرى ألفردبل، أن توسع الفقهاء في تصانيف المتون والحواشي والمختصرات والتي كان يحفظها الطالـــب عـــن ظهر قلب، وفيها من الايجاز ما يخل بالمعاني ويزيدها غموضا . الفرق الإسلامية، ص 361.

(5) المقدمة، ص ص 274، 277.

(6) نفسه، ص 302.

مما أدى إلى قلة التحصيل وانقطاع الاتصال، لأن الرحلة في طلب العلم بقدر ما هي رمز للمكابدة والمشقة في تحصيله هي الطريقة الأم لتوفير سند الاتصال بالعلماء. أما العامل الثاني، فقد حصره في الدور السلبي لمؤسسة المدرسة التابعة للسلطة والتي كانت تجذب الطلبة إليها بحكم ما توفره لهم من الجريات وما تنفقه عليهم مدة إقامتهم فيها، وزاد من سلبيتها أن نوعية الطلبة الذين يتمدرسون فيها هم ممن تختارهم السلطة ويقبلون بحكمها وفي هذا إقصاء لأهل العلم الحقيقين من الطلبة والشيوخ الذين يرفضون شروط السلطة والاستجابة لحكمها.(1)

وقد شجع هذا الوضع الثقافي والفكري المترهل على صعود طبقة من أدعياء العلم ملأوا المغرب الأوسط في القرن التاسع الهجري/15، وهُم جهلة معاندون مفتونين تصدروا لتعاطي العلوم النقلية والعقلية والإفتاء فيها مما أدى إلى مصائب دينية وبدنية حددها الفقيه أبو عبد الله محمد بن احمد بن أبي القاسم العقباني تـ894هـ/1489م، في قوله: «تعاطي الجهال للعلم وانتصابهم للفتوى فيه والطب وهذا أمر كثرت البلوي فيه وعمت المصيبة وهلكت بسببه الأديان والأبدان، وذلك لما ضاع العلم وقل القايم به، والمناضل عنه وذهب أهل التمرين والتحقيق... حتى لم يبق عالم. اتخذ الناس رؤوسا جهالا... فأفتوا بغير علم»(2)، كما كان هؤلاء الأدعياء يقومون بسرقة العلم من أهله فيقصدون العلماء المشهود لهم ويطرحون عليهم وإذا تعرضوا بسؤال أجابوا بها لذلك نبه الفقيه نصر الزواوي في تلمسان إلى عدم إعطاء العلم لغير أهله.(3)

ويبدوا أن عدد هؤلاء كان كبيرًا حيث عمَّ ضررهم المغرب الأوسط برمته يظهر ذلك في تعليق للونشريسي تـ914هـ/1508م، بقوله: «تصدر الجهال للفتوى والطب والإلقاء مما أدى إلى كثرة المصائب»(4)، ولعل انكاها تقويض دائرة شيوخ العلم الحقيقيين مما احدث أزمة في ندرة شيوخ العلم داخل الحركة الثقافية والفكرية وهذا ما عناه الصوفي إبراهيم التازي تـ866هـ/1461م قوله (الطويل):

وقد عدم الناس الشيوخ بقطرنا وآخرهم شيخي وموضع إجلال.

---

(1) المقري: نفح الطيب، ج5، ص ص 275، 276 ؛ التنبكي: كفاية المحتاج، ص 321 ؛ ابن مريم: المصدر السابق، ص 216 . يرى محمد حسن أن المدرسة جاءت لتقبر الجدل الفكري الذي إزدهر في القرون السابقة وتعويضه بتدريس الفقه والحديث واللغة وغيرها من العلوم التقليدية . المدينة والبادية، ج2، ص 708.

(2) تحفة الناظر وغنية الذكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر، تحقيق علي الشنوفي، نشرية الدراسات الشرقية، مجلد XIX ، 1966/1965، ص ص 259- 260.

(3) التنبكي: كفاية المحتاج، ص 491.

(4) المعيار، ج2، ص 5054.

فقد قال لي لم يبق شيــخ بغربنـــا وذا منذ أعوام خلون وأحـــوال.(1)

ج- التجديـــد والإبـــداع

لاشك إن أراء ابن خلدون السابقة فيما يخص تراجع العمران وخرابـــه فـــي القـــرن الثـــامن الهجري/14م، وانعكاسات ذلك على فساد وانحطاط التعليم وانقطاع الاجتهاد(2)، قد سقطت بظلالهـــا على الدراسات التاريخية التي لم ير معظم أصحابها أفقا آخر غير السقف الذي حدده ابن خلدون فكانت المدرسة الاستشراقية أول من وظف هذا الرأي لنعت عصر ابن خلدون بالذمور والانحطاط وقد تجلى بوضوح في قولـــه الفردبل Alfed Bel وهنا في القرن الرابع عشر ظهر اضمحلال عام في الحضارة الإسلامية في المغرب خصوصا في ميدان الدراسات الدينية(3)، ثم صار ذلك تقليدا شبه معترف بـــه غير قابل للجدل.

إلا أن بعض الدراسات المغربية كسرت هذا الطوق وأعادت صياغة نظرة جديدة لحالة العلوم في هذه المرحلة، ومنها دراسة الدكتور عبد الحميد حاجيات الذي اعتبر القرن 8هـــ/14م، مرحلـــة للنضج والازدهار لقوله: وفيها أصبح العلماء المغاربة يتحكمون في العلوم ويقبلـــون علـــى ترقيتهـــا وتصحيحها والإبداع فيها.(4)

وكذلك تحدث عبد الله العروي عن ذروة الازدهار الثقافي بالمغرب الإسلامي في القرن الثامن الهجري/14م، إلا أن ذلك في رأيه لا يعبر عن تجربة المغرب التاريخية بل تمثل شكلا ومحتوى آخر لبريق سطعت به شمس الأندلس قبل أن تغيب من الأفق.(5)

---

(1) أبو جعفر أحمد بن على البلوى الوادآشي: ثَبَتُ البلوى، تحقيق عبد الله العمراني، ط1، دار الغـــرب الإســـلامي، بيروت، 1983، ص 329.

(2) ينفي ابن خلدون وجود ظاهرة الاجتهاد في القرن الثامن الهجري/14م، لقوله: «مدعي الاجتهـــاد لهـــذا العهـــد مردود على عقبه مهجور تقليده» . المقدمة، ص 284.

(3) الفرق الإسلامية، ص 410.

(4) حسب عبد الحميد حاجيات فان تراجع الإبداع الفكري وتناقصه والاعتماد على ما تركه القدماء من إنتاج فكـــري وانتشار فن المختصرات والشروح واعتمادها في المناهج التربوية، يبدأ من أوائل القرن التاسع الهجري/15م، ويمتد إلى أواخر القرن العاشر الهجري/16م. مساهمة المغرب العربي، ص 68.

(5) يستدل العروي على ذلك بالإنتاج الفكري لكل من ابن الخطيب وابن خلدون والمقري الذي يعتبره مـــن حـــصيلة شمس الأندلس الساطعة نحو الأفول . مجمل تاريخ المغرب، ج2، ص 219 ؛ وكذلك في كتابه:

L'histoire du Magreb, vol 1, ed mospero, Paris, 1976, P197.

بينما خصص الدكتور فيلالي عبد العزيز قسما لظاهرة الاجتهاد والتجديد ضمن دراسته للتيارات الفكرية بتلمسان في القرنين الثامن والتاسع الهجريين/14 و15 الميلاديين(1)، في حين تمسكت الدكتورة سلامة العامري بنظرة ثنائية التقليد والتجديد في الظاهرة الثقافية خلال القرنين 8 و9 الهجريين/ 14 و15 الملاديين.(2)

لذلك يجب أن لا يفهم من هذه المعالجة أننا نسعى لهدم أراء ابن خلدون أو القفز عليها والتي تبقى دون شك في صورة حكمها الشامل على أوضاع المغرب الإسلامي المصدر الأساسي في أي معالجة، لكن إنكار الاجتهاد والتجديد بصفة مطلقة لا تبدو عملية موفقة من جانب ابن خلدون الذي يعد فكره ونظريته التاريخية أحد أبرز أوجه هذا التجديد والإبداع.

ضف إلى ذلك أن ابن خلدون ذاته تحدث عن عودة حركة تعليم العلم في المغرب الإسلامي خلال النصف الثاني من القرن السابع الهجري/13م، وطيلة القرن 8هـ/14 بعد أن شهد الركود عقب سقوط دولة الموحدين، وذلك بفضل جهود علماء مغاربة هاجروا إلى مصر وحذقوا في العلوم النقلية والعقلية وعادوا متخذين من تونس وبجاية وتلمسان قواعد لتعليم العلم(3)، ومع هؤلاء عادت صور الإبداع والتجديد في الحياة الثقافية والفكرية ساعدها على ذلك استعادة المدن الرئيسية بالمغرب الأوسط لنشاطها العمراني ومعه الازدهار العلمي بعد الخراب الذي شهدته أتون النصف الأول من القرن الثامن الهجري/14م، جراء الصراع العسكري بين دول المغرب وما تعرضت له من أوبئة ومجاعات سيأتي الحديث عنها لاحقا فمثلا عادت تلمسان إلى سابق عهدها في الازدهار كما أكدته مشاهدات خالد بن عيسى البلوي سنة 750هـ/1349م السابقة الذكر(4)، وملاحظات ابن خلدون، عن جهود ملوك بني زيان ودورهم في تعميرها وتشجيعهم على العلم والعناية بالعلماء حيث أشاد بدورهم يقول: « فاختطوا بها القصور المرتفعة والمنازل الحافلة وغرسوا الرياض والبساتين واجروا خلالها المياه فأصبحت أعظم أمصار المغرب ورحل إليها الناس من القاصية ونفقت بها

(1) تلمسان في العهد الزياني، ج2، ص 362 وما بعدها.

(2) الولاية والمجتمع، ص 60.

(3) يتحدث ابن خلدون عن عودة حركة تعليم العلم إلى المغرب الإسلامي في أواسط القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلادي بواسطة كل من أبي القاسم بن زيتون وأبي عبد الله شعيب الدكالي اللذان حذقا في العلوم العقلية والنقلية عصر بعد أن أخذ عن شيوخ الشرق وعادا إلى الاستقرار بتونس فاخذ عنهما أهل تونس «واتصل سند تعليمها في تلاميذتهما جيلا بعد جيل»، وقد انتقلت هذه الحركة إلى تلمسان بواسطة ابن الإمام العائد من تونس، ومن مصر إلى بجاية ثم إلى تلمسان، بواسطة أبي علي ناصر الدين المشدلى منذ أواخر القرن السابع الهجري . المقدمة، ص 274.

(4) التاج المفرق، ص 136.

أسـواق العلـوم والصنائع فنشأ بها العلماء واشتهر بهـا الأعلام وضاهت أمصار الدولـة الإسلامية والقواعد الخلافية».(1)

وكذلك ربط الوزان -كان حيا سنة 957هـ/1550م-، بين اتساع عمران تلمسان وازدهارهـا العلمي في عهد أبي تاشفين عبد الرحمن 718-737هـ/1318-1337م، فقد عدّ دورهـا المـسكونة بستة عشرة ألف كانون وعلق ازدهارها أيضا بقوة وضعف بني مرين بقوله «ولما ضعفت شوكة بني مرين تكاثر سكان تلمسان من جديد» (2)، فضلا على أن عودة تلمسان سريعا إلى التطور العمرانـي والازدهار العلمي خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين/14 و15 الميلاديين مرتبط كذلك بازدهـار تجارتها مع أوربا وبلاد السودان التي كانت تدر الأرباح الوافرة على التجار والعاملين بها.(3)

ولم تشذ بجاية هي الأخرى عن هذه القاعدة حيث شهدت في القـرن الثـامن الهجـري/14م، ازدهارا عمرانياً جعلهاً ندا لمدينة تونس في الموجودات والأحوال على حد قول أحمد بن يحيـى بـن فضل الله العمري تـ749هـ/1349م(4)، كما وصفها الحسن الوزان بعد ذلك بالمدينة الكبيرة التـي بإمكان طاقتها أن تستوعب أربعة وعشرين كانوناً(5)، لذلك شهدت هاتين المدينتين حركة نشطة لتعليم العلم نتيجة تكاثر عمرانها وهذا ما عناه ابن خلدون بقوله: «إن تعليم العلم مـن جملـة الـصنائع ... والصنائع إنما تكثر في الأمصار وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلعة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة».(6)

ضف إلى ذلك ظهور نخبة من العلماء والفقهاء والصوفية ممن يعدون من المجتهدين قـصدوا المشرق والمغرب والأندلس واستزادوا من علوم شيوخها(7)، ولما عادوا شكلت جهودهم مـع جهـود

---

(1) العبر، ج7، ص 103.

(2) وصف إفريقيا، ج2، ص 19.

(3) فيلالي: تلمسان، ج1، ص 211.

(4) ممالك إفريقيا وما وراء الصحراء وممالك افريقية وتلمسان وجبال البربر وبر العدوة والأندلس، مأخوذ من كتاب مسالك الأبصار في ممالك الامصار، تحقيق مصطفى أبو ضيف أحمد، ط1، الدار العربية للكتاب، 1988، ص 87.

(5) وصف إفريقيا، ج2، ص 50.

(6) المقدمة، ص 276.

(7) من هؤلاء العائدين قاسم بن سعيد العقباني تـ854هـ/1450م، ومحمـد بـن يوسـف المنجلاتـي الـزواوي تـ730هـ/1329م، وإبراهيم بـن موسـى المـصمودي تـ804هـ/1401م، وإبـراهيم بـن قائـد الـزواوي 857هـ/1453م، وأحمد بن إدريس الايلول كان حيا سنة 760هـ/1358م، وابن القنفذ القسنطيني 810هـ/1407م، ومحمد بن أحمد الخطيب بن مرزوق تـ781هـ/1379م، وأحمد بن محمد بن عبد الله المغراوي تـ820هـ/1417م، وحسن بن خلف الله القسنطيني تـ784هـ/1382م، والحسن بن مخلوف أبركان تـ857هـ/1453م وأبو عبد الله=

النخبة الأندلسية الوافدة على مدن تلمسان ووهران وبجاية وقسنطينة دور في تفعيل الحياة الثقافية والفكرية(1)، لذلك لم تستطع روح الشرح والإختصار السائدة في القرنين 8 و9 الهجريين/14 و15 الملاديين، أن تمنع الفقهاء والعلماء والصوفية من الاجتهاد والإبداع في شتى حقول المعرفة لأن الفرد الواحد منهم كان يجمع في آن واحد بين تخصصات نقلية وعقلية، تحقق له كماله المعرفي وتساعده على إيجاد تفسير لمختلف النوازل الفقهية والقضايا العلمية والمسائل الاقتصادية والسياسية المطروحة، بمعنى آخر أن الظاهرة الواحدة تستخدم لها علومًا لتفسيرها، وهو عمل يستدعي الموسوعية في العلوم والإمساك بآليات التحقيق والتأويل والقدرة على العمل الميداني، الأمر الذي يفسر ظهور أكبر وأروع الأعمال والمصنفات الدينية والفقهية واللسانية والأدبية والتاريخية والفلكية والهندسية والطبية والميكانيكية في هذه المرحلة من عمر المغرب الأوسط في العصر الوسيط ومن أبرز عناوينها ظهور حركة الاجتهاد في المذهب المالكي ضمن المدرسة المالكية بالمغرب الأوسط ومن أسسها(2)، العودة إلى علم الأصول -دراسة الحديث والقرآن-، فقد قام ابنا الإمام: أبي زيد عبد الرحمن

=المشدالي تـ865هـ/1460م، ومحمد بن محمد بن محمد الفراوسني تـ875هـ/1470م. وأبو زيد عبد الرحمن تـ743هـ/1343م، وشقيقة موسى تـ750هـ/1349م، إبنا الإمام، وأبو عبد الله الشريف محمد الحسني تـ772هـ/1389م، وعمران بن موسى المشدالي تـ731هـ/1331م، ومنصور بن علي الزواوي -كان حيا بعد 770هـ/1330م- . التنبكي: نيل الابتهاج، ج1، ص ص 12، 14، 40، 43، 45، 75، 96، 109، 111، 115، 173، 175، 199، 224، 243، 266، 275، 306، 308.

(1) من العلماء الأندلسيين النازلين بتلمسان الطبيب محمد بن أبي القاسم الشاطي ابن مرزوق: المجموع، ورقة 24؛ والصوفي أبو عثمان سعد الشلوني الشاطي. القلصادي: الرحلة، ص 111 ؛ وكذلك محمد بن علي الأصبحي المعروف بابن الأزرق كان حيا سنة 890هـ/1485م، صاحب كتاب بدائع السلك في السياسة السلطانية ؛ التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 693 ؛ والعالم الطبيب موشي بن سمويل المالقي. عبد الباسط بن خليل: الروض الباسم ص45، وأحمد حاتم السطي وعلي بن محمد القلصادي، ابن مريم: البستان، ص 55، 141، وبقسنطينة الفقيه الكاتب الناثر أبو إسحاق إبراهيم بن الوزير الغرناطي البلوي: التاج المفرق، ج1، ص 115 ؛ وببجاية أبو القاسم عبد الرحمن يحيى القرشي القرن 9هـ . فيلالي: تلمسان، ج2، ص 449 ؛ يرى الدكتور فيلالي عبد العزيز أن أكبر جالية نزلت بتلمسان كانت في عهد الأميرين عبد الواحد بن أبي عبد الله 814-827هـ/1411-1424م، وخلفه أبي العباس أحمد الزياتي 834- 862هـ/1431-1462م، الذي استقبلهم بحفاو ة ووزعهم حسب طبقاتهم فانزل العلماء الحرفيين وأصحاب الأموال في دروب كل حسب اختصاصه. تلمسان، ج2، ص 178.

(2) يظهر من خلال معيار الونشريسي تـ914هـ/1508م، أن المدرسة الفقهية المالكية بالمغرب الأوسط تتصنف في ثلاثة أصناف: صنف من الفقهاء يغلب عليه التقليد وهم الذين يعلمون قول الإمام مالك ويحفظونه ولا تصح لهم الفتوى الصنف الثاني هم الذين تصح لهم الفتوى بما علموا من قول الإمام مالك وأصحابه بشرط إذا طلب منها الإفتاء أما الصنف الثالث فتصح لهم الفتوى بالاجتهاد والقياس على الأصول وإجماع الأمة، ج10، ص ص 33، 34.

تــ743هــ/1343م وأبي موسى عيسى تــ750هــ/1349م(1)، بشرح كتابي «تنقيح الفــصول فـــي الأصول» للقراني و«منتهى السؤال والأمل في علمي الأصول والجدل» لابن الحاجب(2)، واعتمدهما في تدريس طريقة تنقيح مسائل الفقه من خلال الأصول واستنباط التــشريع منهــا(3)، وكــذلك كـــان معاصرايهم القاضي أبو عبد الله محمد بن عبد النوم الندور مبرزا في الفقه المالكي(4)، وصفه التنبكتي بأنه فقيه النفس قائما على الفروع والأصول ثبتا وتحصيلا عالما بالأحكام قوى الرجيح ســريع الفهــم ورعا في الفتوى متحريا(5)، وقال فيه ابن مريم بأنه آخر الأئمة المجتهدين الراسخين(6)، لمــا كـــان يتميز به من إلمام بالفقه والعربية وتمكنه في علوم الشريعة والتصوف وباعه الواســع فـــي المنطــق والحساب والفرائض والتنجيم والهندسة والموسيقى والطب والتشريح والفلاحة والعلوم القسمة.(7)

بالإضافة إلى تسجيل أبي عبد الله محمد المقري التلمساني تــ759هــ/1357م، الــسبق فـــي التطرق لمقاصد الشريعة وقواعدها الفقهية وفروق أحكامها ولا يستبعد أن يكون الإمام أبــو إســحاق الشاطبي تــ790هــ/1388م، قد أخذها عنه، فقد كان أحد تلامذته(8)، وأشــهر مؤلفاتــه فـــي هــذا المضمار كتاب «القواعد» ويشمل على أزيد من مائة مسالة فقهية ضمنها كــل أصــل مــن الــرأي والمباحثة(9)، وقد ساعده على ذلك إلمامه بالعربيــة والفقــه والتفسيــر والحديث والآداب والأصلين والجدل والمنطق والشعر والتصوف.(10)

---

(1) يعتبرهما ابن فرحون فاضلا وقتهما بالمغرب. الديباج المذهب، ج1، 429 ؛ وصف الونشريسي أبا زيد عبــد الرحمن بالعالم المجتهد الوفيات، ص 112 ؛ إختارا ابن الإمام الاجتهاد في المذهب على الاجتهاد في الشريعة حتى أن أبا موسى تــ750هــ/1349م، لما سئل عن أبي القاسم هل هو مجتهد في مذهب مالك أو مقلّد له فأجــاب بأنــه مجتهد في المذهب فقــط، لا مطلقــا ثــم أضــاف قــائلا: «وهــو اختيارنــا» . التنبكــي: نيــل الابتهــاج، ج1، ص ص266، 326.

(2) فيلالي: تلمسان، ج2، ص 363.

(3) ألفردبل: الفرق الإسلامية، ص 356.

(4) ابن خلدون: رحلة شرقاً وغرباً، ص 838.

(5) كفاية المحتاج، ص 342.

(6) البستان، ص 167.

(7) التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 342.

(8) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 84.

(9) ابن فرحون: الديباج، ج2، ص 146.

(10) نفسه، ج2، ص 245 ؛ التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 76.

أما قرينه ومعاصره أبو عبد الله الشريف العلوني تـ771هـ/1369م، فقد صار إمام المالكية بالمغرب يفزع إليه العلماء في حل المشكلات، حيث طبق مسائل الفقه مع الأصول في كتابه «مفتاح الأصول في بناء الفروع على الأصول».(1)

وفي القرن التاسع الهجري/15م، ظهر من المجتهدين(2)، قاسم بن سعيد العقباني تـ837هـ/1433م، كانت له اختيارات خارجة عن المذهب مما يعني ولوجه دائرة الاجتهاد المطلق في الشريعة(3)، خصوصا وأنه كان عارفا بالأصول والبيان.(4)

أما محمد بن محمد بن مرزوق الحفيد تـ842هـ/1438م، الذي جمع بين العلوم النقلية والعقلية والحقيقة والشريعة فقد نحى منحى الاجتهاد في الفقه المالكي والعقيدة وألف في ذلك كتابين هما: «عقيدة أهل التوحيد المخرجة من ظلمة التقليد» و«الآيات الواضحات في وجه دلالة المعجزات»(5)، لذلك وصف بأنه من بقية النظار المجتهدين(6)، وكذلك كان مجلس درس أحمد بن محمد بن زكريا المانوني تـ899هـ/1493م، تنبعث منه رائحة الاجتهاد فيذكر في المسألة ما ذهب إليه الأوائل ثم يتعرض للرد والقبول والبسط واستعمال الأدلة والتصويب والتخطي وذلك من آلات الترجيح والاجتهاد(7)، وجسد ذلك في مؤلفات قيمة، أبرزها كتابه في «مسائل القضاء والفتيا»(8)، كما طرق ميدان مقاصد الشريعة ووضع في ذلك نظمًا على بحر الرجز بعنوان «مكمل المقاصد»، قال فيه ابن عسكر تـ986هـ/1578م، «وهو بكر عذراء لم يقدر أحد على فض خاتمه إلى الآن».(9)

---

(1) ابن فرحون: الديباج ، ج2، ص 95 ؛ التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 341.

(2) حدد أبو عبد الله الشريف التلمساني مميزات المجتهد في الشريعة فاشترط فيه أن يكون مدركا لقواعد الشريعة عارفا بوجوه النظر فيها، وكلما طرحت عليه نازلة أو مسألة بحث عن مأخذ الحكم فيها فنظر في سنده وفي وجه دلالته على الحكم المطلوب، ثم ينظر في معارض السند وبعد ذلك في وجه دلالته على الحكم المطلوب وبعد ذلك يقارن بينهما في صورة تخصيص العام وتقييد المطلق وتأويل الظاهر، ثم يرجح بوجوه الترجيح في السند والمتن والدلالة وموافقة أصول الشريعة. ابن مريم: المصدر السابق، ص 178.

(3) التنبكتي: كفاية المحتاج، ص ص 281، 282.

(4) ابن القاضي: لقط الفرائد، ص 253.

(5) نفسه، ص ص 202، 211.

(6) يَصفُ الونشريسي ابن مرزوق الحفيد بإمام المعقول . الوفيات، ص 141.

(7) محمد بن عسكر الحسني: دوحة الناشر من كان بالمغرب من مشائخ، القرن العاشر، تحقيق محمد حجي، ط1، منشورات مركز التراث الثقافي العربي الدار البيضاء، 1397هـ/1977، ص 109.

(8) التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 70.

(9) دوحة الناشر، ص 109.

بالإضافة إلى محمد بن يوسف السنوسي تـ895هـ/1489م، وهو أحد الذين جددوا لهذه الأمة دينها نظرًا لقدرته في العلوم العقلية وفي التوحيد فقد أشتهر بحله للمسائل المعقدة فيه –التوحيد–(1)، واعتبره مفتاحًا لفهم العلوم ناهيك على جمعه بين الفقه والتصوف فكان لا يقرأ علم الظاهر –الفقه– إلا خرج منه لعلوم الآخرة(2)، فضلا على مساهمة كل من محمد بن عبد الكريم المغيلي تـ909هـ/1503م، في حقل الأصول من خلال كتابه «مصباح الأرواح في أصول الفلاح»، وأحمد بن يحيى الونشريسي تـ914هـ/1508م، في حقل الأديان المقارنة وفي ضبطه لقواعد الفقه من خلال كتابين هما: «الفروق في مسائل الفقه» وكتاب «القواعد في الفقه».(3)

وتنهض مشاهدات الرحالة المغاربة عن مدرسة بجاية وحيوتها دليل قاطعا على روح الاجتهاد والمثابرة السائدة فيها يعكسها نشاط كوكبة من الفقهاء الموسوعين المجتهدين شاهدهم ابن الطواح في بجاية أوائل القرن الثامن الهجري/14م، لحد أنه إندهش لما سمعه من غزارة العلم في مجلس الفقيه القاضي أبي العباس الغبريني تـ704هـ/1304م، وعلق يقول: «رأيت حلقة عظيمة وسمعت كلاما مسترسلا رائقا ورأيت لسانا بالمعارف ناطقا... يحتاج من يحضر هذا الدرس أن يعصب رأسه من قوة كلام الأستاذ».(4)

وكذلك وصف خالد بن عيسى البلوي –كان حيا سنة 767هـ/1365م–، الفقيه البجائي أبو عبد الله محمد بن جعفر سنة 736هـ/1335م بأنه من أرباب المحابر وركاب أعواد الكراسي والمنابر لدرجة أنه قال: «استصغرت ما سمعت لعظيم ما رأيت».(5)

---

(1) دوحة الناشر، ص 111 ؛ حدد محمد بن يوسف السنوسي صورة الاجتهاد والمواضع التي يسمح فيها بالتقليد فحرم على المجتهد التقليد إلا في حالة عدم علمه بالحكم وقدم الأخذ بالراجح من الحكم الصادر عن العالم، عن الراجح من الورع، لأن العالم له زيادة في العلم تأيده في الاجتهاد بينما تنحصر مزية الورع في التثبت من الاجتهاد وتشدد إزاء القضاة فاعتبر التقليد من جانب القاضي غير جائز لحاجته إلى تنجيز فصل الخصومات وقطع مواد النزاع في الحال لأن بقاءها يفضي إلى الفساد دينا ودنيا، ولم يترك للقاضي سوى ثلاثة حالات أجاز له فيها التقليد هي: إذ كان صاحب الحكم أعلم منه وأرجح عليه أو عند ضيق وقت النازلة المحتاج إلى حكمها أو فيما يخصه دون ما يفتي به غيره . الونشريسي: المعيار، ج12، ص 43 وما بعدها.

(2) التنبكتي: نيل الابتهاج، ص 252.

(3) التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 74.

(4) سبك المقال، ص 198.

(5) كان أبو عبد الله محمد بن جعفر كامل المعرفة والدراية رصين العقل . التاج المفرق، ج1، ص 154.

ولعل ظاهرة أبي علي ناصر المشدالي تـ731هـ/1331م، وجهوده في الاستنباط دليل آخر على طابع الاجتهاد في مدرسة بجاية فقد كان فقيه النفس عالما بالاستنباط مطلعا على مذاهب الأئمة الأربعة والفقه وأصوله والعربية والجدل والمنطق واستطاع أن يقرب مذهب مالك للطلبة بمنهجية لخصها التنبكتي في قوله: «وقام بتقريبه ونصرته يصور ويمهد ويقرر ويزيف ويرجح مع ثقوب ذهن وصحة استنباط وفهم، يُعلم الطلبة طرق البحث ومآخذ الخلاف، ويجيب عن النوازل في الرقاع باوجز لفظ وأحسن عبارة بديهة.(1)

وفي النصف الثاني من القرن الثامن الهجري/14م، تلقت مدرسة بجاية الفقهية جرعة قوية على يد أحمد بن إدريس الايلولي تـ760هـ/1358م، كبير علماء بجاية على حد قول تلميذه عبد الرحمن بن خلدون(2)، فقد كان إلى جانب تفننه في المعارف والعلوم(3)، يشرف على تخريج علماء الفقه ومن هؤلاء كبير تلامذته الفقيه الصوفي عبد الرحمن الوغليسي تـ786هـ/1384م، صاحب المقدمة في الأحكام الفقهية.(4)

فضلاً على فقهاء مشداليين آخرين مثل، عمران بن موسى المشدالي تـ845هـ/1441م، الذي كان كثير الاتساع في الفقه والجدل مديد الباع فيما سواهما(5)، بينما ارتقى القاسم بن محمد بن عبد الصمد ق 9هـ/15م، في بجاية إلى مرتبة رفيعة، فصارت منزلته فيها تعادل منزلة الفقيه أبي القاسم البرزلي تـ844هـ/ 1440م، بتونس(6)، فضلا على سليمان بن يوسف بن إبراهيم الحسناوي تـ887هـ/1473م، الذي كان يصرح بالاجتهاد ويخالف الإمام مالك في فروع كثيرة.(7)

بينما مثل مدرسة قسنطينة في هذا الحقل الفقيه الخطيب حسن بن علي بن القنفذ تـ750هـ/1349م، من خلال كتابه «المسائل المسطرة في النوازل الفقهية»(8)، وبخصوص الميادين

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 254 ؛ التنبكتي: كفاية المحتاج، ص ص 485، 486 ؛ ابن مخلوف: المصدر السابق، ص ص 217، 218 ؛ يرى برنشفيك أن ناصر الدين المشدالي يمثل موقف الاعتدال من حيث توفيقه بين الأصول والفروع . المرجع السابق، ج2، ص 303.

(2) رحلته شرقًا وغربًا، ص 1059.

(3) ابن فرحون: المصدر السابق، ج1، ص 223.

(4) عبد الرحمن الوغليسي: الوغليسية، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 590، ورقة 17؛ ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 237.

(5) التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 269.

(6) نفسه، ص 111.

(7) نفسه، ص 136.

(8) ابن القنفذ: شرف الطالب، ص 81.

الأخرى كالتفسير(1)، والحديث(2)، والقراءات(3)، والعلوم اللسانية(4)، وعلم الكلام، فقد شهد القرنان الثامن والتاسع الهجري/14 و15 الميلاديين أضخم الأعمال التي كانت تدرس في المساجد والزوايا والمدارس.(1)

---

(1) من ابرز المفسرين والتفاسير نذكر أبا عبد الله الشريف العلوني تـ771هـ/1369م، الذي استمر في تفسير القرآن، بتلمسان مدة خمس وعشرين سنة، وقد ذكر له التنبكتي تفسيرًا وصل فيه إلى سورة آل عمران، كفاية المحتاج، ص 344 ؛ تفسير ابن مرزوق الحفيد تـ842هـ/1438م، لسورة الإخلاص والمائدة ومريم . المقري: نفخ الطيب، ج5، ص 430 ؛ وأحمد بن زاغو تـ845هـ/1441م، من خلال عملين هما: مقدمة في التفسير وتفسير سورة الفاتحة . التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 60 ؛ ابن مريم: البستان، ص 42 ؛ وتفسير محمد بن يوسف السنوني تـ895هـ/1490م، في ثلاثة كراريس انتهى فيه إلى سورة البقرة . التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 451 ؛ واختصار عبد الرحمن الثعالبي تـ875هـ/1470م لتفسير ابن عطية في جزئين، وتفسيره للقرآن في «كتابه الجواهر الحسان» ؛ التنبكتي: كفاية المحتاج، ص ص 190، 191 ؛ إسماعيل باشا: هدية العارفين، ج5، ص 533 ؛ ناهيك على تفسير سعيد بن محمد العقباني تـ811هـ/1408م، لسورتي الأنعام والفتح. التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 139 ؛ ابن مريم: البستان، ص 106، وكذلك تفاسير كل من إبراهيم بن قائد القسنطيني ق 9هـ/15م، وهو شرح على تفسير ابن القاضي: لقط الفرائد، ص 255 ؛ ولمحمد المجاصي، في غريب القرآن وهو عبارة عن نظم في ستمائة وخمسة وتسعين بيتًا، توجد منه نسخة بالمكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 413 ؛ فضلا على تأليف عبد الكريم المغيلي تـ909هـ/1503م، لكتاب «البدر المنير في علوم التفسير» وكذا تفسيره لسورة الفاتحة . ابن مريم: البستان، ص 255.

(2) من الذين اهتموا بالحديث وشرحوه في القرن 8هـ/14م، الفقيه أبو الروح عيسى الزواوي تـ743هـ/1342م، في كتابه «إكمال الإكمال» وهو في اثني عشر مجلدا . الونشريسي: الوفيات، ص 113 ؛ وشرح على العمدة لأبي عبد الله محمد بن مرزوق تـ780هـ/1378م . ابن القنفذ: شرف الطالب، ص 86 ؛ وشرح ابن القنفذ القسنطيني تـ810هـ/1407م، لقول رسول الله (ص): بني الإسلام على خمس، في كل قاعدة من الخمس، أربعون حديثا وأربعون مسالة . شرف الطالب، ص 92 ؛ أما في القرن 9هـ/15م، فنعثر على كتاب «المتجر المربح الفسيح في شرح صحيح البخاري» ورجزان في علوم الحديث لابن مرزوق الحفيد تـ842هـ/1438م، فضلا على شرح السنوسي: ومختصر الآبي على مسلم في سفرين. التنبكتي: كفاية المحتاج، ص ص 397، 457.

(3) يعتبر عبد الرحمن بن خلدون، الشيخ أبا العباس أحمد بن محمد الزواوي بأنه شيخ القراءات بالمغرب الإسلامي بقوله: «وملكته في هذا الفن لا يجاريه فيها أحد وأن صوته من مزامير داوود» . رحلته شرقا وغربا، ص 838.

(4) من أهم الأعمال اللغوية والأدبية كتاب تحفة الأخوان في إعراب بعض آية القرآن، وكتاب القواعد لأبي عبد الله المقري تـ759هـ/1357م، يشتمل على ألف قاعدة قال فيه التنبكتي: كتاب عزيز العلم كثير الفوائد لم يسبق لمثله، بيد انه يفتقر إلى عالم فتاح بالإضافة إلى جهود أبي عبد الله الشريف العلوني تـ771هـ/1369م، الذي كان أعلم الناس بالعربية وعلوم الآداب حافظا للغة والشعر كما ألف ابن مرزوق الحفيد تـ 842هـ/1438م، لكتاب «المعراج إلى استمطار فوائد الأستاذ ابن السراج»أجاب فيه عن مسائل نحوية طرحها قاضي الجماعة ابن السراج، بالإضافة

ولا غرابة أن تظهر في هذه المرحلة أيضا استوغرافيا تاريخية وأخرى في التراجم والتنظير السياسي والتدريب الإداري، أبرزها لفتا للانتباه إقدام عبد الرحمن بن خلدون على بلورة نظرياته في التاريخ والاجتماع على أرض المغرب الأوسط فقد أقام سنة 776هـ/1374م حيث استقر به المقام أربعة سنوات 776-780هـ/1374-1378م، بقلعة بني سلامة «بتا غزوت»، وفيها شرع في تأليف كتابه العبر وأكمل بها المقدمة.(2)

كما تعكس رحلته عن دور شيوخ المغرب الأوسط في تكوين شخصيته العلمية كأبي عبد الله محمد إبراهيم الآبلي تـ750هـ/1349م، وأحمد إدريس الأيلولي توفي بعد 760هـ/1358م، وأبي العباس أحمد الزواوي ق 8هـ/14م(3)، وفي هذا المحيط المزدحم باساطين الفكر صنف أدباء وفقهاء من تلمسان وقسنطينة وبسكرة مؤلفات في التاريخ امتزجت بالأدب والتراجم(4)، وشكلت فاصلا في مسار الكتابة التاريخية، بعد أن كان تاريخ المغرب الأوسط يكتب ضمن تاريخ المغرب الإسلامي بأقلام مشرقية وأندلسية.(5)

إلى مهارة حمزة بن محمد بن حسين البجاوي تـ900هـ/1494م، في العربية والمعاني. التنبكتي: كفاية المحتاج، ص ص 191، 221، 333، 342، 397 ؛ يذكر ابن مريم، أن محمدًا بن عبد الكريم المغيلي تـ 909هـ/1503م، له مقدمة في العربية، وعديد قصائد الشعرية ؛ البستان، ص 256 ؛ انتقد الأستاذ أبو القاسم سعد الله حالة الشعر في القرن 9هـ/15م، وقال فيه أنه تجرد من الوحي والخيال وتخلى عن الغزل والطبيعة والأحاسيس الإنسانية وانحصر في شعر المدح والشعر الديني، وقدم محمدًا بن عبد الرحمن الحوضي شاعر البلاط الزياني واحمد بن مخلوف شاعر البلاط الحفصي كنموذجين لحالة الشعر هذه . تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ط1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص ص 70، 73.

(1) يرى ابن خلدون أن علم الكلام لم يعد ضروريًا في القرن 8هـ/14م، لأن الملاحدة والمبتدعة انقرضوا وان أدلة أئمة أهل السنة تكفي للرد عليهم بقوله: «والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا الأدلة العقلية .... أما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه الباري عن كثير ايهاماته وإطلاقه». المقدمة، ص 294.

(2) يؤكد ذلك قول ابن خلدون: وقد فرغت من مقدمته إلى أخبار العرب والبربر وزناتة وتشوقت إلى مطالعة الكتب والدواوين التي لا توجد بالأمصار، بعد أن أمليت الكثير من حفظتي وأوردت التنقيح والتصحيح . رحلة شرقاً وغرباً، ص ص 1039، 1040.

(3) يذكر ابن خلدون أنه قرأ عن أبي العباس أحمد الزواوي القرآن بالقراءات السبع، وأجازه الإجازة العامة، رحلته شرقا وغربًا، ص ص 813، 814 ؛ وكذلك أنظر التنبكتي: نيل الابتهاج، ج1، ص 87.

(4) وصف الأستاذ القدير فيلالي عبد العزيز صياغة هذه الأستوغرافيا التاريخية، بأنها ذات قالب جمالي يغلب عليه البيان والبديع والسجع . فيلالي: تلمسان، ج2، ص 460.

(5) أشار الدكتور أبو القاسم سعد الله إلى عدم توظيف أصحاب هذه الاستوغرافيا التاريخية لنظرية ابن خلدون في التاريخ والاجتماع ضمن أعمالهم ونفس الملاحظة تنطبق على ابن خلدون ذاته الذي لم يدرج القواعد والمناهج التي جاء بها في المقدمة، على موسوعته التاريخية، العبر تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص ص 50، 51.

وقد ساعدهم على ذلك اندماجهم في وسط الغليان الثقافي والفكري والعلمي السائد في حواضر كل من تلمسان وبجاية وقسنطينة ومازونة وبسكرة وطبيعة المناصب الإدارية والمهام السياسية التي تقلبوا فيها في كنف دول المغرب، الزيانية والحفصية والمرينية فكانوا قريبين من الوثائق في الخزائن السلطانية ومصادر الخبر، بل أن نصيبا معتبرا من الأحداث كان لهم دور فيها ومن الأعمال التي سلمت من الضياع «بغية الرواد من بني الواد، لأبي زكريا يحيى بن خلدون 780هـ/1378م(1)، وكتابي «المسند الصحيح الحسن في مآثر في ذكر الملوك» ومحاسن مولانا أبي الحسن»(2)، و«المجموع أو الديوان» لابن مرزوق الشهير بالخطيب ت781هـ/1379م(3)، وكتاب «زهرة البستان في دولة بني زيان» لمؤلف مجهول عاصر السلطان أبا حمو موسى الثاني 760-791هـ/1359-1389م، وكتب في سيرته وسيرة والده يعقوب.(4)

بالإضافة إلى أعمال ابن القنفذ القسنطيني تـ810هـ/1407م، في التاريخ والتراجم هي: كتاب «الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية»(5)، و«مختصر في السيرة النبوية» بعنوان «وسيلة الإسلام

---

(1) تنتهي حوادث هذا الكتاب في أواخر سنة 776هـ/1374م، أي قبل مقتل مؤلفه بأربع سنوات 780هـ/1378م وقد احتوى إلى جانب الأخبار السياسية والعسكرية والإدارية في الدولة الزيانية تراجم العلماء والفقهاء والصوفية من الفتح إلى عصر المؤلف بغية الرواد، ج1، ص 92 وما بعدها.

(2) تناول ابن مرزوق في هذا الكتاب مآثر وفضائل ومناقب السلطان أبي الحسن المرني وضمنه أخبار سياسية وثقافية عن المغرب الإسلامي، خصوصا في جوانب الرباط والزوايا ووظائفها ؛ المسند الصحيح الحسن، ص ص 397، 405، 409، 415.

(3) هذا المخطوط من استكشاف الدكتور فيلالي عبد العزيز وفيه ترجم ابن مرزوق لأفراد أسرته ومن عاصرهم من الفقهاء والصوفية كما يعد من أهم المصادر عن حياة الصوفية ومناقبهم وتياراتهم وإسهاماتهم الاجتماعية والثقافية ونشاطهم التربوي والتعليمي، وعلاقتهم بالسلطة وشريحة الفقهاء، فضلا على تطرقه لعمران تلمسان والمجتمع المجموع، ورقة، 5 وما بعدها.

(4) إنفرد صاحب زهر البستان بمعلومات دقيقة عن مرحلة أبي حمو موسى الثاني، لم يرد ذكرها في مصادر المعاصرين له مثل: الأخوين بن خلدون وبن الحاج النميري وبن مرزوق الخطيب، ولسوء الحظ، لم يبق من هذا المصدر سوى السفر الثاني، بدايته: في ذكر رجوع الخلافة الزيانية ونهايته في ذكر وصول صاحب بجاية يطلب النصر من أبي حمو . زهر البستان، ورقة 1-94.

(5) كتبه ابن القنفذ على شرف السلطان الحفصي أبي فارس عبد العزيز 796-837هـ/1394-1434م، وهو مختصر دقيق تنتهي حوادثه سنة 805هـ/1402م، وتم الفراغ منه أوائل 806هـ/1403م، الفارسية، ص ص 99، 200.

بالنبي عليه الصلاة والسلام» وكتابي «شرف الطالب في أسني المطالب» و«الوفيات».(1)

كما تنهض موسوعة الحافظ محمد بن عبد الله التنسي تــ899هــ/1493م، الموسومة «بــنظم الدر والعقبان في بيان شرف بني زيان» دليلاً قاطعًا على غنى مرحلــة الحكــم الزيــاني بالأحــداث السياسية والمظاهر الثقافية والفكرية.(2)

ناهيك على الأعمال التاريخية المسجلة في حكم المفقود منها «تاريخ تلمسان» لأبــي عبــد الله محمد بن منصور المعروف بابن هدية القرشي تــ735هــ/1334م(3)، وشرح حسن بن أبي القاسم بن باديس تــ787هــ/1385م، لكتاب «أحمد بن فارس في السيرة النبوية»(4)، وتأليف أبي زيان ناصــر بن مزني البسكري في القرن التاسع الهجري/15م، موسوعة تاريخية تتضمن أحداث تاريخية وأخبــار الرواة، غير أن مؤلفها فقد بصرة مما عاقه على تبيضها وإكمالها.(5)

وفيما يخص الكتابة في الشؤون السياسية والتنظير لها، فان التأثير الأندلسي فيها يبدو وجليا في كتاب «واسطة السلوك في سياسة الملوك» لأبي حمو موسى الزياني 760-791هــــ/1359-1389م الذي كان يمثل روح الأندلس وحضارتها في المغرب الأوسط، حيث صبّ في هــذا الكتــاب تجربتــه السياسية ووضع الآداب والقواعد التي تقود إلى الحكم الرشيد(6)، فضلا على كتاب «النــصيحة فــي

---

(1) كتب ابن القنفذ هذا المختصر بقسنطينة سنة 787هــ/1358م، ويتضمن خمسة أبواب البــاب الأول فــي صــفة الرسول (ص) وأسمائه وتاريخ دلالته ومن قام بحضانته والثاني في أزواجــه (ص) والرابــع فــي معجزاتــه (ص) والخامس في ذكر بعض سنية أحواله وفضل الصلاة عليه وعلى آله (ص). وسيلة الإسلام بــالنبي عليــه الــصلاة والسلام، تقديم وتعليق سليمان الصيد، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1384، ص 32.

(2) ألف التنسي هذه الموسوعة وأهداها إلى ولي نعمته السلطان الزياني محمــد المتوكــل 866-873هـــــ/1461-1468م، ويتضمن خمسة أقسام في شرف بني زيان وتاريخهم وحضارتهم نظم الدر، ص 109.

(3) يوجد كتاب آخر في حكم المفقود بعنوان «تاريخ تلمسان» لأبي عثمان سعيد المعروف بــابن الأصــفر الطليطــي تــ460هــ/1015م . حاجي خليفة: كشف الظنون، ج1، ص 289.

(4) شرح فيه سيرة النبي (ص)، وتاريخ صحابته وقسمه إلى مسائل تناول في كل مسالة موضوعات من مختاراته . ابن القنفذ: شرف الطالب، ص 87 ؛ حول هذا المؤلف انظر . سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص 527.

(5) نفسه، ج1، ص 57.

(6) يتألف كتاب واسطة السلوك من أربعة أبواب، يتضمن الباب الأول، جملة مــن وصــايا وآداب الحكــم المرشــدة إلى الطريق الصواب وفي الباب الثاني تحدث فيه عن قواعد الملك وأركانه وما يحتاج إليه في جمع قــوام ســلطانه والباب الثالث في الأوصاف المحمودة التي يتمتع بها نظام الملك أما البــاب الرابــع ففــي الفراســة . واســطة السلوك في سياسة الملوك، تصحيح محمود قبارو، ط1، مطبعة الدولة التونسية، 1279هـــــ/1862م، ص ص 1، 9، 129، 141.

السياسة العامة والخاصة» لأبي الحسن علي القلصادي تـ891هـ/1486م(1)، لذلك كان ملوك بني زيان يستعينون بالأطر الأندلسية في التنظيم والتدبير السياسي لدولتهم.

وقد شاركهم في ذلك فقهاء المغرب الأوسط من خلال التخصص في كتابة الوثائق وخطة القضاء ويندرج في هذا الإطار، جهد كل من القاضي محمد بن منصور المعروف بابن هدية القرشي تـ735هـ/1334م، الذي كان بصيرا بالوثائق(2)، وقاضي مازونة أبي عمران موسى بن عيسى بن يحيى المغيلي تـ833هـ/1428م، وهو والد صاحب النوازل، من خلال كتابه «الرائق في تدريب الناشئ من القضاة وأهل الوثائق.(3)

والى جانب ذلك شمل الإبداع أيضا العلوم العقلية والطبيعية فنعثر على أعمال علمية راقية المستوى قام بانجازها نخبة العلماء من تلمسان وبجاية وقسنطينة.

ففي تلمسان نبه ابن خلدون إلى تربع أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي تـ757هـ/1356م، على عرش العلوم العقلية التي أضحى في النصف الأول من القرن 8هـ/14م، شيخها بلا منازع(4)، يرافقه في المنزلة أبو عبد الله محمد بن يحيى بن النجار تـ750هـ/1349م، «الذي صار له سياحة على أهل وقته في ... المعقولات»(5)، واختص في علوم النجامة وأحكامها وما يتعلق بها(6)، فضلا على الإختصاصات التي كان يدرسها بتلمسان أبو عبد الله الشريف العلوني تـ771هـ/1369م.(7)

---

(1) ابن مريم: البستان، ص 142.

(2) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 19.

(3) التنبكي: كفاية المحتاج، ص 482.

(4) أخذ الآبلي فنون الهندسة والمخروطات بفاس عن خلوف المغيلي اليهودي . رحلته شرقا وغربًا، ص ص 813، 814، 829.

(5) توفي أبو عبد الله محمد بن النجار بالطاعون في تونس ومن الآخذين عنه: أبو الحسن على بن الشيخ المكروثي وأبو العباس أحمد المعروف بابن الفحام، ابن الخطيب: المجموع، ورقة 15 ؛ أخذ ابن النجار في سبتة عن أبي عبد الله محمد بن هلال شارح المصفطي في الهيئة. ابن القنفذ: شرف الطالب، ص 118.

(6) ابن خلدون: رحلته شرقا وغربًا، ص 840.

(7) التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 337.

وحددها التنبكتي في تلاخيص أرسطو في الحساب والهندسة والهيئة والفرائض(1)، فضلا على جهود آخرين مثل المنصور بن علي الزواوي تــ770هــ/1368م، صاحب التقاييد في المنطق وعلم الكــلام والدعوى في الحساب والهندسة والآلات(2). وتخصص أبو علي الحسين بن عثمان الونشريسي –كان حيا سنة 790هــ/1388م– في الفرائض ونظم فيها رجزًا حسن العبارة مُستوي المعني.(3)

وكذلك تلقت قسنطينة في القرن 8هــ/ 14م، جرعة قوية في العلوم العقلية على يد نخبة مــن العلماء، حيث صنف الحسن بن علي بن القنفذ الوالد تـــ750هــ/1349م، كتابه في «الطب» والموسوم بــ «المسنون في أحكام الطاعون»(4)، وألف معاصره أبو القاسم الحــاج بــن عــزوز القــسنطيني تــ755هــ/1354م، كتابه «مقالة المفتاح» وهي فيما ينبغي للناظر معرفته قبــل النظــر فــي أدلــة الموجودات وفي كيفية معرفة السنين والقرون والاجتهادات والاستقبالات(5)، فضلا على مختصره في الفرائض.(6)

أما أبو عبد الله محمد بن أبي زيد القسنطيني فقد ألف رجزًا في المنطق(7)، وكــان معاصــرا لأحمد ابن القنفذ القسنطيني تــ810هــ/1407م، الذي أثرى بمصنفاته أيضًا الحياة العلمية فــألف فــي الحساب والفرائض والفلك مما يدل على باعه الطويل في العلوم العددية ومن مؤلفاته فــي الفــرائض والحساب «بغية الفارض من الحساب والفرائض» و«معاونة الرائض في مبادئ الفرائض»(8)، «وحط النقاب عن وجود أعمال الحساب»(9)، وكذلك ترك لنا في الفلك مجموعة من المصنفات هي: «تيسير المطالب في تعديل الكواكب»(10)، و«القنفذية في إبطال الدلالة الفلكية»(11)، وبيان مواضع الكواكب

---

(1) نيل الابتهاج، ص 256.

(2) ابن مريم: البستان، ص 292.

(3) التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 117.

(4) ابن القنفذ: شرف الطالب، ص ص 81، 87.

(5) نفسه، ص 82، المقالة في مئتين وسبعة وأربعين بيتا وهي مودوعة في الخزانة الحسنية ضمن مجمــوع مــن ورقة 51 إلي 66 تحت رقم 1110.

(6) ابن القنفذ: شرف الطالب، ص 82.

(7) نفسه، ص 91.

(8) نفسه، ص ص 91، 93.

(9) نفسه، ص 92، التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 53.

(10) ابن القنفذ: شرف الطالب، ص 93 ؛ يقبع في الخزانة الحسنية عدد من نسخ هذا المصنف ضــمن مجــاميع تحت أرقام 5262 و 7020 و 10270 و 10995.

(11) ابن القنفذ: شرف الطالب، ص 92 ؛ التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 53.

ودرجاتها(1)، «وسراج الثقاب في علم الأوقات»، وهي منظومة في الإسطرلاب(2)، وفي الطب نظم أرجوزة في «الأغذية والاشربة» تتألف من مائتين وثمانية وتسعين بيتا(3)، كما أدرك أبو علي حسن بن أبي القاسم بن باديس تـ787هـ/1385م، من المعارف العلمية ما لم يدركه غيره.(4)

أما في القرن التاسع الهجري/ 15م، فقد شهدت العلوم العقلية نهضة واسعة في التأليف والتدريس بفضل عاملين رئيسين هما: **أولا:** تشجيع الحكام للعلماء وترتيب الجريات لهم ومحاشاتهم في الوظائف المخزنية والمغارم السلطانية(5)، **وثانيا:** نزول عدد من أساطين العلوم العقلية الأندلسية بحواضر تلمسان وقسنطينة وبجاية وفي جعبتهم من الإبداع والابتكارات ما تناغم مع جهود علماء المغرب الأوسط في تنشيط العلوم العقلية ومن هؤلاء النازحين إلى تلمسان أبو القاسم محمد بن أبي القاسم الشاطبي الذي وصفه ابن مرزوق الخطيب تـ781هـ/1379م، بالطبيب المبارك(6)، وأبو الحسن علي القلصادي تـ891هـ/1486م، الذي مكث بتلمسان وانتفع من علمائها(7)، وأثرى ميدان

---

(1) ابن القنفذ: شرف الطالب، ص 92 ؛ هي عبارة عن رسالة تتضمن تعليق ابن القنفذ على رسالة ابن ألبنا تـ731هـ/1330م، المسماة بالسيارة في تعديل الكواكب السيارة، وتوجد منها نسخة بالخزانة الحسنية، قطعة (ز)، ضمن مجموع، رقم 11984.

(2) ابن القنفذ: شرف الطالب، ص 92 ؛ فرغ ابن القنفذ من تأليفها سنة 759هـ/1357م وفيها وصف رسوم الإسطرلاب وأجزائه وكيفية استعماله، وتتوفر الخزانة الحسنية منه على نسختين تحت رقمي 5985 و 7106.

(3) عبر ابن القنفذ عن الأراجيز والنظم التي لم يذكرها في كتابه شرف الطالب، بقوله: ومنها تقييدات في مسائل مختلفات . شرف الطالب، ص 93 ؛ فرع ابن القنفذ من تأليف هذه الأرجوزة سنة 782هـ/1381م، مخطوط ضمن مجموع، الخزانة الحسنية، رقم 515، قطعة 9.

(4) حسب ابن القنفذ فان أبا علي حسن بن باديس لم ينتفع منه إلا القليل من الطلبة لأنه كان دائم الانقباض. شرف الطالب، ص 87.

(5) حول نماذج من هذا التشجيع أنظر التنسي: نظم الدر، ص ص 248، 249 ؛ وكذلك المازوني: صلحاء وادي الشلف، ورقة 317.

(6) المجموع: ورقة ص 22.

(7) يذكر القلصادي أنه أخذ الفرائض والفقه والحديث عن محمد بن مرزوق الحفيد 842هـ/1439م، وكتاب الحوفي في الفرائض بطريقتي الصحيح والكسور عن أبي مهدي عيسى الرتيمي، والألفية والتسهيل وجمل الخونجي في المنطق عن أبي عبد الله محمد الشريف تـ847هـ/1444م، وتلخيص ابن البنا ومقدمة في الجبر والحوفي بطريقتي الصحيح والكسور والتلخيص، والتلمسانية وجمل الخونجي في المنطق عن أبي الحجاج يوسف الزيدوني تـ845هـ/1442م ومختصر خليل وبعض المستصفي للغزالي وجمل الخونجي عن أبي عبد الله محمد بن النجار 846هـ/1443م، وعن أحمد بن زاغو تـ845هـ/1441م صحيح البخاري وبعضا من صحيح مسلم وتأليفه في التفسير والفاتحة والتذييل في حكم القرى، ومنتهى التوضيح في الفرائض وكذلك تلقى عن قاسم العقباني=

العلوم العددية أي الحساب والجبر والمعاملات والفرائض والهندسة بعدد كبيــر من المؤلفات منها في الحساب ثلاثة عشر مؤلفا(1)، وأعداد أخرى في الفرائض والفلك والمنطق(2) وكلها كانت محل دراسة وعناية الطلبة والعلماء ناهيك على اليهودي «موشى بن سمويل المالقي» المختص في الطــب وعلــم الوقف والميقات والعلوم القديمة، وقد انتهت إليه رئاسة الطب بتلمسان حتى قصده الكثيــرون وأخــذوا عنه بما فيهم الرحالة المصري عبد الباسط بن خليل –تــ قبل 920هــ/1514م–، عند قدومــه إلــى تلمسان سنة 869هــ/1464م ولفرط إعجابه بموشي قال فيه: «لم أسمع بذميٍّ ولا رأيت كمثلــه فــي مهارته في هذا العلم –الطب– وفي علم الوقف والميقات وبعض العلوم القديمة».(3)

وكذلك في بجاية التي نزلها أبو قاسم عبد الرحمن بن يحيى القرشي وابتكر بها طريقة جديــدة في حساب الفرائض تقوم على تجزئة فريضة الميراث إلى اقل عدد لا كسر فيه، أشاد بها ســعيد بــن محمد العقباني تــ811هــ/1408م في قوله: «واستنبط الأستاذ أبو القاسم القرشي طريقة، تحذر فيهــا أن تخرج الفريضة على هذا الوجه بل لا تخرج في تلك الطريقة، إلا من أقل عدد تصح منه بلا كــسر وهي طريقة بديعة وما أراها إلا من اختراعه لم يسبقه بها غيره إلا انه لم يضع منها سوى ما يتعلــق بوضع أهل الفريضة أو بعمل المنسخات».(4)

=تــ854هــ/1451م، مختصر المدونة لابن أبي زيد ومختصر خليل وبعض الحوفي بطريقــة التــصحيح والكــسور ومختصره في أصول الدين. القلصادى: الرحلة، 96 وما بعدها.

(1) من مؤلفاته في الحساب «غنية ذوي الألباب في شرح كشف الجلباب» «وكشف الأسرار في علم الغبار» و«كشف الجلباب في علم الحساب» و «شرح تلخيص ابن البنا» «والجلباب عن قانون الحساب» و «رسالة دوات الأسماء» و «شرح الياسمينية». أحمد بابا التنبكتي: اللآلئ السندسية في الفــضائل الــسنوسية، مخطــوط الخزانــة العامــة للمخطوطات والوثائق، رقم 417/ د، ورقة 87.

(2) من مؤلفاته في الفرائض «الضروري في علم المواريث» و «الكليات وشرحه» و «المستوفي لمسائل الحوفي» و «شروحات على التلمسانية» و «تقريب على المواريث» و «شرح منظومة الشران» و «بغيــة المبتــدئ» و «غنيــة المنتهي» و «منتهى العقول البواحث» و «غنية النجاة وشرحها الكبير والصغير وشروح الفــرائض مختــصر جليــل وفرائض التلقين وفرائض ابن الحاجب» و «فرائض صالح بن شريف» و «فرائض أبي القاسم بــن الــشاط» وفــي المنطق «شرح إيساغوجي» وفي الفلك «شرح ارجوزة بن فتوح». ابن مريم: البستان، ص ص 142، 143.

(3) الروض الباسم، ص 45.

(4) فيلالي: تلمسان، ج2، ص 469.

لذلك استكمل العقباني هذا الانجاز العلمي يعكسه قوله: «وهو مما حملني على وضع هذا الكتاب لأخلص تلك الطريقة وألخصها تصفحت ما وضع وتأملته فتخيل لي منه كيفية عمل جميع أبواب الفرائض بتلك الطريقة ... فتممت الطريقة وأوضحت كيفية جريانها في كل باب من أبواب الفرائض».(1)

ونظرا لأهمية هذه الطريقة استخدمت في تدريس مختصر الحوفي إلى جانب الطريقة القديمة وممن استعملها العالمين يوسف بن إسماعيل الزيدوري تـ845هـ/1441م، في تلخيص ابن ألبنا والحوفي وتلميذه أبو الحسن علي القلصادي.(2)

ومما يلاحظ على طبيعة الإنتاج العلمي بالمغرب الأوسط في هذه المرحلة أن أغلبه تركز في العلوم العددية(3)، والفلك والطب بينما تراجع الاهتمام بالمنطق ومن القرائن أن سعيدًا العقباني تـ811هـ/1418م، ألف شرح الحوفي في الفرائض لم يؤلف عليه مثله على حد تعبير ابن فرحون تـ799هـ/1394م(4)، لأنه استخدم فيه الكسور الإعتيادية(5)، وكذلك وضع ابن مرزوق الحفيد 842هـ/1438م، كتابا في الفرائض أحجم تلميذه القلصادي عن ذكر عنوانه(6)، بينما وضع العالم الفرضي العددي محمد بن أحمد الحباك تـ867هـ/1463م كتاب «نيل المطلوب في العمل بربع الجيوب»(7)، في الهندسة وكتابين آخرين في الفلك هما: «بغية الطلاب في علم الإسطرلاب» و«نظم رسالة الصفاري في الإسطرلاب».(8)

---

(1) فيلالي: تلمسان، ج2، ص 469

(2) يذكر القلصادي أن شيخه الزيدوري كانت له مشاركة وقدم راسخة في علوم الرياضيات الرحلة، ص ص 100، 101، وكذلك أنظر. التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 502 ؛ ابن مريم: البستان، ص 305.

(3) حسب الدكتور فيلالي عبد العزيز فإن مؤلفات العلوم العددية كانت عبارة عن مذكرات أعدها أصحابها لتدريسها على الطلاب. تلمسان، ج2، ص 467.

(4) الديباج، ج1، ص 345 ؛ وكذلك أنظر. ابن مريم: البستان، ص 106.

(5) فيلالي: تلمسان، ج2، ص 466.

(6) الرحلة، ص 97.

(7) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 226 ؛ يتوفر من كتاب نيل المطلوب في العمل بربع الجيوب نسخة بالخزانة الحسنية، بالرباط، تحت رقم 5266.

(8) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 226 ؛ ابن مريم: البستان، ص 220، توجد نسختين من بغية الطلاب في علم الإسطرلاب ضمن مجموعتين بالخزانة الحسنة تحت رقمي 1009 و 6678.

فضلا على آخرين في العلوم العددية مثل سليمان بن يوسف الحسناوي وأحمد بن محمد الشهير بابن زاغو(1)، وعيسى الزواوي تـ878هـ/1473م(2)، وأبي عثمان بن محمد العقباني حيدر زمانة، في المعقول.(3)

أما في حقل الطب فان مدينة تلمسان كانت متقدمة على غيرها من مدن المغرب الأوسط الأخرى منذ 8هـ/14م، حتى إن ابن مرزوق الخطيب تـ781هـ/1387م، كان يمارس الطب وأشار في مجموعة إلى وجود صنف الطلبة الأطباء بتلمسان في عهده.(4)

إلا أن الإقبال على هذا التخصص كان متميزا من قبل الفقهاء والعلماء في القرن 9هـ/15م تعكسه مشاهدة عبد الباسط بن خليل -توفي قبل 920هـ/1514م-، الذي حضر دروس الطب التي كان يلقها الأطباء بتلمسان سنة 868هـ/1463م، وكتب يقول: «حضرت دروس بعضهم ونقلت عنهم أشياء وأجازوني».(5)

ومن الذين كانوا يزاولون تدريس الطب ويؤلفون في علومه، محمد بن علي بن فشوش -كان حيا سنة 868هـ/1463م-(6)، وأبو الفضل محمد بن إبراهيم التلمساني تـ845هـ/1441م(7) ومحمد بن يوسف السنوسي تـ895هـ/1489م، صاحب تفسير حديث المعدة بيت الداء.(8)

وإبراهيم بن أحمد الثغري التلمساني صاحب المعجم الصغير في الطب فقد رتبه على حروف المعجم وتناول فيه أسماء الأعشاب ونحوها مما كان يتداوى بها العرب فضلا على رسالته في الطب تتضمن عدة أبواب في الاكتحال، وصفه الأشربة والأدوية النافعة من برد الدماغ وفيها أيضا تراكيب لأدوية خاصة بالأسنان والعينين.(9)

---

(1) التنبكتي: كفاية المحتاج، ص ص 13، 136.

(2) شمس الدين محمد بن عبد الرحمان السخاوي: الضوء اللامع، ج6، لأهل القرن التاسع، ج6، القاهرة، بدون تاريخ، 159، ص 159.

(3) أبو عبد الله محمد المجاري: برنامج الماجري، تحقيق أبو الأجفان، ط1، دار الغريب الإسلامي، بيروت، 1982، ص 129.

(4) المجموع، ورقة 22.

(5) الروض الباسم، ص 45.

(6) نفسه، ص 45.

(7) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 199 ؛ ابن مريم: البستان، ص 221.

(8) التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 451 ؛ يوجد منها نسختين بالخزانة الحسنية الأولى بعنوان شرح حديث المعدة بيت الداء تحت رقم 10130 والثانية مطابقة للأولى بعنوان فوائد طبية، تحت رقم 8870.

(9) سعد الله: المرجع السابق، ج1، ص 106 ؛ فيلالي: تلمسان، ج1، ص 242.

بالإضافة إلى أطباء آخرين مثل أبي الفضل محمد بن إبراهيم بن الإمام ت845هـ/1441م(1)، والجراح التلمساني أبي عبد الله محمد بن أبي جمعة التلالسي، الذي أجرى عملية جراحية للسلطان المريني أبي يعقوب أثناء حصاره لتلمسان على مستوى البطن وأخاط الجرح ثم صار بعد ذلك طبيبا للبلاط في عهد السلطان الزياني أبي حمو موسى الثاني 760-791هـ/1359-1389م.(2)

ولما كانت الحيوانات وسيلة السفر تحمل أمتعة المسافر والتاجر ووسيلة الحرب والعمل طرقوا ميدان البيطرة فألف فيه أبو العباس أحمد النقاوسي كتاب «الروض الأريض في علم الخيل»(3)، وفي حقل المنطق كانت أكثر أعمالهم عبارة عن شروح لجمل الخونجي وأيسا خوجي في شكل نظم وأرجوزات ونظرًا لأهميته بالنسبة للعقل دعى محمد بن يوسف السنوسي ت895هـ/1489م، إلى استخدامه كمنهج في مجال العلم والفكر لما له من فوائد فهو يسهل للعقل وعْرُ الأنظار ويتسع به المجال الفكر مع الراحة والأمن من الخطأ في سلوك مفاوز الإعتبار. وإدراكا لأهميته وضع عبد الكريم المغيلي ت909هـ/1503م في هذا العلم مؤلفين هما: «المقدمة» و«منظومة فتح الوهاب» التي أرفقها بثلاثة شروح(4)، وراسل جلال السيوطي يباحثه في علم المنطق(5)، ناهيك على نشاط فقهاء آخرين في هذا الميدان، نذكر من بينهم: أبا زيد عبد الرحمن الملقب بالباز ق8هـ/14م، وسعيد بن محمد العقباني ت811هـ/1408م، وأحمد بن يوسف القسنطيني ت878هـ/1473م، وحمزة بن محمد البجائي ت902هـ/1496م، وسليمان بن يوسف الحسناوي البجائي ت887هـ/1482م، وإبراهيم بن قائد الزواوي ت857هـ/1453.(6)

وعمومًا فان النشاط الثقافي والفكري الذي عرفه القرنان الثامن والتاسع الهجريين قد شمل مجال المغرب الأوسط كله بفضل ما أشاعته المساجد والزوايا والمدارس من علوم نقلية وعقلية حيث أضفت إلى نتيجتين مهمتين الأولى مست التعريب الذي قطع شوطا كبيرا يعكسه حجم المؤلفات

---

(1) الحفناوي: المصدر السابق، ج2، ص 164.

(2) المقري: نفخ الطيب، ج5، ص 243.

(3) التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 44.

(4) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 264 ؛ ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 274.

(5) المراكشي: الإعلام، ج4، ص 128، تعرض أبو القاسم سعد الله لفحوي المراسلة مضمونها أن السيوطي نهي عن علم المنطق وأورد أخبارًا عن ذم العلماء المسلمين له، لأنه من علوم اليهود والنصاري وبالتالي نهي عن تقليدهم في هذا العلم، فكان رد المغيلي أنه يجوز أخذ الحق من الكفار لأن معرفة الناس بالحق هي المبدأ المعتمد وليس الحق بالناس، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص 113.

(6) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج1، ص ص 45، 132، 177، 178، 199، 204.

وتركيبة العلماء والفقهاء والقضاة والمؤرخين والأدباء والشعراء الذين صار معظمهم من أصل محلـــي يدرسون باللغة العربية، وثانيا مرافقه التصوف لهذا الانتشار الثقافي والفكري، لذلك نعثر على فقهـــاء وعلماء وأطباء ومهندسين كانوا أيضا صوفية، مما يعني أننا أمام تجربة صوفية ارتبط فـــي مـــستواها وتنظيماتها بطبيعة الحركة الثقافية والفكرية السائد وتلونت بلونها.

البـــاب الثانـــــي

الفصل الثالث: العوامـــل السياسيـــة

1-دور السلطة الزيانية.

2-التجربـــة المرينيـــة.

3-المساهمة الحفصية.

1- بنية الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط خلال القرنين 8 و9 الهجريين في المصادر العربية والكتابات الفرنسية

إن الاستعمال العشوائي لألفاظ «الصوفي» و«الولي» و«الصالح» و«العارف» و«المرابط» و«الطريقة»، من قبل المصادر العربية والكتابات الاستشراقية، قد أضفى بالنسبة لحقل التصوف في المغرب الأوسط إلى مشكلة كبيرة تجلت في سصعوبة رسم بنية دقيقة للحركة في القرنين 8 و9 الهجريين/14 و15 الميلاديين، وفي تنميط أفكارها واتجاهاتها وطرقها(1)، لكن في الوقت ذاته وفر لدينا تراكما هائلا وضعنا أمام تجربة صوفية ثرية بالأفكار والطقوس.

خاصة وأن أصحاب المصادر كانوا يكتبون بعفوية أو عن قصد تحت تأثير الغاية المراد تحقيقها والرسالة المقصود تبليغها، وفي كل هذه الحالات تولد لدينا صورة متداخلة أشكالها تداخل هذه الألفاظ بعضها ببعض، ومما زاد هذا التداخل تعقيدًا أن المدرسة الاستشراقية الفرنسية الكولونيالية أساءت هي الأخرى خلال القرن 13هـ/19م وطيلة النصف الأول من القرن العشرين فهم هذه الألفاظ ودلالتها الفكرية والاجتماعية والسياسية، خصوصا وأنها استندت في معالجة الحركة الصوفية إلى نظريات المدرسة السوسيولوجية الفرنسية والمدرسة التطورية البريطانية، واستقت مادتها التاريخية المغذية لأبحاثها من المصادر العربية الخاصة بمصادر القرن 11 و12 و13 الهجري/17 و 18 و19 الميلادي، ولم ينقذنا من هذه المعضلة سوى كتابات نخبة القرنين 8 و9 الهجريين/14 و15 الملاديين التي كانت واعية بمفاهيم بنية الحركة الصوفية ومدلولاتها النظرية والعملية.

والسؤال الجدير بالطرح ما هي أنواع المصادر العربية التي أخطأت في فهم مدلول ألفاظ الصوفي والولي والصالح والعارف والمرابط والطريقة؟ وما هي الظروف المتحكمة في ذلك؟ وما هي الطرق التي تناول بها هؤلاء هذه الألفاظ؟ وكيف زادت المدرسة الفرنسية الاستشراقية المسألة تعقيدًا؟ وما هي المناهج المختلفة التي إعتمدتها نخبة المغرب الأوسط لضبط بنية الحركة الصوفية ومدلولاتها ضبطًا صحيحًا؟

---

(1) كرد فعل على هذا التشويه، فرق الدكتور أبو القاسم سعد الله بين الصوفي والصالح، والمرابط وذكر بأنهم ليسوا هم رجال الطرق الصوفية . تاريخ الجزائر الثقافي، ط1، دار الغرب الإسلامي، 198، ص 10.

أ- في المصـــادر العربيـــة

تبين من خلال فحص مختلف المصادر أن كتب الرحلة والطبقات والتراجم والمناقب هي أكثر المصادر التي أساء أصحابها استخدام ألفاظ الصوفي والولي والصالح والعارف والمـرابط والطريقـة بطريقة غير واعية بمعاني هذه الألفاظ، وتزداد الظاهرة استفحالا في مصادر ما بعد القرن 9هـ/15م، إذ كلما ابتعدنا عن الزمن الذي أسس فيه النص كلما اعترى هذه الألفاظ التحريف، وأثقلـت بمميـزات طارئة عليها ليست من صلبها.

ففي ثنايا كتب الرحلة نعثر على عدم ضبط الرحالة لهذه الألفاظ في صورتها الدقيقة ويعـزي ذلك إلى مشاهداتهم السريعة والسطحية لدى عبورهم بالبوادي والمدن أو إقامتهم الظرفية القصيرة فيها على سبيل الإطلاع والتبرك، وهذين مثالين من رحلتين: الأولى فـي القـرن الثـامن الهجـري/14م لإبراهيم بن عبد الله بن الحاج النميري –كان حيًا سنة 774هـ/1372م –، وفيها شاهد والتقى بأولياء وصلحاء ومرابطين في نواحي بجاية وقسنطينة، والثانية في القرن 9هـ/15م لعبد الباسط بـن خليـل 844-920هـ/1440-1514م التقى فيها بعلماء وأولياء في تنس وتلمسان، ويظهر من خلالهما عـدم تحكمهما في ضبط هوية الأولياء والصلحاء والمرابطين الذين إلتقوا بهم، كما نستعرضه في الجدولين، وما يقابله في مصادر نخبة المغرب الأوسط .

المثال الأول: عن رحلة ابن الحاج النميري –كان حيا سنة 774هـ/1372م-.

اسم الصوفي	التصنيف ضمن الرحلة	المصدر	حقيقتها في مصادر النخبة	المصدر
أبو عبد الله محمد بن موسى اليجري ق 8هـ/14م.	ولـــي	ابن الحاج: فيض العباب ص 85.	الصالح الولي	ابن مرزوق: المسند، ص 467.
أبو عبد الله محمد بن أبي بكر المغربي ق 8هـ/14م.	مرابط	نفسه، ص 112.	لم يرد ذكره في مصادر النخبة	/
الخطيب حسن بن خلف الله بن باديس تـــ 784هـ/1382م	ولـــي	نفسه، ص 147.	الفقيه القاضي	ابن القنفد: شرف الطالب، ص 87.
تميم ميمون بن عفيف (الوالد) ق 8هـ/14م.	صالح	نفسه، ص 154.	لم يرد ذكره في مصادر النخبة	/
فاضل بن تميم بن ميمون بن عفيف (الولد) ق 8هـ/14م.	مرابط	نفسه، ص 154.	لم يرد ذكره في مصادر النخبة	/

المثال الثاني: عن رحلة عبد الباسط خليل تـــ920هــ/1514م.

اسم الصوفي	التصنيف ضمن الرحلة	المصدر	حقيقتها في مصادر النخبة	المصدر
عبد الرحمن الثعالبي تـــ875هــ/1470م	الولي العالم	عبد الباسط بن خليل: الروض الباسم، ص 41.	العالم الرحال	الونشرسي: الوفيات، ص 149.
أبو عبد الله محمد بن العباس التلمساني تـــ871هــ/1466م.	الشيخ العالم الخطيب	نفسه، ص 43.	فقيه عالم	القلصادي: الرحلة، ص 109.
أحمد بن الحسن الغماري تـــ874هــ/1469م	العارف، العابد، الزاهد، الولي، الناسك.	نفسه، ص ص 18، 45.	الصالح	الونشرسي: الوفيات ص 149.

أما كتب المناقب المنوطة عادة بتكريس المنهج الكاريزماتي في تصوير مثالية الصوفي المترجم له وإطرائه بأوصاف كثيرة غايتها التضخيم(1)، فتكاد ألفاظ الصوفي والولي والصالح والعارف والمرابط تختفي منها خلف العبارات الواسعة والمنمقة، مثلما هو الحال في عرض وصف أبي الفضل محمد بن سعيد بن صعد التلمساني تـــ901هــ/1495م لمناقب كوكبة من صوفية المغرب الأوسط، في كتابه «روضة النسرين في التعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين» ومخطوطه «النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب»، كقوله: في محمد بن عمر الهواري تـــ843هـــ/1439م كان «سالكا سبيل المتعبدين من الصلحاء»(2)، بينما وصف كل من الحسن بن مخلوف أبركان تـــ857هــ/1453م بـــ«الولي العظيم» الذي جمع الله له علم الشريعة وحقائق أهل العرفان(3)، وأبي إسحاق إبراهيم المصمودي «بكبير أولياء الله ذوي المقامات والعرفان ... مقبلا على العلم والعبادة والاجتهاد في سلوك طريق أرباب المجاهدات آخذا بالقصوى في باب الورع والزهد والإيثار مثابرا على أعمال البر متبعا طريق السلوك».(4)

---

(1) ترى نور الهدى ازطيط، أن كتب المناقب استعارت آلية ضبط المصطلح الديني في دلالته السنية والفلسفية من علم الحديث . المناقب الصوفية (نموذج مناقب الصوفي أبي يعزي مقاربة تحليلية ظاهرية)، أطروحة دكتوراه، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط 2000-2001، ص 87 ؛ يعتبر أحمد توفيق كتب المناقب ذاتية مغالية والأقل التزاما بحدود الأجناس والقواعد، وفيها صفات مترددة ومناقب متماثلة متكررة توحي بأن لا أصل لها في التاريخ، وما هي إلا نفحات مأخوذة عن كتاب «حلية الأولياء لأبي التميم الأصفهاني» منتصف القرن 5هــ/11م . التاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبي يعزي، الملتقى الدراسي، الرباط 9-8 افريل 1988 منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، مطبعة عكاظ، 1989، ص 83.

(2) النجم الثاقب، ورقة 22.

(3) نفسه، ورقة 191.

(4) نفسه، ورقة 31.

وكذلك قوله في الصوفي إبراهيم التازي تـ866هـ/1461م، «كان جامعا لمحاسن العلماء ممتعًا بأدب الأولياء لا نظير له في كمال العقل ومتانة الحلم والتمكن في المعارف...»(1)، وعن أبي العباس أحمد بن الحسن الغماري تـ874هـ/1469 قال أيضًا: «بلغ درجة الزهد والورع... وكان من أرباب المجاهدات وأهل الأحوال والمقامات ملازما الأوراد عن قراءة وأذكار وصلاة ليلاً ونهارًا».(2)

ونفس المنحى سلكه محمد بن عمر بن إبراهيم الملالي، في وصفه لشيخه محمد بن يوسف السنوسي تـ895هـ/1439م بقوله: «شيخنا الإمام البالغ في التحقيق والورع منتهى المواقع قطب الوجود البركة الشاملة لكل موجود، وروح خلاصة أهل الإيمان والطريق الموصل إلى رضا الرحمان...وهو إمام المتقين وسلطان العارفين وقدوة السالكين منقض الهالكين صاحب الإشارات العلية والعبارات السنية والحقائق القدسية والأسرار الربانية والأحوال المحمدية، منشر لعالم الطريقة بعد أن ناء آثارها ومبدء علوم الحقائق بعد غيبة أنوارها عدوم القرين في هذا الزمان ...».(3)

أما أبو عمران موسى بن عيسى المازوني تـ833هـ/1429م، فقد جعل من لفظ الصلحاء عنوانا لمؤلفه وسجبه على فترة طويلة من عمر التصوف بمناطق وادي الشلف تمتد من القرن 6هـ/12م إلى العقد الثالث من النصف الثاني من القرن 9هـ/15م، إلا أنه لم يلتزم في كتابه بلفظ «الصالح» واستعمل ألفاظ أخرى هي الولي المرابط والصوفي كما يبينه الجدول.

صوفية وادي الشلف	اللفظ ضمن النص	المصدر
أبو البيان واضح بن عاصم	الأمي المجتهد من أهل المجاهدات	صلحاء وادي الشلف الخزانة العامة للمخطوطات الوثائق الرباط، 2343/ك ورقة 51 وما بعدها.
أبو عبد الله محمد بن يحيى.	الصوفي المرابط	نفسه، ورقة 301، 303.
سيدي عزوز	صالح متعبد	نفسه، ورقة 57، 306.
الحاج سعيد.	فاضل مجتهد	نفسه، ورقة 299.
أبو عبد الله محمد بن فاتح	منقطع معتكف	نفسه، ورقة 298.
أبو يعقوب بن عبد الله بن محيو الهواري	الولي الصالح	نفسه، ورقة300.

(1) روضة النسرين في التعريف بالأشباح الأربعة المتأخرين، تحقيق يحيى بوعزيز، منشورات ANEP، الجزائر، 2002، ص143.

(2) النجم الثاقب، ورقة 363، 365.

(3) المواهب القدسية في المناقب السنوسية، ورقة 55.

وقد برر المازوني استعماله لألفاظ مختلفة بقوله: «الطرق شتى وطرق الحق بفرده»(1)، معتبرًا أن طريق الحق هي طريق الولي الذي حدد أوصافه المركبة من اختيار الله له، أي الولي، وقيامه بالمجاهدات الشاقة والخوف من الله والحضور الدائم معه، ونزوعه إلى كشف الحقائق الإلهية والعلوم اللدنية أي تجسيد للتصوف على طريقة الغزالي المتألفة من: الاختيار + المجاهدات+ الخوف + الحضور+ الكشف = اكتساب العلوم اللدنية والمواهب والعطايا الإلهية.

غير أنه ينبه إلى أن الولي بهذه الخصوصية في عصره صار نادرا فهو على حد قوله: «أعز من الكبريت الأحمر وأخفى من الأنام من السهى في الليل الأقمر»(2)، وهذا ما يجعلنا نرجح أن اختيار المازوني للفظ صلحاء وادي الشلف عنوان لكتابه، هو تعبير أراد به التنبيه إلى طبيعة الحركة الصوفية في عصره التي كانت تراوح مجال الصلاح بمفهومه الإصلاحي، والإجتماعي.

في حين غرقت كتب التراجم في منهجية الأوصاف المترادفة والمتعاكسة على نسق «الفقير الصوفي» و«الفقيه الصوفي» و«الفقيه الصالح» و«الصالح الفقيه» و«الولي الصالح» و«الصالح الورع» و«الزاهد الناسك» و«الولي الزاهد» و«الفقيه العارف» و«الصالح الفقير» و«الصالح الولي الفقيه» و«الولي الصالح الفقيه» و«الصالح الزاهد»، وغيرها من التعابير المستخدمة مما بات من العسير التمييز بين الولي والصوفي والصالح والمرابط والعارف والناسك والزاهد، وربما كان لأصحاب كتب التراجم مبررهم لأن الفرد المنشغل بالتصوف بالمغرب الإسلامي عمومًا كان في مرحلة القرنين 8 و9 الهجريين يقتبس من كل الطرق الموجودة في عصره ويرتشف علوم التصوف عن كل الشيوخ الذين تمكن من الاتصال بهم أو بأتباعهم.(3)

ويعتبر كتابي «نيل الابتهاج بتطريز الديباج» و«كتاب كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج» لأحمد بابا التنبكتي تـ1086هـ/1579م، وكتاب «البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان» لابن مريم المديوني -كان حيا سنة 1025هـ/1611م-، من النماذج التي تجسد منهجية الأوصاف المترادفة والمتعاكسة نبرزها في هذين الجدولين.

---

(1) صلحاء وادي الشلف، ورقة 26.

(2) نفسه، ورقة 27.

(3) حول هذه الظاهرة التي اكتنفت المغرب الإسلامي في هذه المرحلة . أنظر محمد مفتاح: التيار الصوفي والمجتمع أثناء القرن 8هـ/14م، أسس وكيان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1980-1981، القسم الأول، ص 164.

الجدول الأول من كتابي نيل الابتهاج وكفاية المحتاج لأحمد بابا التنكتي تـ1086هـ/1579م.

صوفية المغرب الأوسط في القرن 9هـ/15م	منهجية الألفاظ المترادفة والمتعاكسة	المصدر
إبراهيم بن موسى المصمودي التلمساني تـ804هـ/1401م	الصالح الولي الزاهد	نيل الابتهاج، ج1، ص 96 ؛ كفاية المحتاج، ص 45.
محمد بن عمر الهواري تـ 845هـ/1441م	الصالح الولي العارف	نفسه، ص 404.
أحمد بن محمد بن زاغو المغراوي تـ843هـ/1439م	الولي الصالح الصوفي الزاهد الناسك العابد	نيل الانتهاج، ج1، ص 122 ؛ كفاية المحتاج، ص 60.
الحسين بن مخلوف الراشدي أبركان تـ857هـ/1453م (الوالد).	الولي الزاهد	نيل الابتهاج، ج1، ص 174 ؛ كفاية المحتاج، ص 119.
قاسم بن سعيد بن محمد العقباني تـ854هـ/1450م.	العارف	نيل الانتهاج، ج2، ص 174.
إبراهيم بن علي التازي تـ866هـ/1461م.	الورع الزاهد الولي الصالح العارف	نفسه، ج1، ص 49؛ كفاية المحتاج ص 102.
أحمد بن محمد بن مرزوق الكفيف تـ901هـ/1495م.	صالح	نيل الانتهاج، ج1، ص 146.
محمد بن أحمد بن مرزوق الحفيد تـ842هـ/1438م.	الصالح الزاهد الورع الصوفي	كفاية المحتاج، ص 391.
محمد بن أحمد الحباك تـ867هـ/1462م	صالح	نيل الانتهاج، ج2، ص 226.
محمد بن الحسن بن مخلوف (الابن) تـ868هـ/1463م	الولي الزاهد	نفسه، ج2، ص 226.
محمد بن أبي القاسم المشدالي تـ866هـ/1461م.	الصالح الورع الزاهد	كفاية المحتاج، ص 424.
أحمد بن الحسن الغماري تـ874هـ/1469م	الولـي	نيل الانتهاج، ج1، ص 126؛ كفاية المحتاج ص 64.
عبد الرحمن الثعالبي تـ875هـ/1470م	الولي الصالح الزاهد	نيل الانتهاج، ج2، ص 263؛ كفاية المحتاج، ص 189.
محمد بن محمد بن علي الزواوي الفراوسني تـ882هـ/1477م.	الصوفي الصالح	نيل الانتهاج، ج2، ص 242؛ كفاية المحتاج، ص 438.
أحمد بن حمد البرنسي زروق تـ899هـ/1493م	الصوفي الولي، الصالح الزاهد العارف	نيل الانتهاج، ج1، ص 138 ؛ كفاية المحتاج، ص 71.
أبو القاسم الكناشي البجائي ق9هـ/15م	الصالح الورع	الديباج، ج2، ص 20.
أحمد بن عبد الله الجزائري الزواوي تـ884هـ/1479م	الولي الصالح العارف	نفسه، ج1، ص 133 ؛ كفاية المحتاج، ص 68.
أحمد النقاوسي ق9هـ/15م	صالح	نيل الانهاج، ج1، ص 112.
أبو الفضل محمد بن إبراهيم بن الإمام 845هـ/1441م	العارف	نيل الإنهاج، ج2، ص 119.

أبو العباس أحمد بن إبراهيم الزواوي ق9هـ/15م	الولي	كفاية المحتاج، ص 439.
أبو عبد الله بن يحيى اليجري ق9هـ/15م	الولي الصالح	نفسه، ص 439.
محمد بن يوسف السنوسي تـ895هـ/1489م	الصالح الزاهد الولي	نفسه، ص 445.
نصر الزواوي ق9هـ/15م	الزاهد الصالح العابد	نفسه، ص491.
أحمد بن موسى بن عزيز الزواوي ق9هـ/15م	الفقيه الصالح	نفسه، ص 438.
طاهر بن زيان القسنطيني تـ940هـ/1533م	الولي الصالح العارف	نيل الابتهاج، ج1، ص 217.

الجدول الثاني: من كتاب «البستان» لابن مريم المديوني -كان حيا 1025هـ-1611م-.

صوفية المغرب الأوسط في القرن 9هـ/15م	منهجية الألفاظ المترادفة والمتعاكسة	المصـــــدر
أبو العلا المديوني 735هـ/1334م	الولي	البستان، ص 70.
أبو إسحاق إبراهيم المصمودي تـ804هـ/1401م	الولي الصالح الزاهد	نفسه، ص 64.
محمد بن عمر الهواري تـ843هـ/1439م	الولي الصالح العارف	نفسه، ص 228.
الحسن بن مخلوف الراشدي أبركان تـ885هـ/1457م	الولي الصالح	نفسه، ص 74.
إبراهيم التازي تـ866هـ/1461م	الولي الزاهد الصالح العارف	نفسه، ص 58.
أحمد بن محمد بن زاغو تـ845هـ/1441م	الولي الصالح الصوفي الزاهد الناسك، العابد	نفسه، ص ص 38، 41.
أبو زيد عبد الرحمن الثعالبي تـ875هـ/1470م	الولي الصالح	نفسه، ص 250.
أحمد زروق تـ899هـ/1493م	الولي الصوفي الصالح الزاهد	نفسه، ص 45.
طاهر بن زيان القسنطيني تـ940هـ/1533م.	الولي الصالح الصوفي العارف	نفسه، ص
بلقاسم بن محمد الزواوي تـ902هـ/1496م.	الولي الصالح	نفسه، ص 71.

ومن خلال هذا الجدول يتضح أن ابن مريم إلى جانب إعتمـاده منهجيـة الألفـاظ المترادفـة والمتعاكسة، فانه ركز على استعمال لفظ «الولي» وقدمه على بقية الألفاظ الأخرى وجعله عنوان كتابه «البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان»، وذهب في صدر كتابه هذا إلى تحديد الغاية من الكتابـة عن الولاية وحددها في ثلاثة غايات هي: «حب الأولياء ولاية ونشر محاسنهم زيادة والاقتـداء بهـم مودة»(1) ولخص أطروحة نهاية عصر الولاية التي كان يُروج لها علماء عصره ولاسيما أهل العلـم في قوله: «فقلَّ أن تجد منهم من شرح الله صدره للتصديق بولي، بل يقول نِعمَ الأوليـاء موجُـودون

(1) البستان، ص 6.

ولكن أين هم...»(1)، لذلك لا تكاد تخلو التراجم التي أوردها عن العلماء والصوفية والنساك والصلحاء والعارضين والمرابطين من لفظ «الولي» وهذا ديدنه في كتابه.

والواقع أن ابن مريم استخدم لفظ الولي لأنه اللفظ الأكثر تداولا والأكثر حيوية وفعالية في عصره، وهي ظاهرة تبناها أصحاب كتب التاريخ والمناقب والتراجم خلال القرن 10 و11 و12 و13 للهجرة/16 و17 و18 و19 الميلادي، حيث أسقطوا في حديثهم عن صوفية القرنين 8 و9 الهجريين/14 و15 الميلاديين ألفاظ عصرهم الأكثر تداولا وشهرة والتي كانت أيضا فضفاضة وغير منضبطة مثل ألفاظ «رأس الزهاد» و«قطب الأولياء» و«الكبريت الأحمر» و«القطب الكامل» و«شيخ الصلحاء»، وأجهدوا أنفسهم في تركيب مسلسلات النسب الشريف فأضافوا لهم ألقاب «الشريف الحسيني»، وبالتالي أضحى النسب الشريف يتقدم في كثير من الأحيان كل الألفاظ، كما أقحموا لفظ «سيدي» الذي صار أيضا من المسلمات في تقاليد الحياة الروحية.

ومن القرائن وصف عبد الكريم الفكون تـ1073هـ/1662م، للصوفي أبي مصباح عبد الهادي الصنهاجي تـ748هـ/1347م، وأبي العباس أحمد بن مرزوق تـ741هـ/1340م بقوله: «الشيخ الصالح سيدي أبي مصباح عبد الهادي الصنهاجي»، وعن الثاني: «شيخ الصالح القطب أبي العباس أحمد زروق».(2)

وقول الآغا بن عودة المزاري تـ1315هـ/1897م عن الصوفي محمد بن عمر الهواري تـ843هـ/1439م «الشريف الحسني النقاد الراوي المقطوع بولايته على الإطلاق سيدي محمد بن عمر الهواري ثم المغراوي، فهو قطب الأولياء ورأس الزهاد الأتقياء صاحب الكرامات الظاهرة والأحوال الباهرة»(3)، وقوله كذلك في الشيخ غانم بن يوسف من أهل القرن 9هـ/15م، «العلامة الأكبر والكبريت الأحمر من جمع له الله بين العلم والعمل»(4)، وعن محمد بن يبقى من أهل القرن 9هـ/15م يقول كذلك «القطب الكامل، العامل الواصل، العالم الفاضل، ... أبو عبد الله سيدي محمد بن يبقي له جلالة وسير وعظامة وسر نافع»(5)، وكدليل على عدم وعي المزاري بماهية الألفاظ نجده

---

(1) البستان، ص 7.

(2) منشور الهداية في كشف حال من إدعى العلم والولاية، تحقيق أبو القاسم سعد الله، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987، ص ص 35، 76.

(3) طلوع سعد السعود، في أخبار وهران والجزائر واسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن التاسع عشر، ج1، تحقيق يحيى بوعزيز، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1990، ص 68.

(4) نفسه، ج1، ص 84.

(5) نفسه، ج1، ص 83.

يستخدم لفظ الأولياء حتى على المرابطين الذي عاشوا في القرنين 3 و4 الهجريين/9 و10 الميلاديين، حينها لم تكن فكرة الولاية قد تبلورت أصلا.(1)

فضلا على صيغة المبالغة التي كانوا يقدمون بها الصوفية مثل، وصف أحمد بن محمد بن يوسف الراشدي بن سحنون للصوفي إبراهيم التازي تـ866هـ/1461م بقوله: «ومناقبه وعلومه أجَلُّ من أن يحصيها ديوان»(2)، وقول علي بن أحمد الحاج موسى الجزائري في وصف أحمد بن يوسف الملياني تـ930هـ/1523م: «الشيخ البركة الفائض في بحر المعرفة المستخرجة من دُرَر الولي الكامل القطب الكبير الغيث الهاطل»(3)، وقول مصطفى بن عبد الله بن زرقة -كان حيا سنة 1792م- في نفس الصوفي أعطى الحكم والشريف والولاية والعزل حيًا وميتًا، لا ينطق عن الهوى كل ذلك بواسطة المكاشفة والفراسة.(4)

وغيرها من الأمثلة التي لا يتسع مقام البحث لذكرها، لذلك فان هذه المصادر العائدة إلى القرنين 18 و19 الملاديين هي الأكثر تشويشًا على الباحث في حقل التصوف بالمغرب الأوسط خلال مرحلة العصر الوسيط، رغم ما تتضمنه من مادة تاريخية مهمة، لذلك فإن أفضل سبيل لتجسيد بنية الحركة الصوفية في القرنين 8 و9 الهجريين، والوقوف على تنميطها تنميطًا صحيحًا هو اللجوء إلى أعمال النخبة في هذه المرحلة.

ب- في الكتابات الفرنسية

كان من أوليات الإدارة الاستعمارية الفرنسية في الجزائر خلال القرن 13هـ/19م، العمل على الوصول إلى معرفة موضوعية عن المجتمع الجزائري بصفة عامة ونظامه الديني والعقدي بشكل خاص، رغبة في تحقيق هدفين رئيسيين هما:

أولا: تسهيل عمل المؤسسة العسكرية في القضاء على المقاومة الوطنية المسلحة التي كان جل قادتها مرابطين وشيوخ زوايا وذلك بأقل تكلفة ممكنة.(5)

---

(1) استخدم لفظ الولي في عرض حديثه عن سيدي هيدور من أهل القرن 3هـ/9م، قال فيه الولي المشهور القطب وكذلك سيدي داد أيوب المغراوي من أهل القرن 4هـ/10م . طلوع سعد السعود، ج1، ص 67.

(2) الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني، تحقيق المهدى بو عبدلي، مطبعة البعث، قسنطينة، 1973، ص 191.

(3) ربح التجارة ومغنم السعادة فيما يتعلق بأحكام الزيارة على ضريح الولي الصالح سيدي أحمد بن يوسف، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 928، ص 3.

(4) الرحلة القمرية، ورقة 6.

(5) حدد اللواء إدوار دونوفو Edward de neveu 1809م-1871م، أحد أعضاء اللجنة الاستكشافية العسكرية الفرنسية بقسنطينة في تقريره العسكري عن أهمية الأخوان بقوله: «نعتقد أن جمعيات الإخوان... أصبحت تلعب=

وثانيــا: حكم وإدارة الأهالي الجزائريين لأن ممارسة الحكم عليهم كما يقــول الفردبــل Alferd Bel يقتضي بالضرورة معرفة معتقداتهم وعاداتهم لأن عقليتهم عقلية دينية بالدرجة الأولى.(1)

لذلك أطلقت العنان للسوسيولوجين والأنثروبولــوجين والأثنــوغرافيين الفرنــسيين لتحقيــق الأطروحة المعرفية المطلوبة، وأنشأت مؤسسات للتعليم والبحث تولت مهمة دفع هؤلاء الباحثين إلـــى القيام بأبحاث ميدانية منوغرافية في كافة أنحاء الجزائر والتركيز بصفة مميزة على المعتقدات الدينية، ومن ثم توفرت هذه الدراسات على نصيب من المعرفة الموضوعية عن المجتمع ومعتقداتــه الدينيــة، اقتضت الموضوعية عدم رفع المصداقية عنها لمجرد ارتباطها بالمشروع الاستعمار إلا أن ذلــك لــم يعفها من الأخطاء والزلات التي وقعت فيها ومنها قضية استعمالها الفوضوي لألفاظ الصوفي والولي والصالح والعارف والمرابط في دراستها لحقل التصوف ويُعزي ذلك إلى كون هؤلاء السوسيولوجيين والانثروبولوجيين والأنثوغرافيين لم يتعرفوا على تجربة التصوف والولاية والصلاح والعرفانية التـــي عرفها المغرب الأوسط في العصور الوسطى. لكنهم اطلعوا عليها وعايشوها وهي في صورة المرابط خلال القرن 19م، حينها كانت كلمة مرابط قد تخلصت من صفة الصوفي والولي والعارف، فــسحبوا تجربة المرابط، بلفظها على تجارب التصوف في العصر الوسيط، مما أحــدث تــشويها رهيبــا(2)، ويتجلى ذلك في تقرير اللواء ادوارد دو نوفــو Edward de neveu سنة 1945 حول الأخوان فقــد سحب لفظ المرابط على الصوفي عبد القادر الجيلاني تــ560هــ/1165 م صاحب الطريقة القادريــة، وظهر اضطرابه في تحديد الهوية الدينية لأحمد التيجاني فتارة يلقبه بالولي الــصالح وتــارة أخــرى

=دورا ذا أهمية كبيرة في المسائل السياسية بالوسط والغرب ونعتقد أن نداءنا لجلب انتباه السلطة حول هذه النقطــة يعتبر مبادرة جادة ... تعود لا محالة علينا بمعرفة كل ما يتصل بدين المسلمين ... هذه الدراســة توجهنــا لمعرفــة الرجال الذين يمسكون الخيوط التي تسمح عند الضرورة بتحريك السكان وعليه، فإهتمامنا بهؤلاء الرياس ومــنحهم الرعاية والمعاملة الخاصة يمكننا من الحصول على متعاونين أقوياء يساعدوننا على إطفاء الحماس الذي ينشط روح القبائل العربية الخاضعة لنا» . الإخوان، ص 24.

(1) Le Religion musulmane en berberie, T3, P 9

(2) فــي وقفــة تقيميــة لإنتــاج المدرســة الفرنــسية الكولونياليــة، اعتبــر A. Berque أن كتــاب الأخــوان للــواء Edward de néveu مــن أجــدر الكتــب عــن الطــرق الدينيــة فــي الجزائــر وأشــاد بكتــاب «Marabouts Et Khawan» للنقيب لويس رين Louis Rinn وقال أن الفضل يعود إليه في تعريف الفرنسيين بخطر المرابطين خصوصا وأنه يحمل صبغة موضوعية ومعرفية اعتمــد فيهــا علــى التوثيــق مــن المخطوطــات والشهادات.

Note sur les confréries musulmanes Algériennes, imprimerie, typograprique, Oron 1919, PP 9, 11.

بالمرابط مما يدل على عدم تحكمه في معاني هذه الألفاظ(1)، وكذلك اعتبر لويس رين Louis Rinn في كتاب المرابطين والإخوان سنة 1884م، أن صوفية العصر الوسيط هم مثل المرابطين في عصره.(2)

وإذا كان هذا شأن العسكريين فإن الأثنوغرافي إدمون دوتي Edmond Doutte في كتاب «السحر والديانة في إفريقيا الشمالية» قد استعمل في تعبيره عن متصوفة العصر الوسيط لفظ الأولياء والصلحاء(3)، وتبعه هنري باست Heniri Bosset الذي اكتفى كذلك بلفظ الأولياء في كتابه «عبادة المغارات في المغرب والجزائر»، مما يوحي بتغييبها لأشكال أخرى من التصوف عرفها المغرب الأوسط.(4)

أما ادوار مونتي Edourd Montet في كتابه «عبادة الأولياء المسلمين في أفريقيا الشمالية»، فقد اعتبر الصالح والولي كل شخص قادر على الجهر بقناعته الدينية بشكل عنيف، وعنده أن طريق الصلاح تتداخل مع طريق الحماس الديني في مواجهة موجة الاعتداءات الصليبية مما يبين حصره لمدلول الصالح في خانة الجهاد ضد الصليبيين، وهو في ذلك يخلط بين المرابط والصالح.(5)

فضلا على اختزال أيميل درمنغن Emile Dermenghem في كتابه «عبادة الأولياء في الإسلام المغاربي» الذي صدر سنة 1954، أنماط الحركة الصوفية في رافدين كبيرين هما: «الأولياء الجديون وهم الذين يمارسون علم المقدسات، والصلحاء الشعبيون وهم الذين يمثلون الصبغة الفلكلورية في الحركة الصوفية».(6)

---

(1) الإخوان، ص ص 29، 77.

(2) Marabouts et khouan etude sur l'islam en Algerie, libraire de l'académie Alger 1884, PP 34, 51.

(3) Magie et Religion en Afriaue du Nord, maisonneuve P. Geuthner, Paris 1984. P598.

(4) Le Culte des Grottes ou Maroc, Alger, ancienne maison Bostide Jourdan jules carbonel, 1920. P7.

(5) Le Culte des Saints Muslmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement ou Maroc, librairie George et cie Géneve 1909, PP 10- 11;

لا يفرق الباحث الفرنسي المخضرم جاك بارك Jaques Berque بين الصالح والولي فيعتبر الصالح هو ولي الله الذي يستمد قدرته من القدرة الإلهية غير المحدودة.

L'interieur du Magbreb, P 58.

(6) Le Culte des Saints dans l'islam Maghrébin, Gallimard, Paris, 1954, P 10, et outres.

غير أن هناك من الدراسات الفرنسية من كان أصحابها واعُون بطبيعة الفوارق في المفاهيم الصوفية بين الصوفي والولي والصالح والعارف والمرابط مثل دراسة جاك كاريتJacque Carret عن المرابطين والطرق الدينية الإسلامية في الجزائر وفيها اعتنى بتحديد مفهوم التصوف والمرابطين والطرق الصوفية وفرق بينها من حيث المفهوم والتنظيم والوظائف والأدوار إلا أنه تناول بصفة عامة ولم يراع فيها التطور التاريخي الذي شهدته هذه الألفاظ على المستوى الروحي والفكري والسياسي والاجتماعي بالمغرب الأوسط في العصر الوسيط.(1)

وكذلك الفردبل Alferd Bel فرغم أنه من أكثر رواد المدرسة الاستشراقية الكولونالية فهمًا لحركة التصوف بالمغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط، من خلال تتبعه للتطور التاريخي الطويل العقيدة الإسلامية ومنها مراحل تطور التصوف في كتابيه «الإسلام في بلاد البربر»(2)، و«الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي»، إلا أنه لم يضبط من خلال مراحل التصوف الألفاظ التي رافقت كل مرحلة، فاستخدم ألفاظ الزهاد والصوفية وأصحاب الرؤى والكرامات وأعمال الخارقة والأولياء ليعكس بها حركة التصوف، بل أنه اعتبر الولي هو شيخ التصوف(3)، وأعطى شيوخ الزوايا اسم رؤساء الزوايا.(4)

لذلك لم يظهر توفيقه في استعمال الألفاظ سوي المرابط الذي ربط مفهومه بتصاعد قوة الإسبان والبرتغال ونجاحهما في استرداد اسبانيا(5)، أما ارنست كلنير Ernest Geliner فقد أرجأ فوضى التصنيف هذه إلى الفقهاء وعامة الناس الذين اعتادوا إدراج كل الصوفية الحقيقيين وصلحاء البوادي في صنف واحد رغم عدم وجودج التجانس بينهما، لكنه جانب الصواب حينما وضع الحركة الصوفية برمتها في رافدين كبيرين هما: صوفية الحواضر الذين إعتبرهم بديلاً لإسلام الفقهاء، ووصفهم بالتشدد وصلحاء البوادي الذين جعلوا من التصوف يقوم في البوادي مقام الإسلام.(6)

---

(1) Maraboutisme et les confréries religieuses musulmanes en Algerie, PP. 5. 8. 10.

(2) opcit, p 388.

(3) الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ص 393.

(4) opcit, p 378.

(5) الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ص 417.

(6) السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية، (مأخوذ من كتاب الأنثروبولوجيا والتاريخ، حالة المغرب العربي)، ترجمة عبد الأحد السبتي، وعبد اللطيف الفلق، ط2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2007، ص 44.

2- بنية الحركة الصوفية من منظور نخبة المغرب الأوسط خلال القرنين 8 و9 الهجريين/ 14 و15 الميلاديين

تنبه فريق من نخبة المغرب الأوسط من صنف المؤرخين والفقهاء القضاة، والفقهاء الصوفية خلال القرنين 8 و9 الهجريين/14 و15 الميلاديين إلى حالة الفوضى السائدة في المفاهيم الصُوفية واستعمالها في غير مواضعها فوضعوا تأليفًا في حقل التصوف وأخرى في رجاله، حرصوا فيها على الضبط والتصويب. ومن هؤلاء:

أبو عبد الله محمد المقري تـ758هـ/1356م في كتابه «الحقائق والرقائق» ومحمد بن مرزوق الخطيب تـ781هـ/1379م في كتابيه «المجموع» و«المسند» ويحيى بن خلدون تـ780هـ/1378م في «بغية الرواد» وأخوه عبد الرحمن تـ808هـ/1405م في روائعه الثلاثة «العبر» و «المقدمة» و «شفاء السائل» وابن القنفذ القسنطيني تـ810هـ/1704م في«أنس الفقير» وأحمد زروق تـ899هـ/1793م في كتاب «قواعد التصوف»، فضلا على أصحاب الموسوعات الفقهية مثل يحيى بن أبي عمران موسى المازوني تـ883هـ/1478م «الدُرر المكنونة في نوازل مازونة» وأحمد الونشريسي في «المعيار المغرب»، ومصنفات أخرى يأتي ذكرها في المعالجة.

وقد حرص هؤلاء على تطبيق مَنهجية تعتمد تَناولَ المفاهيم في سياقتها الزماني وضبط مَعَانيها استنادًا إلى المَنظُومة الفكرية والسُلوك الصُوفي المتبع آنذاك مع مراعاة تكيفها مع الأوضاع الاجتماعية والقبلية والسياسية والاقتصادية السائدة، دون استعارة المفاهيم من معاجم التصوف المشرقية والأندلسية، الأمر الذي يظهر اختلافهم مع غيرهم في تحديد معنى الصوفي والولي والصالح والعارف والمرابط والطريقة والطائفة.

أ- الصوفـــــــــي

اقترن استعمال لفظ الصوفي بتجربة التصوف الأولى عند المسلمين منذ القرن الثاني للهجرة فهو يمثل المصطلح الأم الذي تم مزاحمته ثم إزاحته في المغرب الأوسط من الاستعمال والتداول لصالح مصطلحات الولي والعارف والصالح والمرابط في سياقات تاريخية يصعب ضبطها.

فقد طغى استعمال لفظ الصوفي في المغرب الأوسط خلال القرن السادس الهجري/12م وارتبط ذلك بإلتزام منتحليه بالنظريات الصوفية المشرقية والأندلسية المستمدة من كتب التصوف مثل «رعاية المحاسبي» و«قوت القلوب» للمكي و«إحياء» الغزالي و«محاسن المجالس» لابن العريف سبق الحديث عنها، لذلك ارتبط لفظ الصوفي في مفهومه بمنظومة صوفية فكرية وسلوكية معالمها الكبرى الزهد في الدنيا والمواضبة على المجاهدات والنزوع إلى الكشف وإكتساب العلوم اللدنية،

والزهد في المواهب والعطايا الإلهية، وهذا ما عناه عبد الرحمن بن خلدون بقوله: الصوفي «هو المحافظ على أعمال القلب ويمتاز بالنظر في أفعال القلوب واعتقاداتها ونظر المتصوف تتعلق بمصالح الآخرة».

أما في القرن السابع الهجري/13م فقد برزت ظاهرة مزاحمة الألفاظ الأخرى للصوفي نكتشف ذلك في استعمال الغبريني تـ704هـ/1304 إلى جانب الصوفي، ألفاظ «الولي» و«العارف»، و«الصالح»، و«الولي الصالح»، و«الزاهد العابد»، و«العالم العابد»، و«الزاهد الورع»، و«العارف الزاهد الولي»، و«الصالح العابد الفقيه»، و«الصالح العابد الزاهد»، رابطا هذا التنوع بدخول تيارات صوفية سنية وفلسفية أندلسية ومغربية جديدة إلى بجاية وقلعة بني حماد من الأندلس والمشرق، بينما لم يكن الأمر كذلك في القرنين الثامن والتاسع الهجريين/14 و15 الميلاديين، حيث أدى التراجع في الالتزام بالنظريات المشرقية والأندلسية من قبل شيوخ التربية والمريدين والطلبة في هذه المرحلة إلى صعود كتب التربية الصوفية والولاية والزهد المنجزة بالمغرب الأوسط من قبل شيوخ يتفاوتون في فهمهم للتصوف ودرجاته، تداولها المريدون، وفيها عزوف عن استعمال لفظ الصوفي.

ونستطيع تلمس خطوات لفظ الصوفي في هذه المرحلة وهو يتجه نحو الاختفاء من التداول تاركًا مكانته للفظ الولي والصالح اللذان أخذا موقعهما في النص الصوفي الخاص بمرحلة القرنين الثامن والتاسع الهجريين/14 و15 الميلاديين، وحسبنا من القرائن أن يحيى بن خلدون تـ780هـ/1378م استعمل في كتابه «بغية الرواد» لفظ الصوفي مرتين فقط وخص به صوفيان من القرن السابع الهجري/13م،(1)، بينما نعت صوفية عصره في القرن 8هـ/14م بالأولياء والصلحاء كما هو موضح في الجدول التالي:

(1) ذكر ذلك في عرض ترجمته للصوفيين أبي عبد الله بن الخميس التلمساني المتصوف العارف، وأبي عثمان بن الخياط الشهير بابن سبعين . بغية الرواد، ج1، ص ص 109، 117.

صوفية القرن 8هـ/ 14م بتلمسان	الصفة	المصدر
أبو يعقوب يوسف بن عبد الواحد المغراوي أحصري	الولي الصالح	بغية الرواد، ج1، ص 122.
أبو زكريا بن أدغيوس	الولي الزاهد	نفسه، ج1، ص 122.
أبو الحسن بن زاغو	الولي الصالح	نفسه، ج1، ص 121.
أبو عمران موسى المشدالي	الصالح الولي	نفسه، ج1، ص 121.
أبو عبد الله بن قطرال.	ولي	نفسه، ج1، ص 120.
أبو يوسف يعقوب بن علي الصنهاجي (الأب)	الصالح الولي	نفسه، ج1، ص 119.
أبو زيد عبد الرحمن الصنهاجي (الابن)	الصالح الولي	نفسه، ج1، ص 119.
أبو الحسن بن جمال (الابن)	الصالح	نفسه، ج1، ص 118.
أبو العلى المديوني	الصالح	نفسه، ج1، ص 107.
أبو محمد عبد الله بن عبد الواحد المجاهدي	الصالح	نفسه، ج1، ص 106.

وكذلك تجنب ابن مرزوق الخطيب تـ781هـ/1379م، استعمال لفظ الصوفي في مخطوطه «المجموع» وهو الخبير بشؤون التصوف وسليل بيت الأولياء، فلم يذكره أيضا سوى مرتين الأولى في وصف أبي العباس أحمد بن إبراهيم القطان بقوله: «الصالح الصوفي، المؤرخ».(1)
والثانية في نعت أبي الحسن علي بن محمد بن فرغوش «بالصوفي المتجرد»(2)، بينما خص الصوفية المعاصرين له بالولاية والصلاح، كما هو مبين في الجدول التالي:

صوفية القرن 8هـ/ بتلمسان	الصفة	المصدر
أبو محمد عبد الله بن عبد الواحد المجاهدي	ولي الصالح	المجموع، ورقة 17.
أبو زكريا بن الصقيل	الولي العارف	نفسه، ورقة 19.
أبو يوسف يعقوب بن علي الصنهاجي (الوالد)	الولي الصالح	نفسه، ورقة 17.
أبو زيد عبد الرحمن بن يوسف الصنهاجي (الابن)	الصالح العارف	نفسه، ورقة 18.
أبو زيد عبد الرحمن بن يوسف بن علي بن زاغو	الصالح	نفسه، ورقة22.
أبو مهدي عيسى بن محمد المديوني	الصالح	نفسه، ورقة 22
أبو القاسم محمد بن أبي القاسم التلمساني	الصالح	نفسه، ورقة 24.
أبو علي المديوني	الصالح	نفسه، ورقة21.

وعند المقارنة بين الجدولين يتبين أن القرن 8هـ/14م يمثل قرن الانقلاب على لفظ الصوفي بالمغرب الأوسط نحو بديل الولي والصالح، ولا يعني ذلك اختفاءه نهائيا فقد استمر بدلالته الفكرية والسلوكية إلى نهاية القرن 8هـ/15م، محصورا في نخبة مواظبة على النظريات الصوفية المشرقية والأندلسية.

(1) المجموع، ورقة 1.

(2) نفسه، ورقة، 19، 20.

ب- الولـــــــــي

يتبين من مجمل التعريفات التي خصصتها كتب المصطلحات الصوفية في القرن 8هـــــ/14م، أن لفظ الولي يقترن بمعاني النصرة والتدبير والمُلك والتصوف والقرب والتمكـــين(1)، لقـــول عبـــد الرزاق الكاشاني تـــ730هـــ/1329م «الولي من تولى الحق أمره وحفظه من العـــصيان ولـــم يخلـــه ونفسه يخذلان حتى يبلغه ... مقام القرب والتمكين».(2)

وزاد لسان الدين بن الخطيب تـــ767هـــ/1365م في توسيع هذا المفهوم بقولـــه: الولايـــة أن يتولى الله، الواصل إلى حضرة قُدسه بكثير مما تولى به النبي، من حفظ وتوفيق وتمكين واســـتخلاف وتصريف فالولي يساوي النبي في أمور منها، العلم غير طريق العلم الكسبي، والفعل بمجرد الهمـــة، فيما لم تجربه العادة أن يفعل إلا بالجوارح والجسوم، مما لا قدرة عليه لعالم الجسوم.(3)

بينما ركز عبد الكريم الجيلي تـــ805هـــ/1402م على المفهوم الاجتماعي للولي بقوله: «ونبوة الولاية إرجاع الحق العبد إلى الخلق ليقوم بأمورهم المصلحة لشؤونهم في ذلك الزمـــان علـــى شـــرط الحال فيدبر الخَلقُ بحاله ويَجُرهم إلى ما هو الأصلح لهم».

فهل أن صفات الولاية هذه هي نفسها التي اتسمت بها شخصية الولي بالمغرب الأوسط خـــلال القرنين 8 و9 الهجريين/ 14و15 الميلاديين وإلى أي مدى أن يتطابق مفهوم نخبـــة المغـــرب الأوسط مع هذه المفاهيم المشرقية والأندلسية؟ أم هـــل أن لخـــصوصية المجـــال والأوضـــاع المرتبطة بالولي دور في بلورة مفهوم الولاية؟

لقد نبه ابن القنفذ في كتابه أنس الفقير إلى أن الأولياء مراتب متفاوتة المنـــازل وفـــصل فـــي أنواعهم ووقف عند مميزات كل نوع.(4)

فَعَرَّف **الولي المثال** أو **الولي النموذج** بأنه المقتدي بالرسول (ص) وصحابته والذي أملها وقنع باليسير «لأن الترفع عن مكاسب المادية والدنيوية إجمـــالا دليـــل علـــى الولايـــة لـــذلك خـــصه الله بالكرامة ومنحه العلوم الإلهية ليكشف بها عما في القلوب حتى تكون حواســـه مـــن ســـمع وبـــصر، وشم مخالفة لحواس غيره»(5)، وهذا النموذج من الأوليـــاء هـــم مـــن خـــصهم الله تعـــالى بقولـــه:

---

(1) اصطلاحات الصوفية، ص 76.

(2) روضة التعريف بالحب الشريف، ص ص 361، 362.

(3) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ط1، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، المغرب 1997، ص 256.

(4) أنس الفقير، ص 1.

(5) نفسه، ص ص 2، 3، 85.

﴿أَلا إِنَّ أَوْلِيَاء اللّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾(1)، ودل عليهم (ص): ﴿الأولياء هم الذين إذا رُؤوا ذُكر الله﴾.(2)

ومن هذا المثال تبين أن عناصر الولي المثال تتألف من معادلة الاقتداء بالسنة والزهد والانقباض والعلوم اللدنية والمكاشفة لكن هذا النموذج كان في عصر ابن القنفذ محدودا في قلة من الأولياء كما سنبينه لاحقا مقارنة بالنماذج الأخرى الأكثر انتشارا والتي دلت عليها العناصر الجديدة التي أقحمها ابن القنفذ أثناء حديثه عن مناقب الأولياء ممثلة في إسقاط الكرامة التي اعتبرها مجرد دليل على عبادة الولي وعلو مكانته وليست شرطا من شروط حصول الولاية(3)، كما أدرج القاعدة الاقتصادية في الكسب والوظائف والخدمات الإجتماعية والعلاقة بالسلطة ودرجة التشبع واستيعاب العلوم الدينية كأسسًا فاعلة في بلورة أنواع أخرى من الولاية اقتبسنا مفاهيمها من نص الأنس وهي كالتالي:

- الولي المربي

يعد الأكثر إنتشارا بالمغرب الأوسط أثناء القرن 8هـ/14م. ومن صِفَاتِهِ ووظائفه أنه يتوفر على قسط من الورع ودرجة ثقافية ودينية مُرضية سمحت له بتدريس الطلبة وتربية المريدين المقيمين معه بزاويته، والذين كانوا يتبعونه قي سياحته وقد استعاض عن مبدأ الانقباض عن السلطة والناس بعلاقات تعاون واندماج معهما بفضل ما كان يقدمه من خدمات في فترة الأزمات وما يؤديه من وظائف سهلة للناس في شؤون الحياة ومتطلباتها.(4)

ونظرا لأهمية وجودهم في المجتمع صاغ ابن القنفذ العلاقة التالية وهي أن الله حفظ وجود الناس بوجود الأولياء في أرضه وسمائه.(5)

---

(1) سورة يونس: الآية 62.

(2) أنس الفقير، ص 2.

(3) نفسه، ص 3.

(4) ينطبق هذا المفهوم في المغرب الأوسط على عدد من الأولياء ذكر منهم: محمدًا بن يحيى الباهلي البجائي المسفر تـ743هـ/1342م وأبا هادي مصباح الصنهاجي تـ 748هـ/1347م، والخطيب الحسن بن الخطيب تـ750هـ/1349م ويوسف بن يعقوب الملاري تـ 764هـ/1363م. ابن القنفد: أنس الفقير، ص 46 وما بعدها؛ ترى سلامة العامري أن نمط الولي المربي كان أيضا الأكثر انتشارا بإفريقية خلال العهد الحفصي، فقد أخذ عن الولي المثال المنظر شيئا من مستواه الفكري وأخذ عن الولي الأمي تصريفه وانتقامه لكن دون شطط، الولاية والمجتمع، ص ص 530، 533.

(5) أنس الفقير، ص 1.

- الولـــي المتوكـــــل

هو من استعاض عن العمل والكسب الحلال بالعيش من الفتــوح والعطــاءات، وابتعــد عــن المجاهدات، وجذب إليه العامة وأرباب الحوائج بشطحات اصطنعها موهمًا الجمهــور بأنهــا خــوارق وكرامات، وهذا النوع كان مرفوضا من قبل النخبة لأن الكسب والأكل من كد اليدين سبيل إلى العيش الحلال، أو ما سماهُ ابن القنفذ «بصلاح القوت» الذي يعتبره «من الدين كالرأس من الجسد».(1)

أما في القرن التاسع الهجري فنعثر على صعود نوعين من الأولياء وتربعهما علــى المــشهد الصوفي، وهما الولي الاجتماعي والولي المثال، أي النموذج.

فأما الولي الاجتماعي فهو من تنسل عن الولي المربي وورث عنه وظائفه ونشاطه وانعطــف مركزا على الحلول لشتى المسائل الاجتماعية التي ظهر مثقلا بها، قاهرا للظواهر الطبيعيــة والبــشر بسلاح الكرامة باسطا نعمه عليهم.

وقد عرف أبو عبد الله محمــد بــن محمــد بــن علــي بــن عمــر الــزواوي الفراوســني تــ882هــ/1477م، هذا الصنف من الأولياء في قوله: «الولي إذا أرادك أغاثك ... وأغناك والولي ما شاء كون بإذن المكون ... وهو إكسير لأنه كامل التدبير ... والولي له نُوران نور يَجذُب بــه ونــور يدفع به، فأما الأول فبسطه وعطفُ رحمته يجذب بها قلوب أهل العناية، والثاني نــور قــبضٍ وعــزة وقهر يدفع به أهل البعد والغواية ....»(2)، وشاطره أحمد زروق تــ899هـــ/1493م فــي ذات المفهوم مختزلا صفة الولي الاجتماعي بقوله: هو من «يتحقق له كل ما يريد إذا أراد أغنى».(3)

وهذا النوع من الأولياء في اعتقاد المجتمع لا تنقطع كراماته بموته(4)، بل على عكس تــزداد شيوعا لأن الولي إذا مات حسب الفراوسني الزواوي تزداد درجته في الدنيا، وفيما يخصُ الولي المثال فقد تزود إلى جانب سماته السابقة بأوصاف عرفانية وأخرى من سمات الولي المربي والبعض الآخــر أخذها عن الولي المتوكل، رصدها لنا أبو عمران موسى بن عيسى المازوني تــــ833هــــ/1428م واصفًا هذا الخليط الولائي بأنه «إختيار من الله وإراداته أيده بعنايته وأنطقه الحكمة»(5)، وأوصـــــافه

---

(1) أنس الفقير، ص 85.

(2) عنوان أهل السر المصون وكشف عورات أهل المجون، مخطوط خزانة على بن يوسف، دار الثقافــة، مــراكش، بدون ترقيم، ورقة 11، 26.

(3) يرى أحمد زروق أن الولي يفتح للناس على يده ويصعب عليه أقل حاجاته . قواعد التصوف، ص 109.

(4) محمد الفراوسني: المصدر السابق، ورقة 4.

(5) صلحاء وادي الشلف، ص 26.

ونشاطه في مميزات الزهد في الدنيا والاقتصار على كفافها والمواظبة على المجاهدات في قوله: «فلم ينظروا للدنيا بعين الراغب ولا تزودوا منها إلا بزاد الراكب، قطعوا جهدهم صياحا ونياحا وفرغوا إلى ربهم استجارة واعتصاما ... فهم في نهارهم على بُلغ الأقوات يفطرون وفي الليل بالحنين إلى ربهم يجترون وجباههم بالسجود لجلال وجهه يفترشون وبتلاوة كتابه يتحجرون وبحلاوة مناجاته يتلذذون ... أبدانهم ناحلة وشفاههم ذابلة قد أقلقهم الإشفاق وارقهم الخوف...».(1)

فضلا على وصفه لحالة النزوع إلى الكشف واكتسابه للحقائق والمعارف الإلهية وسلوكه مسلك العرفانية من خلال التفكير من عظمة الله وقدرته وبدائع صنعه. في قوله:

«فقد هجر بهم العلم إلى حقائق الأسرار وكشف من نور المعرفة عن الحجب العلوية والأستار ... فكلما تذكروا الله وتفكروا في عظيم قدرته ونظروا إلى آثار صنعه وبداية فطرته اعتبروا فإذا اعتبروا أبصروا فإذا أبصروا فهموا فإذا فهموا علموا فإذا علموا أعلموا فأسرعوا إلى طاعته وأقدموا فاستنارت بنور الله بصايرهم، وصفت في ذات الله ضمائرهم فاستسهلوا ما استوعر المترفهون وألغوا ما استوحش منه الجاهلون وانسوا بنور التقوى وروح اليقين فأكرم مثواهم الملك الحق المبين وأحبهم مولاهم».(2)

وإلى جانب ذلك إنحدر الولي المثال إلى الأسفل واكتسب سمات الولي المربي والولي المتوكل، فأخذ عن الأول صياح ونياح الحلقة ووظيفة حماية المجتمع من الظلمة والتي عبر عنها المازوني أيضا بقوله: «قطعوا جهدهم صياحا ونياحا ... وجلا غر صدورهم ضد الظلمة فرفعوا العواقب بالبصائر البصيرة والغياهب بالخواطر المنيرة»(3) ، وعن الثاني التوكل على المجتمع في المعيشة لقوله: «ومؤنتهم على الناس خفيفة».(4)

وقد تنامت ظاهرة الأخذ عن كل أنواع الولاية بطرف وأصبحت السمة الغالبة في الوسط الولائي أواخر 9هـ/15م، وتشابه على الناس الأولياء ولم يعد بوسعهم التمييز بين الولي الحقيقي والمنتحل للولاية، مما جعل نخبة ذلك العصر تنهض لتحديد صفات الولي الحقيقي فعرفها عيسى بن سلامة البسكري كان حيا سنة 860هـ/1456م بأنها التقوى ظاهرا وباطنا، وذهب إلى أن الكرامة ليست من شرط حصول الولاية(5)، وقد وافقه محمد بن يوسف السنوسي تـ895/1489م فيما يخص

(1) صلحاء وادي الشلف، ورقة 27.

(2) نفسه، ص 27.

(3) نفسه، ص ص 26، 27.

(4) نفسه، ص 26.

(5) لوامع الأسرار، ورقة 110.

الكرامة(1)، ووضع شروطا لتقنين الولاية تتمثل في معرفة أصول الدين والعلم بالأحكام الشرعية والتخلف بالخلق المحمود وملازمة الخوف من الله(2)، والمواظبة على الطاعات(3)، وهذا ما أنشده أيضا في نظم له: (البسيط)

وذو الولاية ذو وجد وذو عمل مع الشريعة لا ينفك من وجل
بذلك عن معجزات الرسل ميزها فرق التحدي وذا عند الجميع جل.(4)

ج- الصالح

وَرَد عن ابن منظور أن لفظ الصالح مشتق من صَلَحَ صُلحًا، والجمعُ صُلحاء، فقيل: رجل صالح من نفسه ومصلح في أعماله وأموره (5)، أما شرعا فقد اقترن ذكره في القرآن الكريم بالفساد والتوبة وفعل الخير، لقوله تعالى: ﴿ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ (6)، وقوله تعالى أيضا: ﴿وَنَطْمَعُ أن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ﴾ (7)، وفي سورة آل عمران يقول تعالى: ﴿وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُوْلَـئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾.(8)

وقد أطلق أصحاب كتب الطبقات في القرنين 3 و4 الهجريين/9 و10 الميلاديين لفظ الصالح على العلماء والفقهاء والزهاد الذين مارسوا تجربة الزهد والتعبد المقرونة بالشريعة، ثم ما لبث أن

---

(1) يرى محمد بن يوسف السنوسي، أن الولي الحقيقي هو الذي لو كشف له عن الجنة وما فيها من حور وولدان وغير ذلك ما التفت إلى شيء من ذلك . الملالي: المواهب القدسية، ورقة 69 ؛ التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص253.

(2) الخلق المحمود هو ما دل عليه الشرع والعقل، فأما ما دل عليه الشرع كالورع وامتثال جميع المأثورات والابتعاد عن الحرام وأما ما يدل عليه العقل، فيميزه العلم بأصول الدين، هو أنه إذا علم حدوث العالم بأسره لم يتعلق قلبه بشيء منه خوفا ولا طمعا لعلمه أنه في قبضة الله سبحانه وإذا علم الوجدانية خلص لله تعالى في ساير أعماله إذ الربوبية لا تحتمل الشركة في شيء وإذ علم أن القدر سابق بكل ما هو كاين لم يخف فوت شيء و مما قدر ولم يرج نيل شيء مما لم يقدر وهذا المعبر عنه بالرضي أما ملازمة الخوف فتكون دوما ولا يجد لطمأنينته سبيلا فهو يخاف زوال الولاية بأضدادها . شرح كفاية المريد، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 2075، ورقة 155، 156.

(3) نفسه، ورقة 155.

(4) نفسه، ورقة 155.

(5) محمد بن مكرم بن منظور: لسان العرب، ج2، ط1، دار صادر بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ص ص 516، 517.

(6) سورة النمل: الآية 48.

(7) سورة المائدة: الآية 48.

(8) الآية 114.

خضع في القرن 6هـ/12م إلى التطور التاريخي الذي شهده المغرب الأوسط ليكتسي في القرن 7هـ/13م اتساعا في مجاله الدلالي، وصار مركبًا من عدة أنماط من المعرفة هي: الفقه والتصوف السني والتصوف الفلسفي، وارتبط بأدوار اقتصادية واجتماعية وسياسية تجسد في نشاطه الفلاحي والتجاري ومساعدة المجتمع في ظروف الأزمات والتوسط عند السلطة لقضاء حَوائج الناس.

لذلك خص الغبريني صوفية التصوف السني والتصوف الفلسفي وكذا الفقهاء بالصلاح، بل وجعل الفقه يتقدم كل هذه الألفاظ مؤكدا نظرية تقدم الشريعة على التصوف كما يوضحه الجدول التالي:

الفقهاء الصلحاء الصوفية	موقع الصلاح من	المصدر
أبو زكريا يحيى الزواوي تـ 611هـ/ 1215م.	الفقيه الصالح	الغبريني: عنوان الدراية، ص 135.
أبو الفضل قاسم بن محمد القرضي تـ 622هـ/1263م	الفقيه الصالح الزاهد	نفسه، ص 161.
أبو زكريا يحيى بن محجوبة القرشي السطيفي تـ 677هـ/1279م	الفقيه الولي الصالح	نفسه، ص 121.
أبو القاسم أحمد بن عجلان تـ 675هـ/1277م.	الفقيه الصالح	نفسه، ص 116.
أبو عبد الله محمد الكناني الشاطبي 699هـ/1301م	الفقيه الصالح	نفسه، ص104.
أبو الحسن عبيد الله الازدي تـ 691هـ/1292م.	الفقيه الولي الصالح العابد الزاهد	نفسه، ص121
أبو عبد الله محمد المعافري	الفقيه الصالح	نفسه، ص140
أبو محمد عطية الله الزواوي	الفقيه الصالح	نفسه، ص141
أبو زكريا المرجاني	الفقيه الصالح الزاهد	نفسه، ص165
أبو الحسن علي الشهير بن الزيات	الفقيه الصالح	نفسه، ص178
أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم	الصوفي، الصالح، العابد	نفسه، ص132
أبو تميم الواعظ الوهراني تـ في النصف الثاني من القرن 7هـ/13م.	الفقيه الصالح	نفسه، ص179
أبو محمد بن عبد الله بن حجاج بن يوسف تـ في النصف الثاني من القرن7هـ/13م..	الفقيه الصالح الزاهد	نفسه، ص251
أبو سعيد بن تونات ق 7هـ/13م.	الفقيه الصالح الزاهد	نفسه، ص221.

ولم يبتعد يحيى بن خلدون عن هذا التركيب المعرفي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي المكون للصالحين في عرض تعريفه بصلحاء تلمسان في القرن 8هـ/14م، كما هو مثبت في الجدول:

الفقهاء الصلحاء الصوفية	موقع الصلاح	المصدر
أبو عبد الله بن الحجام	الفقيه الزاهد	يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ص 102.
أبو عبد الله بن عيسى	صالح مكاشف	نفسه، ج1، ص 112.
أبو عبد الله محمد بن محمد بن أبي بكر بن مرزوق بن الحاج التلمساني	صالح ولي عالم فقيه متصوف	نفسه، ج1، ص114.
أبو عبد الله المنساوي	الفقيه الصالح	نفسه، ج1، ص118
أبو عبد الله بن البلد	الولي الصالح العابد	نفسه، ج1، ص119.
أبو زيد الصنهاجي	الولي الصالح العالم	نفسه، ج1، ص 119
أبو عبد الله قطرال	عالم الصالح	نفسه، ج1، 120.
أبو الحسن بن التجارية	الولي، الصالح، المحدث، الزاهد	نفسه، ج1، ص122.

وكذلك ابن مرزوق الخطيب تـ781هـ/1379م فرغم أنه يفرق بين الصلحاء والصوفية والمتجردين إلا أنه وصف التلمسانين الذين كانوا يحضرون مجلس جده محمد بن احمد بن أبي بكر في القرن السابع الهجري/13م «صُلاَّح البلد» في قوله: «وكثيرا ما كان يجتمع فيها صلاح البلد المعروفين وعلماء الوقت الظاهرين فإذا حضروا وصلوا تذاكروا فتقع الاسولة في الأحاديث والمسائل للعلماء، وتقع المذاكرات بين المتصوفة والصلحاء في المقامات والأحوال وفي الليالي الخاصة يجتمع بأصحابه وخواصه المتجردين المنقطعين».(1)

كما أنه كرر ذلك عدة مرات كقوله: «ورأيت بحول الله أن أصل بذكر الجد رحمه الله ومن عاصره وعاشره من صلحاء وقته علماء زمانه»(2)، مما يعني أن لفظ الصلحاء ظاهرة دينية وسلوكية واجتماعية ليست مقترنة بفئة اجتماعية دون غيرها بل وعاء اتسع لكل الأنماط التعبدية والمعرفية، والزهدية والصوفية(3)، وإذا كان هذا مفهوم الصالح ودلالته حتى نهاية القرن 7هـ/13م، **فهل أن المجال الدلالي للصالح ازداد اتساعا في القرنين 8 و9 الهجريين/ 14 و15 الميلاديين بالتوازي مع النجاح الذي حققه لفظ الولي؟ وهل احتفظ بصفائه الأول وشحنته الصوفية التي تحلى بها في القرن 7هـ/13م ؟ وما هو موقعه ضمن أنماط التصوف الأخرى؟**

---

(1) المجموع: ورقة 5.

(2) أبو عبد الله محمد بن مرزوق: المناقب المرزوقية، دراسة وتحقيق سلوى الزاهرى، ط1، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية، المملكة المغربية، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 2008، ص143.

(3) محمد حسن: الفقراء والزوايا بوسط إفريقية من أواسط القرن السادس هجري إلى نهاية القرن الثامن الهجري، مأخوذ من كتاب المغيبون في تاريخ تونس الاجتماعي، تنسيق الهادي التيمومي، ط1، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، 1999، ص313.

عرف ابن القنفذ القسنطيني تـ810هـ/1407م لفظ الصالح في زمنه بقوله: «هو من امتثل لأوامر الله واجتنب نواهيه ورزق الخوف من الله تعالى لا من خلقه واجتهد في طاعته جل وعلا وبحث عن أمر كسبه ووقف عند حدود ما حد له ورجع عن كل ما لا يعلم حكمه....» (1)، وبالتالي فان الصالح في القرن 8هـ/14م، هو من التزم الشريعة واجتهد في الطاعة واشتغل بطلب الرزق، وهذا مفهومه، قبل أن يكتسب صفات الزهد ويتعرج في مقامات التصوف، لذلك نبهنا ابن القنفذ أيضا إلى أن الصالح درجات وأعلى درجة من المفهوم السابق «حصول الورع وترك الطمع وبغض الدنيا ومن تمسك بها، والفرار من دواعيها ومن أهلها والقناعة باليسير منها»(2)

ولذلك يتضح اتساع وعاء الصالح ليشمل الشريعة والزهد والتصوف، لكن مع ذلك يبقى الأمر درجات لقول ابن القنفذ أيضا: «ودرجات الصالحين تختلف بالترقي في ذلك على حسب العناية من الله تعالى في المماليك»(3)، الأمر الذي يفسر استخدامه للفظ الصالح مرافقًا لألفاظ الفقيه والعالم والعارف والسالك على نحو «الفقيه الصالح»(4)، «والعالم الصالح»(5)، و «الصالح، العالم، الولي»(6)، و«الصالح العارف»(7)، «والصالح السالك».(8)

ونفس المنحى سلكه يحيى بن خلدون تـ780هـ/1378م، في وصفه للصالحين والأولياء والعارفين بتلمسان في القرن 8هـ/14م، على نحو «الولي الصالح»(9)، و «الصالح الولي»(10) «والصالح الفقير»(11)، «والصالح الزاهد»(12)، و «الصالح الولي الفقيه»(13).

---

(1) أنس الفقير، ص 3.

(2) نفسه، ص 3.

(3) نفسه، ص 3.

(4) نفسه، ص ص 26، 30، 32.

(5) نفسه، ص ص 34، 73.

(6) نفسه، 77.

(7) نفسه، ص 49.

(8) نفسه، ص 49.

(9) بغية الرواد، ج1، ص 122.

(10) نفسه، ج1، ص 199.

(11) نفسه، ج1، ص 118.

(12) نفسه، ج1، ص ص 106، 115.

(13) نفسه، ج1، ص 121.

وإلى جانب ذلك يلفت ابن مرزوق الخطيب تـ781هـ/1379 انتباهنا إلى التطور النوعي الذي حصل في مستوى التركيبة المعرفية للصالح في القرن 8هـ/14م، حيث أشار إلى اعتناق الأطباء والقضاة والمؤرخين والرحالة والخطباء والمتجردين لطريق الصلاح(1)، وكلهم كانوا مالكيه خصوصا وأن المذهب المالكي صار في القرنين 8 و9 الهجريين من الثوابت ضمن كل أنماط التصوف والولاية والصلاح والطرق والطوائف والمرابطين، فيبدو التداخل عميقا بين المذاهب المالكي وأنماط التصوف هذه، وهي الظاهرة التى لم يختص بها المغرب الأوسط فحسب بل شملت المغرب الإسلامي برمته في هذه الحقبة.(2)

وفي هذه المرحلة أيضا لم يكن الصلحاء، خارج العلاقات الإنتاجية السائدة لقول ابن القنفذ «الصالح... من بحث عن أمر كسبه»(3)، فظهر الصلحاء التجار وموقعهم المدينة، والصلحاء المزارعون ومقرهم الريف والبادية(4)، وفقا لهذا التنميط الاقتصادي تميز صلحاء المدينة عن صلحاء البادية(5)، غير أنهم يشتركون في الأدوار الاجتماعية المتمثلة في إغاثة الملهوفين وإعالة المعوزين وشفاء المرضى، ومُواجهة الشر المتمثل في السلطة والقبائل وقهر الطبيعة وأزماتها.

وفي القرن 9هـ/15م وقع تبسيط لمفهوم الصلحاء فعرف أحمد زروق تـ899هـ/1493م، الصالح بأنه من كان «بريء من باطل أهلها» أي باطل الدنيا(6)، وحمَّلَ ابن صعد تـ901هـ/1495م مفهوم الصالح دلالات ولائية فقال في الصلحاء بأنهم «الذين صلحت أحوالهم فيما بينهم وبين الناس وأخلصوا لله الدين والدعوى بصدق الإتباع للسلف الصالح وخاصة الأولياء الزاهدين

(1) يتحدث ابن مرزوق الخطيب تـ781هـ/1379م عن المؤرخ الصوفي أبي العباس أحمد بن إبراهيم المعروف بالقطان والمتصوف المتجرد، وأبي الحسين علي بن محمد فرغوش التلمساني وأبي زيد عبد الرحمن بن يوسف بن يعقوب، والفقيه الصالح العارف، أبي العباس عبد الرحمن بن يوسف يعقوب (الابن) والطبيب الخطيب الصالح أبي القاسم محمد بن أبي القاسم الحكيم التلمساني، والقاضي الخطيب الصالح أبي زيد عبد الرحمن بن يوسف بن علي بن زاغو المجموع، ورقة 1، 18، 19، 20، 21، 22.

(2) يعتبر الدكتور محمد حسن، حقبة القرن 8هـ/14م، بأنها مرحلة التطور النوعي لفئة الصلحاء بافريقية . الفقراء والزوايا، ص ص 314، 315.

(3) أنس الفقير، ص 3.

(4) محمد مفتاح: التيار الصوفي، القسم الأول، ص 76 وما بعدها ؛ يطلق محمد حسن على الصلحاء المستقرين بالبادية لفظ الصلحاء البدو، أو شيوخ الزوايا الاقطاعيين . الفقراء والزوايا، ص ص 318، 320.

(5) عن هذه النماذج أنظر . يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 107

(6) قواعد التصوف، ص 96.

بقصر الأمل على الاجتماع بلا أمر والنهي والعمل بالمعرفة واليقين والبصيرة»(1)، وبامتزاج صفات الصلاح بصفات الولاية تغلبت الثانية على الأولى وصار هذا النموذج يعرف بالأولياء الصالحين الذين اندمجوا في المجتمع وصلح حال الناس بهم(2)، ومع صف من هؤلاء شهدت الولاية والصالح، انحدار في المستوى المعرفي والديني نحو الأسفل واستعاضوا عن ذلك بالكرامة التي كانت وسيلتهم منحتهم قدرة خاصة تميزوا بها عن الناس ومكنتهم من القيام بأدوار متنوعة لا يتأتى لسائر الناس القيام بها.(3)

لذلك لا غرابة أن ظهر في ذات السياق إلى جانب الأولياء الصالحين المتفقهين بالمدن أولياء صالحون أميون أو شبه أميّن في البوادي والأرياف.

د- العارف

وضع عبد الرحمان بن خلدون تـ808هـ/1407م في عصره مفهومًا دقيقًا «للعارف» ميزه عن «الصوفي الفيلسوف» في قوله: «وكذلك المريد في مجاهداتٍ، وعبادته لابد وأن ينشأ له عن كل مجاهدة حال نتيجة تلك المجاهدات وتلك الحال، ولا يزال يترقى من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة، وعند الكشف ربما يعرض له توهم الوحدة، ويسمى ذلك مقام الجمع، ثم يترقى عنه إلى التمييز بين الموجودات ويعبرون عن ذلك بمقام الفرق وهو مقام العارف المحقق»(4)، ومن هنا يكون العارف هو من استشعر الحقيقة الإلهية بمعرفة التوحيد والعبودية والربوبية، فيدرك معنى الربوبية ويقر بالوحدانية وينفى الأنداد عن الله سبحانه وهي الخطوة التي تحصنه في مراحل المقامات التي يقطعها وصولاً إلى مقام الجمع، حيث يتوهم الوحدة التي تكون فيها في اتصال دائم مع الحق لكن وصوله إلى مقام الفرق بما اكتسبه من استشعار للحقيقة الإلهية وبمعرفته بالتوحيد والعبودية والربوبية، يجعله لا ينغمس في الوحدة أو الغيبة أو السكر وهي حالة جمع الفرق التي تتجلى فيها صور السكر مع الصحو والفناء مع البقاء.(5)

ونشير بالذكر إلى أن الوصول إلى معرفة الله يتحقق عبر طريقين هما: طريق المعرفة الذوقية ومصدرها القلب والوجدان وتتم بواسطة المجاهدات الموصلة إلى الكشف حيث ينبع في القلب علم في شكل إلهامات وفتوحات ربانية عن الصفات الوجدانية فيعرف الله تعالى حيًا عالمًا سميعًا مريدًا متكلمًا

---

(1) ابن صعد: النجم الثاقب ج1، 1910/د، ورقة 35.

(2) نفسه، ورقة 35.

(3) عبد اللطيف الشاذلي: المجتمع المغربي في القرنين 15 و 16 من خلال الآداب الصوفية أطروحة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1407هـ/1987م، ص 101.

(4) المقدمة، ص ص 295، 298 ؛ عرف الكاشاني العارف بأنه من أشهد الله تعالى ذاته وصفاته وأسماءه وأفعاله . اصطلاحات الصوفية، ص 122.

(5) محمد بن يوسف السنوسي: المواهب القدسية، ورقة 197.

إلى غير ذلك من الصفات.(1)

والطريق الثاني يتم عبر معرفة الله بكل ما في النفس من قوة وعاطفة وخيال وهي معرفة تحصل بالحس أو العقل(2)، وفي كلتا الطريقتين لا يلتفت العارف إلى المواهب والعطايا الإلهية والكرامات التي يمن بها الله عليه.(3)

وقد تطابق مفهوم عبد الرحمان بن خلدون مع مفاهيم نخبة من المغرب الأوسط كانوا قد حددوا مفهوم العارف وهم: أبو عبد الله محمد بن المقري تـ758هـ/1366م(4)، وابن مرزوق الخطيب تـ781هـ/1379م(5)، ويحيى بن خلدون تـ780هـ/1378م(6) وابن القنفذ القسنطيني تـ810هـ/1407م(7)، وهذا في حد ذاته يرمز إلى سيادة ظاهرة العرفان في المغرب الأوسط في هذه المرحلة، فقد أحسن رواده ربطه بالشريعة والسنة، فظهر من شيوخه: متصوفة التوحيد العرفاني والمقامات وأهل التحقيق والتنزيه والتشبيه والسنوسية وكلهم حافضوا على المستوى التجويدي للتصوف العرفاني –كما سيأتي بيانه في الباب الثالث من هذا البحث–.

وفي القرن التاسع الهجري/15م جرت أيضًا بالمغرب الأوسط محاولات ضبط صفات العارف وربط العرفانية بالسنة، فحدد بركات القسنطيني مهمة العارفين في إثبات معرفة الله بقلوبهم الحية(8)، بينما حرص الصوفي عبد الرحمن الثعالبي تـ 875هـ/1470م على ربط العرفانية بالسنة فحدد مفهوم العارف بقوله:« هو من نور الله قلبه بمعرفته ولطفه بلطائفه فاتخذه وكيلا، يسر له أسباب القرب فمنذ عرفه ما أراد به بديلا، فجر له ينابيع الحكمة فشرب من معانيها علما جليلا وأخلصه بخالص ذكر الدار وأفاض عليه باطنه سني الأنوار فقبل الطاعة واتجه إليه وكان به في توكيله كفيلا».(9)

---

(1) محمد العدلوني الإدريسي: معجم مصطلحات التصوف الفلسفي مصطلحات التصوف كما نذيها خاصة المتأخريني، ط1، دار الثقافة، للتوزيع والنشر، الدار البيضاء، 2002، ص 189، وما بعدها.

(2) محمد أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ص 79.

(3) لخص إبن العريف الصنهاجي تـ535هـ/1141م نظرية الزهد في المواهب والعطايا الإلهية لتلميذه أبي الحسن بن غالب في رسالة يقول فيها «لا تكذب بها ولا تعمل عليها، فإن العمل على الكتاب والسنة هو الهداية» أبن عباد الرندي: الرسائل الصغرى (عن ملحق رقم خمسة، الرسالة الرابعة)، ص 220.

(4) ابن الخطيب: الإحاطة، ج2، ص127.

(5) المجموع، ورقة 19.

(6) بغية الرواد، ج1، ص ص 109، 117، 120، 127.

(7) يستخدم ابن القنفذ تارة لفظ العارف وتارة أخرى العارف المحقق . أنس الفقير، ص ص 11، 48.

(8) بركات بن أحمد القسنطيني: تذكرة العاقل وتبصرة الجاهل، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم2792، ص 3.

(9) رياض الصالحين، ورقة 29.

وإذا كان ابن خلدون ومن نحى منحاه من نخبة المغرب الأوسط، قد اعتبر التوحيد والمعرفة منتهى آمال العارف في القرن 8هـ/14م، فإن منتهاه في القرن التاسع الهجري صار الوصول إلى مرتبة القطبية.(1)

لكن المعظلة التي يواجهها الباحث في حقل التصوف العرفاني بالمغرب الأوسط خلال القرنين 8 و9 الهجريين/14 و15 الملاديين، هو أن لفظ العارف صار يطلق أيضًا على كل من مارس التصوف الفلسفي في هيئة وحدة الوجود والوحدة المطقة والحلول والفناء، ويعزى ذلك إلى سببين:

يتمثل **الأول** في: ضعف التمييز لدى أصحاب كتب التراجم والمناقب بين التصوف العرفاني السني وأنماط التصوف الفلسفي.

أما **الثاني** فيتعلق بـ: رواد الإتجاهات الصوفية الفلسفية الذين يشتركون مع العارفين في العلم بالله وصفاته، لكنهم يفترقون عند مقام الجمع وفكرتي التنزيه والتشبيه والمشاهدة والفناء، فبينما التزم العارف بالفرق في مقام الجمع والقول بالتنزيه والتشبيه والمشاهدة حسًا ووهمًا في حالة الفناء أوغل هؤلاء في الجمع بدون فرق وبالسكر دون الصحو والفناء بدون بقاء، فقد رأى أنصار وحدة الوجود أنه لا انفصام بين معرفة الوجود كأشياء وأشكال ومعرفة المعاني الإلهية التي تتخللها، إذ لا يصح أن يكون شيء من العالم له وجود، ليس صورة الحق وكذلك عند نخبة الوحدة المطلقة الذين يعتقدون أن لا حقيقة لشيء إلا بالحق ولا وجود إلا الله فجعلوا موضوع المعرفة وجود الله الحق المطلق وأطلقوا على هذه المعرفة علم التحقيق.(2)

هـ- منهج ابن القنفذ القسنطيني في رصد بنية الحركة الصوفية (أنموذجا)

يقوم منهج ابن القنفذ(3)، في ضبط مفاهيم كل من ألفاظ: الصوفي والولي والصالح والعارف على تقديم الشخصية بألفاظ دقيقة مثل ألفاظ الصوفي، الولي، الصالح العارف في شكل نص مختصر وفي صورة تراتبية مقصودة منه، قدم فيها اللفظ الأكثر تعبيرا عن الشخصية الصوفية التي عرفها بها بحيث جاءت هذه الألفاظ في صورتها المرتبة مطابقة للحالة التعبدية أو الاختصاص العلمي أو النشاط الاجتماعي لهذه الشخصية، ثم يعقبها بشرح دلالات هذه الألفاظ في نص موسع وقد طبق هذا المنهج على كل الصوفية الذين تعرض لهم بالترجمة في كتابه أنس الفقير نبرزه من خلال هذه الأمثلة على سبيل التوضيح.

---

(1) المازوني: صلحاء وادى الشلف، ورقة 18.

(2) العدلوني: معجم مصطلحات التصوف الفلسفي، ص 191.

(3) أنس فقير، ص 48.

يقول في وصف أحد صوفية بلده قسنطينة: شيخ المريدين، الشيخ الفقير الصالح السالك العارف المبارك أبو الحسن علي بن محمد بن يوسف الأنصاري الأندلسي السراج ببلدنا.(1)

فيبدو هذا النص المختصر مشحونًا بألفاظ شيخ المريدين الفقير الصالح العارف، وقد جاء شرح معانيها في النص الموسع على النحو الذي يعكسه الجدول التالي:

اللفظ في النص المختصر	مفاهيمها في النص الموسع	المصدر
شيخ المريدين	كان له معرفة بالتربية ... وكان حديثه في الطريقة نهاية.	/
الفقير	من أخوان جدي للام	/
الصالح	كان حريصا على القيام بحوائجه ... وكان من الأتقياء، الأصفياء وليس على فصله مختلف	/
العارف	أخذ في الأنوار الألمعية وكان له فهم وسلوك في معاني نظم السلوك ... وهي للإمام أبي القاسم عمر المعروف بابن الفارض تـــ 632هـــ فكان للأندلسي بها دراية ... وله محبة في نظم الشيخ ... الولي المحقق المكاشف الشهير أبي الحسن علي الشُشتري...	أنس الفقير، ص 141 وما بعدها

وفي نموذج آخر يقول عن أبي هادي مصباح بن سعيد الصنهاجي تـــ748هـــ/1347م: الشيخ الصالح... الفقيه السالك...، ثم يفكك معانيها في النص الموسع على النحو التالي:

اللفظ	الوظيفة	دلالتها في النص الموسع	المصدر
الشيخ	التدريس والتربية	كان لتلامذته أوقات من الذكر جماعة بعد أخرى	/
الصالح	الاجتماعية	كان يقبل عطاء الأمراء وجوائز العمال ويطلب ذلك ويوسع به على المحتاجين	/
الفقيه	حصة من الشريعة	وكان يحفظ جملة من مسائل الفقه وبعض غرائبه ...	/
السالك	التعبد	كان كثير الصلاة ... كثير الذكر له أوراد مقررة.	أنس الفقير، ص 49، وما بعدها.

أما عن الصيغة الترابية التي وردت بها هذه الألفاظ تباعا فلم تكن اعتباطية إذ نجده يقدم اللفظ الأكثر تعبيرا عن المنحي الصوفي أو الصفة العلمية كقوله في وصف الشيخ أبـــي علـــي الرجراجي،

(1) يرى الأستاذ القدير فيلالي عبد العزيز في وقفته النقدية عن منهج ابن القنفذ في كتابه التاريخ والتراجم والمناقب أن ابن القنفذ استوحى منهجه في كتابة هذه العلوم الإنسانية من طريقة الحوليات التـــي ابتكرهـــا شـــيخ المـــؤطرين والمحدثين جرير الطبرى تـــ310هـــ/922م التي تعتمد ترتيب الحوادث ترتيبا زمنيا، عاما بعد عام بالسنين والشهور والأيام. مدينة قسنطينة تاريخ، معالم، حضارة، دار الهدى للطباعة والنشر، عين ميلة، 2007، ص 149.

«الصالح العالم»(1)، أي أنه قدم الصلاح على العلم ولم يترك ذلك مبهما بل أتبعه معللا بقوله: «وشهرته بالصلاح أكثر من شهرته بالعلم»(2)، وهذا ديدنه في استعمال الألفاظ على نحو الفقيه الصالح(3)، والعالم الزاهد(4)، والعالم الصالح(5)، والصالح العالم الولي(6)، والصالح(7)، والعالم المفتي الصالح(8)، والفقيه الصالح الولي(9)، والزاهد الصالح(10)، وبهذا يتضح أن ابن القنفذ صاحب منحى الاختصار والدقة(11)، لم يضع هذه الألفاظ بهذه الصفة التراتبية اعتباطا أو على سبيل التضحيم وإنما عن درايته العميقة بأغوار التصوف وبنيته وحركته في القرن 8هـ/14م، وزاد من دقتها أن أسقط عليها آلية القضاء في عملية الضبط فقد شغل منصب القضاء وعمره لا يتعدى تسعا وعشرين سنة في بلاد دكالة بالمغرب سنة 769هـ/1367م ثم صار بقسنطينة لدى عودته إليها سنة 778هـ/1376م من القضاة المالكية المشهورين حتى وفاته سنة 810هـ/1408م.(12)

---

(1) أنس الفقير، ص 77.

(2) نفسه، ص 77.

(3) نفسه، ص ص 26، 30، 32.

(4) نفسه، ص 27.

(5) نفسه، ص ص 34، 73.

(6) نفسه، ص 77

(7) نفسه، ص ص 38، 39، 69، 40.

(8) نفسه، ص ص 53.

(9) نفسه، ص 45.

(10) نفسه، ص 7.

(11) اتبع ابن القنفذ منهج الاختصار الدقيق في كل مؤلفاته وصرح بذلك سفورا في كتابه أنس الفقير في قوله: «وحركني ذلك إلى ذكر هذا الشيخ والتعريف به أي أبي مدين قاصدا في ذلك سبيل الاختصار على العادة في ذكر الأمثال والأخبار» . أنس الفقير، ص2.

(12) أنس الفقير، ص ص 71، 72 ؛ الفارسية، ص 198.

و- المرابـــــط

ظاهرة دينية وعسكرية، ارتبط ظهوره بمؤسسة الرباط على سواحل المغـرب الأوسـط منـذ النصف الأول من القرن الخامس الهجري(1)، لدفع خطر النصاري عموما والنورمان خصوصا عـن السواحل، بعد أن عجز الحماديون وبنو عمومتهم الزيريون في المحافظة على المجد البحـري الـذي تركه لهم الفاطميون، مما أدى إلى ظهور سلسلة من الربط سبق ذكرها من بونة شرقا إلـى تلمـسان غربا نذكر منها رباط الفقيه الزاهد أبي عبد الملك مروان بنم محمد الأندلسي تــ440هــ/1048م ببونة في أوائل القرن 5هــ/11م، ورباط ملالة في بني روررياكل نواحي بجاية، ورباط شرشـال، وربـاط مرسي مغيلة بني هاشم، ورباط أرزيو ورباط صلب الفتح بوهران ورباط وادي ماسين، وكلها عـامرة بالمرابطين وحتى نهاية النصف الأول من القرن السادس الهجري/12م كانوا منقطعين فيها للحراسـة والعبادة وحفظ القرآن وكان الناس يزورونهم للتبرك بهم على مدار أيام السنة خـصوصا فـي المواسـم والأعياد الدينية.

وبنهاية النصف الأول من القرن 6هــ/12م، أخذ اللفظ يختفي من التداول، بعد ظهور مؤسسة الرابطة والزاوية، فاسحا المجال أمام صعود لفظ الصوفي والولي حتى أننا لا نكاد نعثر له -الربـاط- على ذكر في مصادر التصوف والطبقات والمناقب طيلة النصف الثاني من القرن 6هــ/12م، وحتـى نهاية القرن 7هــ/13م، ويعزي ذلك إلى أحكام الموحدين السيطرة على الحوض الغربي مـن البحـر المتوسط مما أدى إلى تلاشي الرباط ولم يعد مبررا لبقاء المرابطين.

أما في القرنين 8 و9 الهجريين فقد عادت ظاهرة المرابطين إلى الساحة الدينية كعنصر أساسي في بنية الحركة الصوفية، تحكم في صنعها وتنوعها، أوضاع المغرب الإسـلامي العامـة وأوضـاع المغرب الأوسط الأمنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية بصفة خاصة. **مما يجعلنا نتـساءل عـن الوظائف الجديدة التي اكتسبها المرابط تحت طائلة هذه الظروف، وبالتالي تغير مفهومه الذي نكتشفه عبر هذه المحطات؟**

إن المرينيين الذين حملوا مشروع توحيد المغرب الإسلامي على نموذج الموحدين في النصف الأول من القرن 8هــ/14م، قد نجحوا في العقود الأربعة منه خصوصا في عهد أبي الحسن المرينـي في كبح جماح النصارى، بفضل سياسة الجهاد المعتمدة وقوة أساطيلهم البحرية «التـي كانـت عنـد

(1) يصف هشام جعيط ظاهرة المرابطية بانها ليست صوفية فكرية باطنية وإنما هي حركة قتالية قائمة على كاريز ما شخص، كاريزما التقوى والزهد وبلوغ الخارق ما فوق الطبيعي. ازمة الثقافة، ص 175.

صرامة الجهاد مثل عدة النصارى وعديدهم»(1)، خاصة بعد أن إنضمت أساطيل الحفصيين خلال معركة طريف 740هـ/1341م إلى القوة البحرية المرينية، تحت قيادة أبي الحسن المريني(2)، فكانت هذه الفترة مرحلة للتوازن العسكري في غرب البحر المتوسط بين الدول الإسلامية من جهة والدول المسيحية من جهة أخرى.(3)

غير أن انكسار الجهود المرينية، قد انعكس على قوة المسلمين البحرية في الحوض الغربي من البحر المتوسط وصفها عبد الرحمن بن خلدون بقوله: «ثم تراجعت قوة المسلمين في الأساطيل لضعف الدولة ونسيان عوائد البحر بكثرة العوائد البدوية بالمغرب وانقطاع العوائد الأندلسية ورجع النصارى فيه إلى دينهم بأحواله وغلب الأمم في لجة أعواده وصار المسلمون فيه كالأجانب، إلا قليلا من أهل البلاد الساحلية لهم المران عليه لو وجدوا كثرة الأنصار والأعوان أو قلة من الدولة تستجيش لهم أعوانًا وتوضح لهم في هذا الغرض مسلكا».(4)

الأمر الذي عرّض سواحل المغرب الإسلامي برمتها لاعتداءات النصارى، وجعل سياسة أبي الحسن المريني تتجه نحو إنشاء المحارس والربط على طول السواحل(5)، ومنها سواحل المغرب الأوسط التي تعرضت لاعتداءات النصارى الذين قطعوا السبل البحرية بين الأندلسية والمغرب الأوسط وحاصروا وهران سنة 768هـ/1366م، وهنين وبلغ بهم الأمر أن أسروا طواقم السفارات الدبلوماسية(6)، ودخلوا تدلس سنة 799هـ/1394م

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 167.

(2) يذكر ابن خلدون أن السلطان المريني أبا الحسن أرسل خلال معركة طريف سنة 740هـ/1341م في طلب أساطيل المسلمين فجاءته أساطيل الحفصيين من طرابلس وقابس وجربة وتونس وبونة وبجاية، بقيادة قائد أسطول بجاية زيد بن فرحون لمساندته . العبر، ج7، ص ص 543، 544.

(3) يرى عبد الله العروي أن القرن 8هـ/14م يمثل مرحلة للتوازن في غرب البحر المتوسط بين الدول الإسلامية والدول المسيحية، وفيه انتضمت المبادلات التجارية ونشطت الديبلوماسية، وصارت المرتزقة يتاجرون بمهنهم ويضعون خبرتهم رهن إشارة من يؤدي عليها الثمن المطلوب، دون أن يلتفتوا إلى هويتهم الدينية . مجمل تاريخ المغرب، ج2، ص 193.

(4) المقدمة، ص 167.

(5) ابن مرزوق: المسند، ص 398.

(6) يتحدث لسان الدين بن الخطيب عن أسر الروم لسفارة غرناطة بسواحل وهران بوهران سنة 768هـ/ كانت في طريقها إلى صاحب تلمسان أحمد بن موسى بن يوسف بن عبد الرحمن بن يحيى بن يغمراسن بن زيان، الإحاطة، ج1، ص 329 ؛ وكذلك يذكر يحيى بن خلدون تـ احتجاز النصارى لمركب الامير الزياني وعليه صاحب أشغال=

وعاثوا فيها فسادًا.(1)

وفي القرن 9هـ/15م هاجم الفرنجة وبحارة أرغونة كل من تدلس وبونة ومرسى القل سنة 801هـ/1398م(2)، ثم هنين وبجاية التي كانوا يفاجئونهما بالغزو وتخطف المسلمين والإغارة عليهم.(3)

مما أدى إلى عودة حركة الرباط، ومعها نشطت وظيفة الحراسة والعبادة، والتي يختص بها المرابطون الذين كانوا يحرسون السواحل من الخطر النصراني، فحسب بل مارسها أيضًا نظراؤهم من المرابطين الذين كانوا يقيمون في الربط الداخلية يحرصون الطرق، ويغيثون الملهوفين الذين كانوا يتعرضون لاعتداءات اللصوص(4)، والعرب الهلالية الذين كانوا في القرنين 8 و9 الهجريين يشنون الغارات ويقطعون الطرقات على المساكين فيسفكون دماءهم وينهبون أموالهم بغير حق، ويأخذون من حريمهم أبكارًا وثيبًا قهرا وغلبة.(5)

وهذه القرائن تبين أن نوع المرابطين الحراس المتعبدين في الرباط كانوا في القرنين 8 و9 الهجريين، ظاهرة متواجدة على السواحل وفي المناطق الداخلية، ويمارسون فيها التعاليم الدينية ويفعلون الخير طمعًا لنيل حياة مثالية في الآخرة وأملا في أن يكونوا أولياء صالحين عند الناس بعد وفاتهم(6)، أما الأصناف الأخرى من المرابطين فقد ظهرت في هذه المرحلة نتيجة اكتساب الرباط

=الخليفة محمد بن قصيب القادم على مرسي هنين ومعه هدية ملك الأندلس. بغية الرواد، ج2، تحقيق الفردبل، مطبعة بيير فنتانا، الجزائر، 1903م/1910م ، ص193.

(1) شاهد عبد الرحمن الثعالبي تـ875هـ/1470م، دخول النصارى إلى تدلس يوم الثاني عشر من ذي الحجة سنة 799هـ/ 1396م وكتب يقول: «كنت حاضرًا، دخلها النصارى ضحوة فبقو فيها يخربون ما أمكنهم أيام الإثنين والثلاثاء والأربعاء إلى الزوال، فهزمهم الله وقتل رئيسهم وبعض رؤسائهم مع بعض أصحابه» . الأنوار المضيئة، الجامعة بين الشريعة والحقيقة، مخطوط خزانة القرويين، رقم 180، ورقة 110.

(2) يذكر ابن القنفذ أن النصارى لما نزلوا ببلد العناب في نحو سبعين قطعة، اندهش الناس منهم، الفارسية، ص 196 ؛ عن مهاجمة بحارة أرغونا لبونة سنة 802هـ/1399 . أنظر عبد الله العروي: مجمل تاريخ المغرب، ج3، ص 17.

(3) عبد الباسط بن خليل: الروض الباسم، ص ص 61، 68.

(4) الونشريسي: المعيار، ج2، ص 403.

(5) يحيى بن أبي عمران موسى بن عيسى المغيلي المازوني: الدررُ المكنونة في نوازل مازونة، القسم الأول، المكتبة الوطنية، الجزائر، 1335، ورقة 181 ؛ الونشريسي: المعيار، ج6، ورقة 153.

(6) يصف Devoulx Fils ، هذا النوع من المرابطين بأنه الشخص المتمسك بتعاليم القرآن والحافظ للعقيدة الإسلامية، تقربه صلواته إلى الله فيمنحه المعجزات =

لوظائف بعد نزول الشيوخ بالتصوف داخل الرباط إلى المستوى الشعبي، وذلك بتكييفه مع متطلبات المجتمع وبنياته وحاجاته، وكذا انتحال الكثيرين من الناس لظاهرة المرابط بغية الوصول إلى مكانة أدبية ومادية في المجتمع، وبذلك توفر لنا خلال هذه المرحلة أنواع من المرابطين منهم من مارس الظاهرة بصفة جماعية ومنهم من مارسها بصفة فردية نعرضهم كالتالي:

- المرابط المعمر

هو من كانت ثقافته الدينية بسيطة، وحصل على الأرض من السلطة(1)، واتجه إلى الاعتناء بالغراسة والحرث والتعمير وتربية الحيوانات، مشكلا شبه الإقطاع الزراعي الروحي، إذ كان له عمال مزارعون ورعاة ثابتون فتقاطر عليه الأتباع والمريدون الذين أدمجهم في العمل الزراعي والتعمير، فانشأوا الدور أو المدشر التي كانوا يسمونها الزاوية، مما يدل أن لفظ المرابطة يطلق كذلك على شيوخ الزوايا والفقراء(2) ، وفي الزاوية كان هذا المرابط يفرض على المريدين إلى جانب القيام بأشغالها، أداء فريضة الصلوات الخمس وترديد الأوراد المرتبة وهي في أسماء الله الحسنى يؤدونها عدة مرات في اليوم، أما معاشهم فكان من خيرات أرض الزاوية، ونظرا لحرمة المرابط ومنزلته كانت السلطة والعرب الهلالية يستثنونه من دفع الضرائب والإتاوة(3)، لذلك كان الناس يلجأون إليه ويستقرون في حمايته.(4)

- المرابط المشعوذ

وصف الفقيه الصوفي عبد الرحمن الوغليسي تـ786هـ/1384م المرابطين المشعوذين في عصره بأنهم جهلة لا يؤدون الفرض ولا يجتنبون المحرم(5)، يقيمون في الربط بالبوادي ويعتمدون في معاشهم على مصادر متنوعة تتمثل في الصدقات ونوافل خيرات المسلمين(6)، وأموال الزكاة التي

Les Edifices Religieux de L'ancien Alger, Revue Africaine, Tome Sixieme, libraire= éditeur, Alger 1862, P378.

(1) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر، الثقافي، ج4، ص 10.

(2) يحيى بن أبي عمران موسى بن عيسى المغيلي المازوني: الدررُ المكنونة في نوازل مازونة، القسم الثاني، المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 1336، ورقة 30.

(3) الوزان: وصف افريقيا، ج2، ص ص 28، 29.

(4) كريخال: افريقيا، ج3، ص 326.

(5) الونشريسي: المعيار، ج11، ص 34.

(6) المازوني: الدرر المكنونة، القسم الثاني، رقم 1336، ورقة 153.

يطلبونها بوجودهم بدعوى توزيعها عل الفقراء، فضلاً على الأموال التي كان يمنحها لهم اللصوص والعرب من نشاطهم في نهب أموال الناس(1)، ثم ما لبثوا أن صاروا ينتفعون من السلطة.(2)

وزاد في تنامي هذا النوع من المرابطين أن عوام الناس كانوا يـصدقونهم ويعتقـدون فـيهم، ويدعونهم إلى بيوتهم لقضاء حوائجهم، في مال نهب منهم أو الدعوة على ظالم اعتدى علـيهم أو فـي سعاية إصلاح بين القرابة أو القبائل المتنازعة، أو لمنع جائر أجار عليهم(3)، بواسطة حلقات الـذكر التي كانوا ينظمونها في بيت من دعاهم أو في رباطهم، فيجتمعون على شيخ ويـأكلون حتـى تمـتلأ بطونهم، ثم يصفقون ويشطحون موهمين العوام الجهلة بأن ما يقومون به هو قربة إلى الله، وأن ذلـك هو طريق الصالحين الأولياء(4)، فيظهرون الكرامات بأساليب الخداع والمكر حتى صـدقها العـوام وذوو العقول الضعيفة.(5)

- المرابطون جباة الضرائب ومستخلصو الزكــاة

هم الذين يجتمعون في المحلة ويعتقدون في شخص يتخذونه شيخًا لهم ويستفتونه في المسائل، ويطلبون له الزكاة بوجودهم ويؤثرونه على غيره من ضعفاء الموضع وتنحصر مهمة الـشيخ داخـل الرباط في القيام بإحصاء ما يجب على الناس من زكاة واستخلاصها منهم.(6)

- المرابطـون السنــة

اقترن ظهور هذا النوع من المرابطين ببعد إصلاحي وأخلاقي تمثل في تغلغـل التوبـة بـين صفوف العرب الهلالية، بالمغرب الأوسط منذ أوائل القرن 8هـ/14م. على يد ولي مـن الأوليـاء أو شيخ من الشيوخ، وقد ظهر نشاط هؤلاء في محاربة قطاع الطرق واللصوص في البادية وتغيير المنكر في القبائل العربية وإقامة السنة والقيام على السلطة بالثورة قصد إلغاء المغارم والمكوس وهؤلاء كانوا يقيمون بالزاوية، وتعـد حركة سعادة وأتباعه مـن المرابطين بمنطقة الـزاب نموذجًا بارزًا لهؤلاء

(1) المازوني: الدرر المكنونة، القسم الأول، رقم 1335، ورقة 153.

(2) ابن سلامة البسكري: لوامع الأسرار، ورقة 203.

(3) المازوني: الدرر المكنونة، القسم الثاني، رقم 1336، ورقة 132.

(4) المعيار، ج7، ص 117؛ وكذلك، ج 11، ص 34.

(5) ابن سلامة البسكري: المصدر السابق، ص 203.

(6) الونشريسي: المعيار، ج1، ص 393.

المرابطين السنة(1)، الذين تمركز الكثير منهم، أيضا بالمواضع التي كانت مأوى للأشرار واللصوص من أجل إغاثة اللهفان ووضع حدٍ للفساد.(2)

- المرابطــون الفرسان

هم فرسان من رؤوس العرب الهلالية قاموا ببناء قصور، واتخذوها للسكن والاحتماء وتخزين محاصيلها الزراعية، وسلكوا فيها سبيل الرباط بعد أن انظم إليهم أفاريق من الناس ينقادون لحكمهــم، وقد ظهر هؤلاء خلال النصف الأول من القرن 8هــ/14م، في كل من لمبيس وباتنة وبسكرة وأطبقوا سيطرتهم على البوادي بين قسنطينة وباتنة.(3)

ويظهر من تعريف أصناف المرابطين، أن لفــظ المرابط Le Maraboutisme صار متداولا بشكل كبير في القرنين الثامن والتاسع الهجريين/14 و15 الميلاديين ولم يعد يحيــل إلــى الربــاط أو مرادفا لوظيفتي العبادة والاحتراس فقط، بل تجاوزوها إلى وظائف الحرث والتعمير والتربية الروحية وإحياء السنة وإقرار الأمن، بل واستعاض عن الرباط بأطر أخرى كالزاوية والمدشر والمحلة والقصر والموضع، حتى صار شيوخ الزوايا والفقراء ينعتون أيضا بالمرابطين.

وقد أغرت منزلة المرابط الروحية والسياسية والاجتماعية المتسلقين فــانتحلوا صــفته، وقــد أجمعت المصادر أن الأطر التي نشط فيها هؤلاء تتعارض في طبيعتها مع سنة الرباط، فــضلا علــى طبيعة نزلائه، وسوف يكتسح لفظ المرابط المجال الديني بعد القرن 9هــ/15م، فلا نكاد نعثــر علــى استعمال ألفاظ الصوفي والولي والعارف التي اختفت من التداول، وهي ظاهرة لم يختص بها المغرب الأوسط لوحده بل شملت المغرب الإسلامي برمته.

ز- بيوتــات التصـــــوف

يرمز لفظ البيوتات في العصر الوسيط الإسلامي، إلى مميزات شتى تكــسبها أســـرة معينـــة ويستمر فيها على مدار ثلاثة أو أربعة أباء في حقول العلم والتصوف والثروة والجاه والفروسية، وقــد ورد عن عبد الكبير بن هاشم الكتاني: أن البيت ما كان له سابقة أي ما سلف من شرف الآباء ولاحقه

(1) ابن خلدون: العبر، ج6، ص 919.

(2) الونشريسي: المعيار، ج2، ص 403.

(3) ابن الحاج: فيض العباب، ص 413 وما بعدها.

أي ما لحق من شرف الأبناء وبعماد الحال التي هي الثروة وبمساك الدهر الذي هو الجاه(1)، وهي من الألفاظ التي شاع استعمالها في القرن 8هـ/14م، من طرف نخبة المغرب الأوسط الذين كتبوا في مناقب أسرهم الصوفية أو في البيوتات التي عاصروا أحفادها وأرخوا لها، فبينما استعمل ابن مرزوق الخطيب تـ781هـ/1379م لفظ «البيتَات» في عرض حديثه عن بيوتات التصوف بتلمسان(2)، استخدم معاصره وبلدية يحيى بن خلدون تـ780هـ/1378م لفظ «البيوتات»(3)، إلا أن كلاهما كان مستوعبًا للمفهوم الإصطلاحي للبيوتات الصوفية، فحرص على التذكير بتكوينها ونشأتها وتطورها وكذا اندثارها، أما ابن القنفذ الذي سلك مسلك يحيى بن خلدون في استخدام لفظ «البيوتات» فإنه وقف بنا عند بيوتات التصوف بمدينة قسنطينة وفرجيوة، إلا أنه استنكف عن تتبع جانبها التاريخي من حيث تكوينها ونشأتها وتطورها.

ويستفاد من ملاحظات هؤلاء النخبة أن البيوتات الصوفية في القرن 8هـ/14م، صارت من البني الأساسية للحركة الصوفية، وفيها يظهر التواصل لدى الأسرة الواحدة في حقل التصوف بصفة شبه دائمة، تكون خلالها الأسرة مرتبطة بتيار أو طريقة صوفية معينة كان الجّد الأول قد اختارها مسلكا تعبديا له ثم يتوارثها أفرادها ويعتكفون على قراءة مؤلفاتها وممارسة طقوسها فيكتسبون من ذلك سند الطريقة ويصبحون بدورهم من شيوخها ويلبسون الخرقة عن بعضهم البعض ويتصافحون فيثبت لهم سند الاتصال بالخرقة.

وعادة ما ترتبط هذه البيوتات أيضا بمعلم ديني يرمز لها، فيتوارثون مثلا خدمة زاوية أسرتهم أو ضريح جدهم أو ضريح شيخ الطريقة التي ينتمون إليها، وخلالها كانوا يحرصون على استمراريتها لأن في ذلك استمرار للمكانة الأدبية التي كانوا يحضون بها من خلال تدفق الإمتيازات السلطانية والهبات والنذور الاجتماعية عليهم، وهو ما يعني أن هذه البيوتات عادة ما يكون لها علاقات حميمة مع السلطة وعلاقات اجتماعية واسعة، وبالتالي فهي فاعلة على المستوى السياسي والاجتماعي وكذا الاقتصادي فهي إلى جانب ذلك تختص بحرفة من الحرف كالفلاحة أو الحياكة أو التجارة وبمرتبة من المراتب السلطانية كالقضاء والحجابة أو الكتابة السلطانية أو التوثيق.(4)

---

(1) زهرة الآس في بيوتات أهل فاس، تحقيق على بن المنتصر الكتاني، منشورات مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2002، ص 45.

(2) المجموع، ورقة 2.

(3) بغية الرواد، ج1، ص 116.

(4) حول انطباق هذا المفهوم بخصوصيته على بيت المرازقة وشيخه المؤسس أبي عبد الله بن مرزوق. أنظر يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ص ص 114، 115 ؛ ابن مرزوق الخطيب: المجموع، ورقة، 2 وبعدها.

ونشير بالذكر إلى أن التصوف داخل البيوتات قد سمح للمرأة بممارسة التصوف في حدود الصلاح، لذلك وصفت المرأة الزاهدة العابدة في أدبيات ابن مرزوق الخطيب وابن القنفذ القسنطيني(1)، باسم الصالحة بصرف النظر عن توجهها الصوفي وإختصاصها العلمي.(2)

وفي القرن 9هـ/15م حافظت على إسم الصالحة ضمن نطاق البيت الصوفي في المدينة، واكتسبت إسم المرابطة في البادية، مما يحيل إلى تأثر المرأة بمناخ التصوف الذي كانت تعيش فيه وبالتالي اكتسبت مميزاته.

غير أن هذه البيوتات الصوفية ظلت محدودة القوة فهي لم تتوفر على عصبية عرقية وإقطاع زراعي يسمح لها بأن تتحول إلى طوائف تجمع بين العصبية العرقية والتصوف والإقطاع الزراعي لأنها ظلت منذ بروزها في القرن السادس الهجري/12م، وحتى نهاية القرن التاسع الهجري/15م، متواجدة أكثر بالمدن وتزاول الفلاحة في تخوم المدينة والتجارة والوظائف والخطط السلطانية داخلها ثم أن الكثير منها كان يندثر بسبب الصراع العسكري الذي طال المدن خاصة تلمسان أو بسبب المجاعات والأمراض.

(1) المجموع: ورقة، 2، 13، 26، 44، 45 ؛ أنس الفقير، ص 81.

(2) المجموع، ورقة 14، 15.

ح- الطريقة الصوفية مفهومها، نشأتها، تطورها الفكري والتنظيمي حتى نهاية القرن 9هـ/15م.

- مفهومها

الطريقة لغة: جمع طَرِيقْ أي السَبيل التي يُطرَقُ بالأرجُل، أو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب(1)، ويقال: الطريق والطريقة على سبيل الترادف على الرغم من أن جمع الطريق طرق وجمع الطريقة طرائق، ويقال كذلك الطريقة بمعنى السيرة فيقال: فلان حسن الهدى، الهدية، أي الطريق(2)، وكذلك فلان من أهل السنة أي من أهل الطريقة المستقيمة المحمودة.(3)

وقد ورد اللفظان في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ وَأَلَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَّاء غَدَقاً﴾ (4)، وقوله سبحانه: ﴿وَأَنَّا مِنَّا الصَّالِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قِدَداً﴾.(5)

أما اصطلاحا: فهي تعني سيرة السالكين في تطبيق مراسم الله وحدوده وأحكامه التكليفية المشروعة التي لا رخصة فيها بدون راحة أو توقف يقطعون خلالها المنازل ويترقون في المقامات(6)، قصد الوصول إلى مقام التوحيد معرفة الله وهو آخر المقامات(7)، ويكون ذلك تحت إشراف قطب عارف أو شيخ مربي.(8)

---

(1) علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، ج1، تحقيق إبراهيم الأعيادي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ، ص 183.

(2) ابن منظور: المصدر السابق، ج15، ص 356.

(3) نفسه، ج13، ص 226.

(4) سورة الجن: الآية 16.

(5) سورة الجن: الآية 11.

(6) عبد الرزاق الكاشاني: رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال، تحقيق سعيد عبد الفتاح، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1415هـ/1995، ص ص 44، 54؛ ابن ليون: الإنالة، ص 164؛ الجرجاني: المصدر السابق، ج1، ص 183.

(7) ابن خلدون: المقدمة، ص 295.

(8) القشيري: الرسالة، ص 121؛ يشدد ابن خلدون على أهمية الشيخ بالنسبة للسالك لأن الوصول إلى مقام التوحيد في رأيه ليست من قبيل المتعارف عليها من العلوم الكسبية أو الصنائع بل هي مدارك وجدانية الهامية خارجة عن الكسبية تحتاج إلى شيخ يميزها بالعيان والشفاه، شفاء السائل، ص 65.

- نشأتهـــــــا

يعود ظهور الطريقة الصوفية بالمشرق الإسلامي إلى القرن الثالث الهجري/9م حيث نجح الصوفية بالعراق ومصر في توفير مناخ روحي جذب إليهم المريدين الذين أخذوا مبادئ الطريقة ومسالكها عن شيوخها.

ومن الطرق التي ظهرت مبكرًا السقطية نسبة لسرى السقطى ت251هـ/865م(1)، والبسطامية نسبة لأبي يزيد طيفور البسطامي ت261هـ/874م(2)، والقصارية أو الملامتية لأبي صالح حمدون القصار ت271هـ/884م(3)، والخرازية إلى أبي سعيد الخراز ت279هـ/892م(4) والنورية لأبي لحسين أحمد النوري ت295هـ/907م(5)، والجنيدية إلى أبي القاسم الجنيد ت297هـ/909م(6)، والحلاجية نسبة إلى الحسين بن منصور

---

(1) يعد السقطي أول من تكلم في التوحيد وحقائق الأحوال ببغداد، وإليه ينتمي اكثر صوفية الطبقة الثانية منهم الحارث بن أسد المحاسبي، وشقيق بن إبراهيم والبسطامي وأبو سليمان الدرداني وغيرهم، وتتمثل أسس طريقته في العزلة والتوكل والتزام السنة وتصحيح العبادة بالتقوى وملأ القلب بالرجاء والحب والحياء من الله والأنس بالله وحده . السلمى: المصدر السابق، ص 52 وما بعدها.

(2) تقوم طريقة البسطامي على التمسك بالقرآن والسنة، لأن القرآن في رأيه يدل على صحبة المولى والسنة ترك الدنيا والفريضة تقتضي الصحبة مع المولى والطريق على ذلك يكون بالمجاهدات أي بالبطن الجائع والبدن على حد قوله، وهي الموصلة الى المعرفة أي الى المرتبة التي لا يفتر فيها عن ذكر الله والاستئناس به وتقوده الى الفناء وفيها يفقد العارف رسمه وهويته فلا يشهد إلا الله . السلمى: المصدر السابق، ص ص 73، 74؛ أبو حفص عمر بن الملقن: طبقات الأولياء، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ/1998، ص 279.

(3) الملامتية هم الذين لا يبدو على ظواهرهم ما يبطنونه، الراشدي: المصدر السابق، ص 186 ؛ اشتهر القصار في نيسابور بالعلم والفقه على مذهب الثوري، وينهج في طريقته نهج القدرية في الخوف والمرحبة في الرجاء لذلك لم تعرف طريقته الإقبال . السلمى: المصدر السابق، ص ص 109، 113.

(4) يعد الخراز من أهل بغداد صحب ذا النون وسري السقطي ويعد أول من تكلم في علم الفناء والبقاء وأساس طريقته العلم والمعرفة فالأول دليل إلى الله والثانية دالة عليه . السلمى: المصدر السابق، ص 184.

(5) النوري بغدادي المولد والمنشأ ترتكز طريقته على التوحيد وإسقاط التدبير وجمع الفرق أي الجمع بالحق تفرقة عن غيره، والتفرقة عن غيره جمع به وفي منظوره أن التصوف أخلاق وليس رسومًا . السلمى: المصدر السابق، ص 135 وما بعدها.

(6) يلقب الجنيد بشيخ الطائفة وأمامهم نظرًا لتعمقه في التوحيد والفناء فيه ومن أقواله: «الطرق كلها مسدودة على الحلق إلا على من اقتفى أثر الرسول (ص) واتبع سنته ولزم طريقته فإن طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه». السلمى: المصدر السابق، ص 132.

الحلاج تـــ309هـــ/ 921م.(1)

وهذه الطرق كانت محدودة الأتباع تفتقر إلى التنظيم الذي اضطلعت به الطرق الصوفية. بعد ذلك في القرن السابع الهجري/13م، وهذا ما أشار إليه الجنيد محددا خصوصية الطريقة الصوفية في هذه المرحلة المبكرة بقوله: «هم أهل بيت واحد لا يدخل فيهم غيرهم ... ذكر مع اجتماع ووجد مع سماع وعمل مع أتباع»(2)، إلا أن ذلك لم ينقص من دورها خصوصا وأنها نجحت إلى حد كبير في تقنين التصوف ووضع نظام خاص به ومن بين الأعمال الناجحة، ذلك العمل الرائع الذي أنجزه ذو النون المصري تـــ245هـــ/859م في علوم المقامات والأحوال مكن بها السالك من التدرج في الطريق لتحقيق كما له الأخلاقي دون الانحراف عن مراسم الله وحدوده(3)، لذلك استحق القرن الثالث الهجري/9م أن يكون مرحلة المنهج العلمي للتصوف.(4)

لما تميزت به صوفيته من جهود في تسنين التصوف وتقعيده والابتعاد عن الغوص في المسائل الميتافيزيقية، وهو ما يفسر بقاء رواده نموذجا يحتذى به لكل من سيجيء بعدهم، ناهيك على أن هؤلاء ظهروا لتقويم التصوف بعد أن أخذت حركات المبتدعين تحصر التصوف في الخرقة والصياح والتواجد، وفي هذا المعنى أورد السراج الطوسي تـــ378هـــ/989م مقطعا انشده علي بن عبد الرحيم القناد فيه: (الكامل)

أهل التصوف قد مضوا، صار التصوف مخرقة   صار التصوف صيحة وتواحدا ومطبقة

مضت العلوم فلا علوم ولا قلوب مشرقة   كذبتك نفسك، ليس ذا سنن الطريقة المخلقة.(5)

---

(1) الحلاج من أهل بيضاء فارس، نشا بواسط في العراق وصحب الجنيد وأبي الحسين النوري واشتهر بطريقته القائمة على الفناء والحلول التي لخصها في قوله: «إذا تحصل العبد على مقام المعرفة أوحى الله تعالى إليه بخاطره وحرس سره أن يسبح فيه خاطر غير الحق» . السلمى: المصدر السابق، ص 237 ؛ ابن الملقن: المصدر السابق، ص 152.

(2) القشيري: المصدر السابق، ص 127.

(3) ابن الملقن: المصدر السابق، ص 27 ؛ الى جانب قول ذي النون بالأحوال والمقامات، توجه الى ربط المعرفة بالشريعة فيقول: «علامة العارف ثلاثة لا يطفئ نور معرفته نور ورعه ولا يعتقد باطنا من العلم ينقض عليه ظاهرا من الحكم، ولا تحمله كثرة نعم الله عز وجل على هتك استار محارم الله» . أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل الى التصوف الإسلامي، ط1، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988، ص 101.

(4) إبراهيم حركات: المدخل، ص 116.

(5) اللمع، ص 47.

- تطورها الفكري والتنظيمي حتى نهاية القرن 9هـ/15م

دخلت الطريقة الصوفية منذ القرن الرابع الهجري/10م مرحلة جديدة مـن التطـور الفكـري والتنظيمي بفضل المصنفات الصوفية وأراء أصحابها النظرية والتنظيمية وأبرزها أفكار أبـي طالـب المكي تـ386هـ/978م الذي جعل اسم الطريق دالا على معاني الشريعة والسنة النبوية فـي كتابـه الموسوم «بقوت القلوب في كيفية معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد» رسم فيـه المقامات التي يقطعها الصوفية والأفكار والأذكار والأوراد التـي يقومـون بهـا، كمـا فـصل بـين علماء الدنيا وعلماء الآخرة، وأجـاز علمـاء الآخـرة العـالمين بالتوحيـد والمعرفـة، المنفـردون في الزوايا.(1)

فإذا كنا مع أبي القاسم القشيري تـ465هـ/1076م في القرن الخامس الهجـري/11م نجـده يصنف رسالته سنة 438هـ/1046م في علوم التصوف ورجال الطريقة، نهج فيه نهج أبـي طالـب المكي في تزكية رجال الطرق الصوفية(2)، لكنه كان أكثر وضوحا في وضع قواعد السلوك الصوفي ومراحل التربية الصوفية وفصل في المقامات والأحوال(3)، وجعل من المجاهدة النفسية أساس نجـاح التجربة الصوفية في قوله: «من لم يكن في بدايته صاحب مجاهدة لم يجد من هذه الطريقة شمعة»(4)، كما حدد شروط الاندماج في الطريقة والسير في مراتبها وأولها أن يتحلى المريـد بالـصدق حتـى: «يصح له البناء على أصيل صحيح»(5)، ثم التوبة وفراغ القلب والخلوة والمداومة على الذكر وحفـظ العهد(6)، وقد وضع لذلك آدابًا يطبقها المريد تحت إشراف شيخه «لأن المريد إذا لم يكن له أستاذ يأخذ عنه طريقته نفسا فنفسا فهو عابد هواه».(7)

---

(1) قوت القلوب، ج2، ص ص 8، 9.

(2) يعلق على ذلك بقوله: «إن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على اصول صحيحة في التوحيد، صـانوا بهـا عقائدهم عن البدع ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل» . الرسالة، ص 3.

(3) نفسه، ص 32 وما بعدها.

(4) نفسه، ص 49.

(5) القشيري، الرسالة، ص 180.

(6) يفصل القشيري في آداب العزلة وما يتحقق فيها للمريد من تحصيل للعلوم كي لا يستهويه الـشيطان بوسواسـه ومن العلوم الشرعية ما يؤدي به فرضه ليكون بناء أمره على أساس محكم وغاية العزلة عنـده اعتـزال الخـصال المذمومة . المصدر السابق، ص 50.

(7) نفسه، ص 121.

أما أبو حامد الغزالي تـــــ505هـــــ/1111م، الـــذي اســـتفاد مـــن تجـــارب رواد الطـــرق الصوفية الأوائل كالجنيد وذي النون والسرى السقطى وغيرهم فانه لم يستغن كذلك عـــن مـــا كتبـــه الحارث بن أسد المحاسبي في رعايته(1)، والمكي في قوته والقشيري في رسالته بـــل حـــذا حـــذوهم النعل بالنعل.(2)

فلماذا إذن كان فكره في التصوف خلف ظاهرة نشوء الطرق الصوفية في القرن السادس الهجري ثم تحول منظومته الصوفية حتى نهاية القرن التاسع الهجري/15م، بمثابة الأسس والقواعد التي لا غنى عنها للطرق الصوفية بالمشرق والمغرب الإسلاميين؟ وهي مساءلة كفيلة بأن تقف بنـــا عنـــد التطـــور الفكـــري والتنظيمي للطريقة الصوفية على يد الغزالي.

لابد من التذكير أن الغزالي الذي كتب مجموعة من المصنفات الصوفية قد جعل كتابه «إحياء علوم الدين» خاصا بالطريقة الصوفية فقسمه إلى أربعة أقسام رئيسية مرتبة هي: العبادات والعـــادات والمهلكات والمنجيات ووضع أهميتها بقوله: «والعلم بآفات الطريق وغوالكه وجميع ذلك أودعناه فـــي كتب الأحياء»(3)، فالسالك لا يمكن له أن يكون من علماء الآخرة، الصوفية ما لم يطلع علـــى خبايـــا العبادات وآدابها ودقائق سنتها خصوصا الفقهيات وهذا ما شدد عليه بقوله: «لا يكون من علماء الآخرة

---

(1) يرى ابن عباد الرندي تـــ792هـــ/1390م أن الربع الثالث من كتاب الإحياء، قسم المهلكات، أكثره منقـــول عـــن كتاب «الرعاية للمحاسبي» مع زيادة في التهذيب والتحرير . الرسائل الصغرى، ص 113.

(2) صرح الغزالي في مقدمة إحيائه، استفادته عن من سبقه من العلماء والصوفية وحدد دورهم إزاء ميـــراثهم فـــي أربع نقاط هي التبسيط والترتيب والاختصار والتقييم والخامسة إبداعه في الجديد الذي لـــم يـــسبق التعـــرض إليـــه بقوله: «يتميز هذا الكتاب الإحياء بخمسة أمور هي: حل ما عقدوه وكشف ما أجلوه وترتيب ما بددوه ونظم ما فرقوه وإيجاز ما طولوه وضبط ما قرروه وحذف ما كرروه وإثبات ما حرروه والخامس تحقيق أمور غامضة... لم يتعرض لها في الكتب» . الإحياء، ج1، ص 11.

(3) يتمفصل كل قسم إلى عشرة كتب: أولا: قسم العبادات تناول فيه العلم وقواعد العقائد وأسرار الطهارة والـــصلاة والزكاة والصيام والحج وآداب تلاوة القرآن والأفكار والدعاء وترتيب الأوراد في الأوقات، ثانيا: قسم العادات ويشمل الآداب المتعلقة بالأكل والنكاح وأحكام الكسب والحلال والحرام والعزلة والسفر والسماع والوجد والأمـــر بـــالمعروف والنهي عن المنكر والمعيشة وأخلاق النبوة، ثالثا: قسم المهلكات عنى فيه بشرح عجائب القلـــب ورياضـــة الـــنفس وشهوتها الحسية وآفاتها المعنوية كالغضب والحقد والحسد والبخل والرياء وذم السكر والجاه، رابعا: المنجيات وهي المعروفة عند الصوفية بالمقامات والأحوال كالتوبة والشكر والرجاء والخوف والفـــر والزهـــد والتوحيـــد والتوكـــل والمحبة والشوق والأنس والرضا والصدق والإخلاص والمراقبة والمحاسبة والتفكـــر والمـــوت . الإحيـــاء، ج1، ص ص 10، 11.

من لا يطلع عليه، وأكثر ذلك مما أهمل في فن الفقهيات»(1)، وبذلك ربط التصوف والطريقة بعقيدة أهل السنة والجماعة، ومن العادات أسرار المعاملات بين الخلق وأغوارها وهي لا يمكن أن يستغنى عنها متدين والممتلكات يتعلم منها جميع العقبات المذمومة المانعة من الطريق إلى الله، ويتطلع منها على طرق معالجتها، أما المُنجيات فهي الخصال المحمودة التي بها يتقرب العبد من ربه(2)، وبالتالي من حيث بداياته ومراحله ونهاياته وزاد من توضيحه للطريقة عرضهُ لها بمنهجية راعى فيها ترتيب الأفكار واستقراء الجزئيات لبلوغ الكليات(3)، مما جعل الكثيرين يفتتنون به ويعكس نجاح هذه المنهجية وفعاليتها في نشر الطريقة الصوفية شهادتين متفاوتتين زمنيًا الأولى في القرن السادس الهجري/12م. من قبل أبي الفضل بن النحوى يقول فيها: (الطويل)

أبو حامد أحيا من الدين علمه	وجدد ما تقادم من عهدي
ووفقهُ الرحمن فيما أتى به	وألهمه فيما أراد من الرشد
ففصلها تفصيلا فأتى بها	فجاءت كأمثال النجوم التي تهدى.(4)

والثانية في النصف الثاني من القرن الثامن الهجري/14م لابن عباد الرندي تـ792هـ/1390م يصف فيها منهج الغزالي في تبسيط الطريقة وتسهيلها على السالكين بقوله: «وخصوصا الغزالي فإنه فصل وبوب وأوضح وقرب ونقح وهذب وجمع في أوراق يسيرة ما تفرق في كتب كثيرة وضرب الأمثال وأزاح الأشكال واظهر غوامض الأسرار ونبه على طرق الاعتبار والاستبصار».(5)

ومفهوم الطريقة عند الغزالي هي سفر القلب بآلة الفكر في طريق المعقولات(6)، وجوهرها يقوم على أمرين هما: العلم بقواعد الشرع لتهذيب النفس(7)، والعمل على تطهيره بأنواع المجاهدات

(1) الإحياء، ج1، ص 11.

(2) نفسه، ج1، ص 11.

(3) يرى إبراهيم حركات أن هذا الأسلوب ساعد على تهيئة الأذهان لقبول التصوف فكرا وعملا . المدخل، ج3، ص 89.

(4) أبو النعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني: خريدة القصر وجريدة العصر، ج1، تحقيق محمد المروني وآخرون، الدار التونسية، 1966، ص ص 325، 326.

(5) المصدر السابق، ص 78.

(6) أبو حامد محمد الغزالي: الإملاء في إشكالات الإحياء، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406هـ/1986، ص 18.

(7) يرى الغزالي أنه إذا لم تتقدم رياضة النفس وتهذيبها بحقائق العلم نشبث بالقلب خيالات فاسدة تطمئن لها النفس ويكون سببا في عدم الوصول . الإحياء، ج3، ص 22.

قصد محو الصفات المذمومة وقطع العلائق بكنه الهمة إلى الله، فإذا حصل ذلك يتولى الله تنوير قلب عبده بأنوار العلم فينكشف له سر الملكوت وتتجلى فيه الحقائق الإلهية(1)، لكن شرط أن تكون هذه التجربة تحت إشراف شيخ يتولى مراقبة السالك في طريقه حتى نقطة الوصول(2)، وأهم خدمة قدمها الغزالي للطريقة كونه وضع قواعد السلوك وآدابه على نحو مفصل مثل شروط الإرادة ومقدمات المجاهدات وتدرج المريد في سلوك سبيل الرياضة.(3)

وفي ترتيب الأوراد وكيفية إحياء الليل(4)، والإسهاب في وظائف المريد(5)، وأوراده، وضبط التزامات الشيخ ومنهجه إزاء السالك وكذلك في تصويره لحلقات الذكر والاجتماع والنياحة والسماع والرقص(6)، وكذلك في تصويره لحلقات الذكر والاجتماع والنياحة(7)، والسماع(8)، والرقص(1)،

---

(1) يفصل الغزالي في مراحل المجاهدات التي يقطعها السالك تحت إشراف شيخه فيبدأه بمضادة الشهوات ومخالفة الهوى بالصيام والقيام المتواصل حتى يضعف المريد بالمجاهدات ولا يبقى في قلبه علاقة بالدنيا ثم يشغله بالذكر والمداومة عليه ويمنعه من تكثير الأوراد الظاهرة والاعتناء بالفرائض وأداء ورد واحد يكون لباب الأوراد وثمرتها، فإذا استولى على قلبه حب الله ألزمه الشيخ في زاوية ينفرد فيها ويوكل به من يقوم له بقدر يسير من القوت الحلال، ثم يلقنه ذكرا يشغل به لسانه وقلبه كأن يردد الله الله أو سبحان الله سبحان الله حتى تسقط حركة اللسان وتكون الكلمة كأنها جارية على اللسان من غير تحريك ثم لا يزال كذلك حتى يمحي عن القلب حروف اللفظ وصورته وتبقى حقيقة معناه لازمة فيفرغ عن كل ما سوى الله فيحصل له الكشف فيتلقى العلوم اللدنية والأسرار الإلهية . الإحياء، ج3، ص 81 وما بعدها.

(2) يشدد الغزالي على أهمية الشيخ في الطريقة لأن السالك في رأيه إذا لم يكن له شيخ أو أستاذ يقتدي به ليهديه سواء السبيل، فإن سبيل الدين غامض وسبل الشيطان كثيرة فمن لم يكن له شيخ يهديه قاده الشيطان إلى طرقه لا محالة . الإحياء، ج3، ص 81.

(3) نفسه، ج3، ص 80.

(4) نفسه، ج1، ص 393.

(5) نفسه، ج1، ص 400.

(6) يشترط الغزالي على الشيخ مراعاة الفوارق بين السالكين وحذر من إخضاعهم لنمط واحد من الرياضة، ومن المسائل التي يجب على الشيخ مراعاتها حالة السالك ومزاجه ومدى قدرة بنيته على تحمل الرياضة . الإحياء، ج3، ص 81.

(7) الإحياء، ج2، ص ص 301، 304.

(8) حصر الغزالي السماع المستحب في من غلب عليه حب الله ولم يحرك منه السماع لا الصفات المحمودة ووضع لذلك آداب منها مراعاة الزمان والمكان والأخوان ودرجة المريد فيما استوعب بصيرته ومقدار ما استولى عليه حب الله . الإحياء، ج2، ص ص 329، 332.

بالتفريق بين المحمود منها عن المذموم، مفصلا في آدابها مراعيا حدودها الشرعية وأهميتها بالنسبة للطريقة.

فكان بذلك أن وضع حدا لقضايا ظلت تمثل جوهر الصراع بين الفقهاء والصوفية وقدم النموذج المثال لممارستها، بل أن ذلك صار المنهج العملي المفضل لدى الكثير من الطرق الصوفية أثناء وبعد القرن السادس الهجري/12م، خصوصا وأن الغزالي قرب الطريقة وأغوارها من السالك بضرب الأمثلة التاريخية واستحضار النماذج المثالية من سلوك النبي (ص) والصحابة والتابعين وكبار الزهاد والصوفية، كل ذلك لتحريك العزيمة لدى السالك، وقد أشار إلى الغرض من ذلك بقوله: «ونحن نورد من أوصاف المجتهدين ما يحرك رغبة المريد في الاجتهاد اقتداء بهم».(2)

وفيما يخص هيكل الطريقة وطاقمها فإنّه تطرق إلى ذكر وظائف القائمين عليها وإقرار رتبهم وأدوارهم، بدأ من الشيخ والمريد والإبدال(3)، والإخوان(4)، والخادم القائم على خدمة الشيخ والمريد(5)، فقدم بذلك مثالا يحتذى به في تنظيم الطرق الصوفية وتوزيع الوظائف بين أعضاءها.

ومن الذين تأثروا بالغزالي في القرن السادس الهجري/12م وبنو طرقهم الصوفية على أساس فكره، القطب عبد القادر الجيلاني تـ560هـ/1165م مؤسس الطريقة القادرية(6)، والشيخ أحمد بن

(1) يثمر السماع في القلب حالة الوجد التي تؤدي إلى تحريك الأطراف إما الحركة الموزونة فتسمى الإضطراب وأما موزونة فتسمى التصفيق والرقص . الإحياء، ج2، ص 292.

(2) الإحياء، ج4، ص 433.

(3) نفسه، ج3، ص 84.

(4) نفسه، ج2، ص 328.

(5) نفسه، ج3، ص 83.

(6) ولد عبد القادر الجيلاني 470-561هـ/1077-1165م بجيان بلدة مجاورة لبحر قزوين، ثم انتقل إلى بغداد وبها درس على طائفة من الفقهاء منهم أبو الوفا علي ومحمد بن أبي يعلي وهما من الحنابلة ويحيى علي التبريزي ومحمد بن الحسن الباقلاني والتصوف عن حماد بن مسلم الدباس والقاضي أبي سعيد المخرمي، تولى تدريس علوم إسلامية كثيرة نقلية وعقلية ولما توفي شيخه أسند أمر مدرسته إليه، اشتهر بنقده لولاة الجور والتزام السنة ومناهضة غلاة التصوف، ومن أعماله «الغنية لطالب طريق الحق» و «الفيوضات الربانية» و «فتوح الغيب» و «الفتح الرباني» ومجموع منظوماته ضمن كتاب باسم «السفينة القادرية» . ابن الملقن: المصدر السابق، ص 193 ؛ حركات: المدخل، ج3، ص 61.

علي الرفاعي الحسيني تـ578هـ/1182م صاحب الطريقة الرفاعية(1)، وأحمد بن علي البدوي تـ675هـ/1276م الآخذ عن الطريقة القادرية ومؤسس الطريقة الأحمدية، البدوية(2)، والقطب أبو مدين شعيب الذي لقى الجيلاني بالحرم الشريف وأخذ عنه طريقته ولبس منه الخرقة(3)، لذلك صارت الطريقة المدينية خلال القرنين السابع والثامن الهجريين/13 و14 الميلاديين واسطة بين الطريقة القادرية وعدد من طرق التصوف بالمغرب الإسلامي، أهمها الشاذلية في القرن السابع الهجري/13م نسبة لمؤسسها أبي الحسن الشاذلي تـ 656هـ/1258م.(4)

---

(1) أبو العباس أحمد الرفاعي نسبة إلى رفاعة بالمغرب سكن البطائح بين واسط والبصرة وصار له اتباع ومريدون وتعد طريقته من الطرق الوافدة من المشرق إلى المغرب . ابن الملقن: المصدر السابق، ص ص 90، 91.

(2) ينتهي نسبه إلى الحسين بن علي، انتقل من المغرب مع أسرته صبيا الى مصر ثم الى مكة وبعد رحلات في أقطار المشرق استقر بمصر واتخذ من طنطا قاعدة لنشاطه، وقد نالت طريقته شعبية واسعة، تأثر بالطريقة القادرية والرفاعية خلال اقامته ببغداد ومنها استمد مبادئ وأسس طريقته التي تقوم على التزام بالكتاب والسنة والتنزه عن المحرمات والإحسان للفقراء واليتامى. والصبر على المكروه والتوبة والتخلي عن الشهوات ومن آثاره «الأخبار في حل الألفاظ»، أما طقوس طريقته فهي بسيطة كلها تقريبا مأخوذة عن القادرية والرفاعية وهي أوراد كل أسبوع وحزب يقرأه في الصباح والمساء بعد الفاتحة مائة مرة وبعد سورة الصمد مائة مرة وصلوات على الرسول وفيما يخص مبادئ الانتساب فهي استغفار وتوبة وخرقة حمراء تلبس طبقا لطقوس وأدعية خاصة ؛ النعيمي: الدارس، ج2، ص 306 ؛ حركات المرجع السابق، ج3، ص ص 66، 67.

(3) المقري: نفح الطيب، ج7، ص 138 ؛ الخرقة هي ما يلبسه المريد من يد شيخه وتتمثل أهميتها بالنسبة للمريد في أولا: حتى يتلبس باطنه بصفاته كما تلبس ظاهرة بلباسه لذلك قيل عنها أنها لباس التقوى ظاهرا وباطنا، مصداقا لقوله تعالى: ﴿ يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاساً يُوَارِي سَوْءَاتِكُمْ وَرِيشاً وَلِبَاسُ التَّقْوَىَ ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴾ سورة الاعراف: الآية 26، وثانيا: وصول بركة الشيخ بيده إلى مريده، ونيل ما يغلب على الشيخ وقت الإلباس من الحال حيث يكون الشيخ بعلم نور الحق يعلم ما يحتاج إليه المريد فيستنزل من الله نور يسرى من باطنه إلى باطن المريد فيساعد ذلك المريد على تصفية استعداده، وثالثا: استمر الاتصال القلبي والصحبة الدائمة بينهما، ورابعا: تذكير الإتباع للمريد في كل وقت بطريقته وسيرته وأخلاقه حتى يصل مرتبة الشيخ . الكاشاني: اصطلاحات الصوفية، 169.

(4) أبو الحسن علي بن عبد الله الشاذلي من قبيلة غمارة القريبة من سبته بالمغرب الأقصى تلقى تعليمه الصوفي عن أبي محمد عبد السلام بن مشيشي برابطته بجبل غمارة، تلميذ أبي مدين شعيب، والفقهي بفاس عن أبي عبد الله محمد بن حرزهم، رحل إلى تونس سنة 615هـ/1218م ودرس بها عن أبي سعيد الباجي ثم أسس رابطة في شاذلة وتردد على تونس لنشر تعاليمه الصوفية ونظرا لإلتفاف الناس حوله ضايقه الحفصيون في عهد أبي زكريا الحفصي فترك تونس ورحل إلى مصر واستقر فيها وفي سنة 624هـ/1245م، عاد إلى تونس وفيها أخذ عنه أبي العباس المرسي الذي صار من أصحابه وكبار تلامذته، عاد إلى الإسكندرية وتنقل بين منهور وديماط والمنصورة ومدن صعيد مصر وحضر في القاهرة مجالس كبار العلماء أمثال الغزالي عبد السلام وابن دقيق العيد والشيخ ياسين تلميذ=

وقد تمكن هؤلاء الأقطاب(1)، حتى نهاية القرن السابع الهجري/13م من صياغة مفهوم جديد للفكر الصوفي الطرقي وذلك بتبسيط ما جاء به الغزالي وتقديمه للمريدين في قالب عقائدي وأخلاقي وتربوي يقوم بالنسبة لمبادئ العقيدة على الالتزام بالقرآن والسنة والرضا بالقضاء والقدر وتجريد التوحيد حتى لا يبقى حجاب بين العابد والمعبود(2)، والتحلي بالصفات الحميدة على المستوى الأخلاقي خصوصا الصدق والكسب الحلال وحسن العشرة وترك الإسفاف والخصومة والتعاون على أمر الدين والدنيا والالتزام مبادئ التربية الصوفية فيما يتعلق بالأوراد والأذكار المخصصة للمريدين(3)، وكذلك فيما يخص ترتيبات الإنتساب للطريقة والتي تتم عادة بين الشيخ والمرشح لصفة المريد(4)، وقد اتخذت كل طريقة الراية المناسبة لها من حيث الشكل واللون(5)، وشكل

=محي الدين بن العربي، توفي في حمثيرا بالقرب من عبذاب على البحر الأحمر سنة، 656هـ/1258م . ابن عطاء الله الإسكندري: لطائف المنن، تحقيق عبد الحليم محمود، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1999، ص 75 ؛ ابن الصباغ الحميري: درة الأسرار وتحفة الأبرار في أقوال وأفعال ومقامات ونسب وكرامات وأذكار ودعوات أبي الحسن الشاذلي، نشر المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2001، ص 22 ؛ مهدي بن أحمد الفاسي: تحفة أهل التصديق بأسانيد الطائفة الجزولية والزروقية من أهل الطريق، دار الكتب التونسية، رقم 18247، ورقة 151.

(1) جمع مفرد القطب ويعني في اللسان العربي الجديدة القائمة التي تدور عليها الرحى ومعناه الصوفي هو أكمل أهل زمانه وموضع نظر الله من العالم والغوث الذي يلجأ إليه الملهوف ورحمة الله في الأرض، وهو يعوض النبي والوارث لبعض مقاماته ويضاهي الخضر ويجاريه في العلم والأحوال . ابن منظور: المصدر السابق، ج1، ص 682 ؛ الكاشاني: رشح الزلال ؛ ابن ليون: الإنالة، ص 169.

(2) التوحيد في اللغة الحكم بأن الشيء واحد والعلم واحد وعند أهل الحقيقة يعني تجريد الذات الإلهية عن كل ما يتصور في الإفهام ويتخيل في الأوهام والأذهان والتوحيد ثلاثة أشياء معرفة الله تعالى بالربوبية والإقرار بالوجدانية ونفي الأنداد عنه جملة . الجرجاني: التعريفات، ج1، ص 96.

(3) حركات: المدخل، ج3، ص 62.

(4) يعرف الغزالي المريد بأنه هو الذي صح له الإبتلا ودخل في جملة المنقطعين الى الله عز وجل بالاسم . الإملاء، ص 20 ؛ وعند الكاشاني هو من انقطع الى الله تعالى عن نظر واستبصار، وتجرد عن إرادته، إذا علم أنه ما يقع في الوجود إلا ما يريده الله تعالى لا ما يريده غيره فيمحوا إرادته في إرادته فلا يريد إلا ما يريده الحق. رشح الزلال، ص 40.

(5) من أبرز هذه الظواهر أن أبا الحسن الشاذلي إذا ركب تمشي كبار الفقرا وأهل الدنيا حوله وتنشر الأعلام على رأسه . محمد السراج: الحلل السندسية في الأخبار التونسية، ج1، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، 1985، ص 833 ؛ اتخذت كل طريقة لون رايتها، القادرية اللون الأخضر والشاذلية اللون الأسمر والرفاعية اللون الأسمر والأبيض والأحمدية اللون الأحمر . محمد توفيق البكرى: الطرق الصوفية، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، المجلد 25، مايو 1963، مطبعة جامعة القاهرة، 1967، ص 75 وما بعدها.

السبحة(1)، وطقوس الاجتماع للذكر(2)، والنياحة(3)، والسماع(4)، والتواجد(5)، ويعــزى تركيــز أصحاب هذه الطرق على المضامين الأخلاقية إلى ما اعترى التصوف من دعوات سلبية أكثرها تلــك التي نحت به سبيل التوكل السلبي وتحريفه من مقاصده الروحية(6). وفي القرن السابع الهجــري/13م نجح أبو الحسن الشاذلي تــ656هــ/1258م مؤسس الطريقة الشاذلية بمصر في تشكيل طريقــة هــي حصيلة التجارب العلمية والفكرية لأساطين الطرق الصوفية من عصر الجنيد تــ297هــ/909م إلــى أبي النجيب عبد القاهر السهروردي تــ563هــ/1163م(7)، أضاف لها رصيده من التصوف المغربي الذي تلقاه عن شيخه عبد السلام بن مشيش تــ624هــ/1227م في رابطته بجبل غمارة القريب مــن سبتة(8)، وصهرها في بوتقة واحدة جعله منه مجدد عصره في ميدان التصوف السني خصوصا وأنه راعى فيها ظروف عصره وما تميزت به الحياة الصوفية من بلوغ التصوف الفلسفي ذروة ازدهــاره

(1) السبحة: هي الهباء الموجود إلا بالصورة، لا بنفسها لكونها غير واضحة، فهي الهباء أي الظلمة التي خلــق الله فيها الخلق ثم رش عليهم نوره فمن أصابه ذلك النور اهتدى ومن أخطأ ضل وغوى. الكاشاني: إصلاحات الــصوفية، ص 115 ؛ الجرجاني: المصدر السابق، ج1، ص 155 ؛ عبد المنعم الحنفي: معجم المــصطلحات الــصوفية، ط2، دار المسيرة، بيروت، 1407هــ/1987، ص 128.

(2) الذكر صورة العمل أثناء المجاهدة، يشغل بها الشيخ قلب المريد على الدوام . ابن خلــدون: شــفاء الــسائل، ص 40.

(3) حالة البكا أو الحزن عند التقصير في أمر الدين أو ارتكاب الخطايا . الغزالي: الإحياء، ج2، ص301 وما بعدها

(4) السماع إتاوة القلب المملوء باليقين فتفيض العين بالدمع في حالات التشوق والحــزن والندم مصداقا لقولــه تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِين﴾ سورة المائدة: الآية 83 ؛ السهروردي: عوارف المعارف، ص 143 ؛ السماع يلجأ إليه أربــاب الأحوال استجماما من تعب الوقت وتنفس لأرباب الأحوال واستحضار لأسرار ذوي: الأشغال . أنــور فــؤاد أبــي خزام: معجم المصطلحات الصوفية، مراجعة جورج منتري عبد المسيح، ط1، مكتبة لبنان 1993، ص 100.

(5) التواجد من الوجد وهو حالة ذوقية تعتري القلب والوصول إليها يتم بالذكر أما التواجد فهو تعمد الوجد والتــشبه في تكلفة بالصادقين من أهله في استعماله . الغزالي: الإملاء، ص 20 ؛ الكاشاني: رشح الزلال، ص 74.

(6) حركات، المرجع السابق، ج3، ص 62.

(7) من القرائن التي تعكس ذلك تطابق آراء الشاذلي مع طريقة أبي سعيد الخزار تــ279هــ/892م في نظرية الفناء والبقاء وإسقاط التدبير ومع الجنيد تــ297هــ/909م في مسألة إثارة الصحو على السكر ويلتقي مع أبــي الحــسن القوري تــ 295هــ/907م في قضية فرق الجمع وإسقاط التدبير ومع الغزالي تــ505هــ/1111م في الفناء والتوحيد وقواعد السلوك . السلمى: المصدر السابق، ص ص 130 وما بعدها ؛ التفتازاني: مدخل الى التصوف، ص ص 116، 171، 179.

(8) ابن عطاء الله: المصدر السابق، ص 88.

الفكري والتجريدي على يد أقطاب وحدة الوجود والوحدة المطلقة والاتحاد، يتصدرهم عمر بن الفارض تـ632هـ/1234م(1)، وجلال الدين الرومي تـ672هـ/1272م(2)، ومحي الدين بن عربي تـ638هـ/1240م وعبد الحق بن سبعين تـ667هـ/1270م الذين يوافق استقراره بمصر بين 640-652هـ/1242-1254م فترة إقامة الشاذلي فيها، بل أن تلميذه أبا الحسن الششتري تـ668هـ/1269م.

وصدر الدين القوني تـ672هـ/1272م تلميذ محي الدين بن عربي، كان قد حصل لهما اللقاء بالشاذلي وتباحثا معه في مسائل التصوف وأغواره(3)، وكانت أفكار هؤلاء الأساطين تتعارض مع مشروع الشاذلي الرامي إلى نشر التصوف العملي بين سائر طبقات المجتمع في قالب يجمع بين الشريعة والتصوف ويتوافق مع متطلبات الحياة.

وتظهر عناصر التجديد عند الشاذلي في اعتماده طريقة الشكر(4)، للوصول إلى كشف الحقائق الإلهية بدل طريقة المجاهدات التي كان يرى فيها إرهاقًا للمريد بأنواع الرياضات المختلفة وتجريدًا له من متاع الحياة الدنيا وزينتها، وأساس طريقته الاعتماد على العبودية الصوفية المنطلقة من فكرة الإخلاص في التوحيد(5)، وفيها ينزع منازع الأشاعرة، في التوحيد لكنه لا يعتمد الأدلة العقلية

---

(1) عرف ابن الفارض بمنهجه في الاتحاد وجسد ذلك في ديوانه المعروف بـ «الفائق والشعر الرائق» جاور بمكة ومنن ودفن بالمقطم تحت العارض . ابن الملقن: المصدر السابق، ص ص 308، 309.

(2) وضع جلال الدين الرومي منظومته الصوفية في ديوانه المرسوم بـ «مثنوي ومعنو» باللغة الفارسية ومختصر طريقته الصوفية محبة الله والسعي إليه أن السالك لابد له من أن ينسى نفسه حتى يفنى في الله . شاخت: المرجع السابق، ص 119.

(3) ابن عطاء الله: المصدر السابق، ص 88 ؛ فسر القوفي سورة الفاتحة في مجلد وتوفي بقونية وأوصى أن يدفن بقرب شيخه بن عربي . ابن الملقن: المصدر السابق، ص 310 ؛ وحول نظرية الوحدة المطلقة، عند ابن سبعين وتلميذه الششتري . أنظر الغبريني: المصدر السابق، ص ص 209، 210.

(4) الشكر هو الاعتراف للمنعم والاعتزاز بالربوبية وهو كذلك الغيبة عن الشكر برؤية المنعم وقد بسط الشاذلي مفهومه لأحد مريديه عندما شرب الماء الساخن في جوحار قال له: يا بني برد الماء فإنك إذا شربت الماء الساخن فقلت الحمد لله تقولها بكزازة وإذا شربت الماء البارد فقلت الحمد لله استجاب كل عضو منك بالحمد . ابن عطاء الله: المصدر السابق، ص 162 ؛ أنور فؤاء: معجم المصطلحات الصوفية، ص 104 ؛ لذلك كان الشاذلي يقول: «إذا كنت بالنعمة فالله يقضي منك الشكر» . ابن الصباغ: المصدر السابق، ص 108.

(5) ابن الخطيب: روضة التعريف، ص 619 ؛ العبودية عند الشاذلي التسليم والرضا والقبول لما ترى وحسن الظن بالله فيما تلقى والاشتغال بما هو أولى وشروطها ملازمة الفقر والعجز والضعف والذل لله . ابن الصباغ: المصدر السابق، ص 153.

والبراهين المنطقية لإثبات توحيد الله وإنما بالإلهام وما يرشده إليه القرآن(1)، وكل ذلك يقوم به السالك بصدق القصد لله تعالى عاريا عن طلب الجزاء(2)، أي بصدق اليقين المنبثق من المعرفة(3)، واليقين إلى جانب كونه طريق السير إلى الله، إذا استقر في القلب أنشعب منه الشكر لذلك عرف الشاذلي اليقين بأنه: «اسم لدرك الحقائق بلا ريب وحجاب»(4)، وهو كذلك في مفهوم أبي العباس المرسي تـ686هـ/1287م أحد أقطاب الشاذلية «إنفتاح القلب لشهود منة الرب»(5)، حينها يرى السالك النعم الظاهرة والباطنة الصادرة من الله تعالى ويزداد تقربا حتى لا يرى فيها منعما عليه في هذا الوجود غير الله وتسمى هذه المشاهدة عند الشاذلية باسم المحبة وهي "أخذة من الله لقلب عبده عن كل شيء سواه»(6)، وفيها تكون نفس السالك مائلة لطاعة الله وعقله متحصنا بمعرفته وروحه مأخوذة في حضرته وسره مغمورا في مشاهداته وكلما طلب الإستزادة يزاد حتى يصل إلى الحقائق الإلهية والعلوم اللدنية وفي هذا المعنى كلام جميل للشاذلي يصف فيه هذه المحطة من المحبة في قوله: «والعبد يستزاد فيزداد، ويفاتح بها وهو أعذب من لذيذ مناجاته فيكسي حلل التقرب على بساط القرب ويمس أبكار الحقائق وثيبات العلوم».(7)

وبذلك يتضح أن أصول الطريقة الشاذلية ترتكز على أربع دعامات هي: الصدق في العبودية وترك الاختيار مع الربوبية(8)، والأخذ بالعلم في كل شيء وإيثار الله بالمحبة

---

(1) التوحيد في منظور الشاذلي: «نور يعدمك لغيرك ويعدم غيرك لك» . ابن الصباغ: المصدر السابق، ص 114 ؛ محمد مفتاح: الخطاب الصوفي (مقارنة وظيفيه)، ط1، مكتبة الرشاء، الرباط، 1417هـ/1997، ص 131.

(2) يقر الشاذلي بالزهد في الوصول في قوله: «لن يصل الولي الى الله حتى تنقطع عنه شهود الوصول إلى الله»، أما بصدق القصد إلى الله فيتجلى في الاستعانة بالله والذكر والمشاهدة لله بالحق وربط القلب بالعبودية المحضة المقيدة بالمعرفة والتزام الشكر والمراقبة والتوبة . ابن عطاء الله، ص ص 91، 162.

(3) المعرفة عند الشاذلي هي كشف العلوم مع الحجاب لأنه إذا كشف الحجاب في رأيه صار يقينًا . ابن الصباغ، المصدر السابق، ص 79.

(4) نفسه، ص 79

(5) ابن عطاء الله: المصدر السابق، ص88.

(6) ابن الصباغ: المصدر السابق، ص 123.

(7) نفسه، ص 123.

(8) ترك الاختيار مع الربوبية واسقاط التدبير مع الله شرط للوصول وفي هذا المعنى أنشد ابن عطاء الله السكندري:

(الطويل) وكن عبدهُ وألق القِيادة لحكمهِ وإيَّاكَ تدبيرا فما هو نافع

أتحكم تدبيرا وغيرك حاكم أأنت لأحكام الإله تنازع

فمحو إرادات وكل مشيئة هوالغرض الأقصى فهل أنت سامع . المصدر السابق، ص 163.

في كـل شيء(1)، وهي دعامات كفيلة بأن تجعل المريد يخرج عن الدنيا بنفسه بدل الاشتراط عليـه أن يتخلى عن الدنيا وزينتهافي أول الطريـق وفـي هـذا المقـصد يقـول أبـو العبـاس المرسـي تـ686هـ/1287م «نحن إذا جاءنا مريد له شيء من الدنيا لا نقول له أخرج دنياك وتعـال، ولكـن ندعه حتى تترشح فيه أنوار المنة فيكون هو الخارج عن الدنيا بنفسه»، لأن المريد على حـد تعبيـر الشاذلي يأتي بشعلة مقبلا علـى الطريقة فإذا قيل له قف ساعة طفى ما جاء به.(2)

ويظهر التجديد كذلك عند الشاذلية في مسألة الالتزام بوحـدة الـشهود بـدل وحـدة الوجـود وبالصحو والفناء بدل السكر والفناء، فقد تجنب الشاذلي القول بوحدة الوجود التي صارت في عـصره ممقوتة لدى جمهور الفقهاء الذين اتهموا روادها بالكفر والزندقة وتابعوهم بالمحاكمة، لذلك اختار وحدة الشهود وهي حالة سلوكية تنتاب السالك عند بلوغه أعلى درجات المحبة(3)، حينها يـستولي سـلطان المعرفة على قلبه فلا يرى إلا الله سبحانه ولا يشعر إلا به منصرفا عن كل شيء، ويكون السالك فـي هذا الشهود فردا واحدا وفيها يرى الخلق كالهباء في الهواء لا موجودين ولا معدومين حسبما هم فـي علم رب العالمين وفي هذا المعني يقول الشاذلي: «إنا لا نرى أحدا من الخلق هل فـي الوجـود أحـد سوى الملك الحق، وإن كان لابد فكا لهباء في الهواء إن فتشته لم تجده شيئا».(4)

وبذلك فإن وحدة الشهود عند الشاذلي هي الغيبة عن رؤية هذا التكثر بمشاهدة الحق معدم الـصفة بسبب قوة المشاهدة، لكن الغيبة تكون مع البقاء والصحو وهي الحالة التي أطلق عليها فـرق الجمـع، أي الجمع(5)، بين الشريعة والحقيقة لأن السالك لابد وأن تبقى في حالة الشهود لطيفة علمية يترتـب عليهـا

(1) يرى ابن الصباغ أن كل دعامة تنقسم إلى أربعة عناصر الصدق إلى: التعظيم والحياء والمحبة والهيبـة وتـرك الاختيار: إلى الشهود في القبضة والتحقيق بالوصلة والتصديق والثقة بالضمان والأخذ بـالعلم يكـون إمـا بطريـق الإشارة أو طريق المواجهة أو طريق الفهم أو طريق السمع. أما إيثار الله بالمحبة فبإيثار الموجود على كل موجـود وإيثار أفعاله بالرضا عند كل مفقود وإيثار محابه على محاب نفسك . المصدر السابق، ص 106.

(2) ابن عطاء الله: المصدر السابق، ص ص 120، 129.

(3) جعل الشاذلي المحبة قطب الرحى في طريقة الشكر وقد أخذ ذلك عن شيخه عبد السلام بن مشيش الذي أوصـاه بقوله: «عليك بمحبة الله على التوقير والنزاهة، وأدمن الشرب بكأسها معه السكر والصحو وكلما أفقـت أو تيقظـت شربت حتى يكون شكرك وصحوك به حتى تغيب بجماله عن المحبة وعن الشراب والشرف والكأس بما يبدو لك مـن نور جمالي وقدس كمال وجلال» . ابن الصباغ: المصدر السابق، ص 122.

(4) ابن عطاء الله: المصدر السابق، ص 160.

(5) يوجه الشاذلي خطابه لمريده شارحًا له «فرق الجمع» بقوله: «إن أردت التي لا لوم فيها فليكن الفرق على لسانك موجودًا والجمع في باطنك مشهودًا» . ابن عطاء الله: المصدر السابق؛ ص 191 ؛ ابن الصباغ: درة الأسرار، ص 118

التكليف(1)، وإلى جانب ذلك رفض الشاذلي فكرة التوكل والتجرد والسياحة في البراري والقفار التي انتهت بالصوفية إلى ترك الأسباب، لأن التوكل حالة قلبية يصرف فيها القلب عن كل شيء سوى الله ولا علاقة لها بترك الأسباب(2)، وهنا يظهر تأثير الغزالي قويا في الشاذلية التي ترفض أن يتخلى السالك عن مهنته أو حرفته بل تلزمه بالكسب وتأمره بتقوى الله فيه.(3)

ولما كان التصوف على الطريقة الشاذلية يقوم على أساس مراعاة الله في الباطن فان الشاذلي لم يتقيد بقاعدة التخلية والتحلية على طريقة أهل المجاهدات فيما يخص التقشف في المأكل والملبس والمشرب والمسكن وسائر ملذات الدنيا، فكان يلبس فاخر الثياب ويركب الفاره من الدواب والخيل والجياد(4)، لذلك بين أن طريقته ليست بالرهبانية وأكل الشعير والنحالة ولا ببقية الصاعقة وإنما هي بالصبر واليقين في الهداية(5)، لأن الطعام الشهي واللباس اللين والماء البارد ليس القصد إليه بالذي يوجب العتب من الله خصوصا إذا كان معها أي هذه النعم الشكر لله(6)، ويفسر الشاذلي عزوفه عن ارتداء لباس الفقراء كالمرقعة أو الطيلسان(7)، أو الخرقة لأن اللباس في منظوره ينادي على سر اللابس بالإفشاء ويفصح عن طريقته وهو رياء ولا علاقة له بالتصوف.(8)

---

(1) عبد الوهاب فرحات: أبو الحسن الشاذلي حياته ومدرسته في التصوف، ط1، الدار العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ص 121

(2) يوضح أبو العباس المرسى خليفة الشاذلي مسالة التوكل في قوله: «نحن إذا صاحبنا تاجر ما نقول له أترك تجارتك وتعال أو صاحب صنعة ما نقول له أترك صنعتك وتعال، أو طالب علم ما نقول له أترك طلبك وتعال ولكن نقر كل واحد فيما أقامه الله فيه وما قسم له على أيدينا فهو واصل إليه» . ابن عطاء الله: المصدر السابق، ص 102.

(3) يرى الغزالي أنّ ملاحظة الأسباب والاعتماد عليها شرك والتثاقل عنها بالكلية طعن في السنة وقدح في الشرع . الإحياء، ج4، ص 278.

(4) السراج: المصدر السابق، ج1، ص 835 ؛ عبد المجيد الصغير: إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين 18 و17 الميلاديين، ج1، منشورات دار الآفات الجديد، المغرب، ص ص 34، 35.

(5) أخذ أبو الحسن الشاذلي هذا المفهوم عن شيخه عبد السلام بن مشيش الذي لخص له عبادة الصديقين في عشرين كلوا واشربوا وألبسوا وأركبوا وانكحوا واسكنوا وضعوا كل شيء حيث أمركم الله ولا تسرخوا وأعبدوا الله ولا تشركوا به وأشكروه وعليكم بكف الأذى وبذل الندى فإنها نصف العقل والنصف الثاني أداء الفرائض واجتناب المحارم والرضا بالقضاء وأن عبادة الله في أمره والتعقل في دين الله وأيمن العبادة الزهد في الدنيا ورأسها التوكل على الله فهذه عبادة الأصحاء من المؤمنين . ابن الصباغ: المصدر السابق، ص ص 108، 117، 118.

(6) ابن عطاء الله، المصدر السابق، ص 162.

(7) الطيلسان مأخوذ من الأطلس وهو ما في لونه طلسة، أي ثوب مزيج لونه بين الأغبر والأسود . إبراهيم أنسي وآخرون: المعجم الوسيط، ج2، ط2، دار الأمواج، بيروت، لبنان، 1410هـ/1990م، ص 562.

(8) ابن عطاء الله: المصدر السابق، ص 161.

أما فيما يخص المواهب والعطايا والكرامات الإلهية فيوصي المريد بأن لا يطلبُها تأدبًا مع الله ويطلب منه في نفس الوقت أن لا يرفضها أو يزهد فيها، لأنها تعكس شيئين **أولا:** فهي تدل على ذات الواحد وقدرته، **وثانيا:** تحيل إلى درجة اليقين بالله بالعلم والقدرة والإرادة عند من منَّ الله عليه بها.(1)

وهذه العناصر التجديدية في الطريقة الشاذلية تظهر أسلوب الشاذلي في تقريب الطريقة الصوفية من العامة وتبسيط منهج الممارسة العرفانية في طريق الإرادة للسالكين الأمر الذي سمح بإنتشار طريقته في الإسكندرية خلال القرن السابع الهجري/13م، متخذا من مسكنه مقرا لطريقته ولعائلته وأتباعه من المريدين والصوفية(2)، ومن أبرزهم خليفته وتلميذه أبو العباس أحمد المرسي تـ686هـ/1287م، الذي التزم بطريقة شيخه ورسخها(3)، ثم من بعده تلميذه ابن عطاء الله السكندري تـ709هـ/1309م. الذي دفع بالشاذلية الى الانتشار من خلال فيض المؤلفات التي وضعها في الطريقة وهي كتابه «الحكم» و «التنوير في إسقاط التدبير» و «لطائف المنن» و «مفتاح الفلاح» و«تاج العروس» و «القول المجرد في الاسم المفرد»، ضبط فيها قواعد الشاذلية وأسسها وأورادها وأذكارها وبسطها على ضوء أقوال وأفعال أقطابها الأوائل وهم عبد السلام بن مشيش تـ624هـ/1227م وأبو الحسن الشاذلي وأبو العباس المرسي.(4)

---

(1) ابن عطاء الله: المصدر السابق، ص ص 72، 73.

(2) زار ابن الصباغ سنة 715هـ/1315م مسكن الشاذلي بالإسكندرية وترك لنا وصفا دقيقا عنه يقول عن موقعه أنه بأحد أبراج الإسكندرية حبسه عليه السلطان الأيوبي بن محمد الملقب بالصالح ويتكون من طابق علوي يسكنه الشيخ وعائلته وأسفله مؤجل كبير ومرابط للبهائم وفي الوسط منه مساكن للفقراء وجامع كبير . المصدر السابق،ص 33 ؛ يظهر حجم انتشار طريقته بالإسكندرية من خلال عدد المرافعين إلى الحج سنة 646هـ/1248م والبالغ عددهم مائتي حاج من بينهم سبعون عالما . حركات: المرجع السابق، ج3، ص 141.

(3) التقى أبو العباس المرسي بالشاذلي بتونس سنة 624هـ/1227م وسافر معه إلى الإسكندرية، ثم صار بعد وفاة الشاذلي خليفته على الطريقة، كان يعتمد في دراساته الفقهية على التهذيب والعقائدية على الإرشاد والحديث على المصابيح والتفسير على بن عطية، أما في التصوف فقد فضل إحياء الغزالي وفوت أبي طالب المكي عن سائر المصنفات الصوفية، توفي بالإسكندرية وقبره بها مرار . ابن عطاء الله: المصدر السابق، ص 91 وما بعدها ؛ ابن الملقن: طبقات الأولياء، ص 288 ؛ التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 36 ؛ المقري: نفح الطيب، ج2، ص ص 190، 191.

(4) ابن فرحون: الديباج المذهب، ج1، ص 212 ؛ ابن الملقن: المصدر السابق، ص 289 ؛ إلى جانب تضلعه في الطريق الشاذلية اشتهر ابن عطاء الله كذلك بإطلاعه الواسع في الفقه والتفسير والحديث وأصول الفقه على مذهب مالك ومن مؤلفاته في هذا الميدان تهذيب البراذعي توفي بالقاهرة ودفن بالقرافة . التنبكتي: كفاية المحتاج، ص ص 37، 38.

وفي النصف الثاني من القرن الثامن الهجري/14م تلقت الشاذلية جرعة قوية بفاس على يد ابن عباد محمد بن يحيى بن إبراهيم النفري الرندي تـ792هـ/1332 مؤلف الرسائل الصغرى والكبرى وشارح حكم ابن عطاء الله(1)، فكان على حد قول إبراهيم حركات يمثل ترسيخا للطريقة الشاذلية وتوسيعا لدائرتها الفكرية والسلوكية(2)، مما تسمح بظهورها بالمغرب الإسلامي خلال النصف الثاني من القرن الثامن الهجري/14م ثم انتشارها بعد ذلك في القرن التاسع الهجري/15م(3)، فوقع منها التناسل وصارت أصلا لكثير من الطرق الصوفية شانها شأن القادرية.(4)

سمح ذلك بتعرض أدبياتها إلى التغيير على يد نوعين من الشيوخ خلال النصف الثاني من القرن 8هـ/14م وطيلة القرن 9هـ/14 و 15 الميلاديين.

النوع الأول: هم الشيوخ المنتسبين إلى التربية الصوفية الذين عمدوا إلى أسلوب الحذف والزيادات ناسخين بذلك كتبا نسبوها لأنفسهم وجمعوا المريدين في الزوايا والرباطات والخوانق واتخذوها مقرا يسكنونها مع مريديهم الذين قيدوهم بنظام دقيق في السلوك الروحي يخضعون له وهم يحيون حياة جماعية يعقدون خلالها اجتماعاتهم للذكر مقتصرين على أنواع بسيطة من العلوم النقلية

---

(1) نشأ ابن عباد برندة وتلقى علومه الأولى على يد والده ثم رحل إلى فاس فقرأ الفقه والأصول والعربية على شيوخها أبرزهم أبي عمران العبدونسي ثم إلى تلمسان حيث نهل عن الشريف التلمساني والآبلي ولما عاد إلى المغرب الأقصى، تلقى التصوف بسلا عن شيخها أحمد بن عاشر خطيب جامع القرويين وبعد وفاة شيخه انتقلت إليه الخطابة بجامع القرويين واستمر فيها مدة خمس عشرة سنة، اشتهر بالحياء والرحمة والنصيحة والتزامه بالشريعة ولإعجاب الفاسيين به، كان الصغار ينتظرونه عند باب المسجد يتزاحمون على تقبيل يده، وكذلك الملوك متذليلين له، لكنه كان لا يحفل بهم . ابن القنفذ: أنس الفقير، ص ص 79، 80 ؛ التنبكتي نيل الابتهاج، ص 189 وما بعدها.

(2) المدخل، ج3، ص 163.

(3) يذكر ابن الخطيب أن القرن 8هـ/14م يمثل أيضا ذروة انتشار الشاذلية بالأندلس والمشرق، روضة التعريف، ص 619.

(4) من فروع الطريقة الشاذلية بالمغرب الإسلامي حتى نهاية القرن 9هـ/15م. الطريقة الجزولية نسبة لأبي عبد الله محمد بن سليمان الجزولي تـ870هـ/1368م والعيسوية بمراكش لمحمد بن عيسى ق 9هـ/15م والعروسية لصاحبها أبي العباس أحمد بن عروس تـ864هـ/1459م بتونس والسلامية بطرابلس نسبة عبد السلام بن سليم الأسمر ق 9هـ/15م. والتازية بوهران لإبراهيم التازي تـ866هـ/1461م والزروقية التي يرتبط سندها بالشاذلية والقادرية لأحمد زروق 899هـ/1493م. البكرى: الطرق الصوفية، ص 81 ؛ حركات: المرجع السابق، ج3، ص 115 وما بعدها ؛ حسن الشاهدي: الأدب الصوفي بالمغرب في القرن التاسع الهجري موضوعاته وخصائصه، ج1، أطروحة دكتوراه دولة، كلية الآداب جامعة محمد الخامس الرباط 1422هـ/2001م، ص ص 32، 42، 57.

ومواطنين على إحياء المناسبات الدينية(1)، وكان من نتائج ذلك تعدد الطرق الصوفية وانغلاقها على نفسها في منظومة فكرية وسلوكية أشبه ما تكون بالمعسكر الروحي نقل لنا الحسن الوزان أواخر القرن 9هـ/15م وصفا نموذجيا عنها في قوله: «ويشتمل مذهبهم أي الصوفية على عدة طرق لكل طريقة قواعدها الخاصة ورئيسها المدافع عنها وفقهائها الذين يؤيدون مبادئها وكتبها العديدة المتعلقة بالحياة الروحية».(2)

والنوع الثاني: هم **شيوخ العلوم النقلية والعقلية** من فقهاء ومحدثين ومنطقيين وطباعيين وأطباء وكيميائيين الذين أدرجوا اختصاصاتهم العلمية في أدبيات الطريقتين القادرية والشاذلية وفي التصوف عامة على سبيل التصويب والشرح والتبسيط والتقيد بالشريعة، وقد اكتست مؤلفاتهم قيمة معرفية كبيرة جذبت النخبة إلى الاندماج في الطريقة(3)، ومع هذا النوع من الشيوخ تبلور مفهوم آخر للطريقة الصوفية مضمونه إصطلاح كل طريقة على نوع من التربية الصوفية ولغة خاصة بها تبعا لصلة الشيخ بالطريقة الأم واختصاصه في العلوم النقلية والعقلية، وهذا ما عناه ابن ليون التجيني تـ750هـ/1344م بقوله: «لأهل كل طريقة علم وألفاظ يضطلعون بها على المعاني الموضوعة في تلك الطريقة، في ذلك العلم وهي تشكل على الغير»(4)، ولم يغب ذلك عن نظر ابن خلدون الخبير بشؤون الصوفية فعالج في شفائه الفوارق بين السالكين في المواهب والعلوم والمواجد والأحوال تأثيرها في الانتماء للطريقة في قوله: «إن الطرق إلى الله تعالى عدد أنفاس الخلق أجمعين وأن كان واحدا في نفسه، فكل سالك يليق به من التربية ما لا يليق بغيره... نظرا للفوارق في الأحوال والمواجد والعلوم».(5)

وإلى جانب هذين النوعين كان هناك نوع ثالث من الشيوخ بدؤوا يظهرون منذ أوائل القرن 8هـ/14م(6)، وتمكنوا في غضون النصف الثاني من القرن الثامن الهجري وطيلة القرن 9هـ/15م

---

(1) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: الطرق الصوفية في مصر، مجلة كلية الآداب، ج1، المجلد25، مطبعة جامعة القاهرة، 1967، ص 61.

(2) وصف افريقيا، ج1، ص 267.

(3) حول نماذج من هؤلاء المتصوفة أنظر . ابن مريم: المصدر السابق، ص ص 38، 41، 42، 58.

(4) الإنالة، ص 159.

(5) شفاء السائل، ص 67.

(6) يصف ابن البنا أحمد بن محمد السرقسطي تـ721هـ/1321م في أرجوزته هذا النوع من الشيوخ أوائل القرن 8هـ/14م وتأثيرهم في الطريقة الصوفية قائلا: (الزجر)

وإذا علمت كيف كان الحال والشيخ والتلميذ ثم الحال.

وأعلم بأن أهل هذا العصر قد شغلوا بمحدثات الأمر. =

من التموقع في مساحة الطريقة الصوفية، وهم **أدعياء الخلق الصوفي**، كما يسميهم أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي تـ790هـ/1388م، يستمدون شرعيتهم من الشيوخ الذين دونت الكتب أحوالهم وأقوالهم ثم صارت عند هؤلاء قواعد وأسس اتخذوها طريقة بينهم يتبعونها ويفضلونها على الشريعة.(1)

ولكثرة رؤسائهم افترقوا إلى طوائف لكل طائفة شيخ وهم عرى من العلم والمعرفة حصروا التوبة في الاجتماع، ذكورا وإناثا عند حلق رأس التائب وتلقيم اللقمات والذكر بالمداولة واستعمال العبادة والتسابيح والشطح، ولهم خدام يقومون بذبح البقر والغنم عند الذكر وهم يزعمون أنهم يحيون الدين وينشرونه بين الناس(2)، وأكثر نشاطهم بالبوادي والقرى والحصون.(3)

لذلك إعتبر الصوفي أحمد زروق تـ899هـ/1493م، النصف الثاني من القرن 9هـ/15م مرحلة اختفت فيها الطرق الصوفية بمقاييس الطرق الأولى ولم يعد على حد تعبيره «عند أهلها نفحة ولا نور ولا حقيقة ولا علم ولا ذوق ولا فهم»(4)، ويبرر ذلك بنزوع أصحابها إلى التلذذ بالامتيازات والسعي للرئاسة والحرص على الانتساب وكل ذلك لا ينتسب بصلة إلى الطريقة بل مجرد لعب ولهو وتفاخر. (5)

= **وأحدثوا بينهم اصطلاحا لم أر للدين لها صلاحا.**

وانتهجوا مناهجا مكسوبة وارتكبوا طريقة معكوسة . ارجوزة ابن البنا: مخطوط الخزانة العامة للمحطوطات والوثائق، الرباط، رقم 158، ورقة 146.

(1) الاعتصام، ج2، ضبط وتصحيح أحمد عبد الشافي، دار شريفة، بدون تاريخ، ص 507 ؛ يسمى أبو الحسن علي الزرويلي المعروف بالصغير تـ719هـ/1319م هذه الطوائف بطرق الكذابين . تقييد في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مخطوط ضمن مجموع (من 1 ب إلى 10 ب)، خزانة القرويين، فاس رقم 328، ورقة 2 ؛ ونعتهم الونشريسي تـ914هـ/1511م بطائفة الزنادقة الجهلة . المعيار، ج11، ص ص 117، 118، ولقبهم أبو عمران موسى بن عيسى المازوني كذلك لأصحاب العقول الناقصة. صلحاء وادي الشلف، ورقة 41.

(2) أبو الحسن الصغير: المصدر السابق، ورقة، 2، 3، 5.

(3) أحمد زروق: رسالة الرد على أهل البدعة، مخطوط ضمن مجموع قطقة 10، دار الكتب التونسية (المكتبة العدلية) رقم 8178، ورقة 94.

(4) عبد الكريم الفكون: المصدر السابق، ص 143.

(5) نفسه، ص 143.

ط- المـــراتب الصوفيـــة

نعني بالمراتب الصوفية هي درجة المقام التي يصل الصوفي في أثناء اجتيازه المقامات السبع، ونوع الأحوال التي أفاضها الله عليه وهي عشرة سبق ذكرها يتدرج لكسبها، وهما مرتبطان ببعضهما البعض، فلا تصح الأحوال لمن لم يَستَوف مراسم المقامات، ويطلق علـــى نهايـــة درجـــة المقامـــات والأحوال اسم الترقي أو درجة القرب.(1)

وفي هذه المقامات والأحوال يتدرج الصوفية نحو مراتب القطب وهي المرتبة التي لا يبلغهـــا إلا واحد في عصره، يليه العُمَدُ وهم: أربعة على زوايا الأرض كل واحد على ركنه، يلـــيهم الأخيـــار السبعة، وهم لاقرار لهم بل يجولون في الأرض يليهم البدلاء وهم أربعون في الشام ثم يليهم النجبـــاء وهم سبعون بمصر وأخيرا النقباء وعددهم خمسمائة بالمغرب.(2)

أن هذا التنظيم الكوني صار الصوفية يتوارثونه، فإذا مات القطب يخلف مكانه واحد من العمد الأربعة، الذي يعين بدله واحد من الأخيار السبعة، ويعين مكان ذلك السابع، واحد من البدلاء الأربعين، الذي يخلف مكانه واحد من النجباء السبعين وهو بدوره يخلفه واحد من النقباء الخمـــسمائة، ويخلـــف مكان هذا النقيب واحد من السالكين المتدرجين في المقامات والأحوال.(3)

إلا أن السؤال الجدير بالطرح هو هل عرفت الحركـــة الـــصوفية بـــالمغرب الأوســـط ظـــاهرة التدرج في المراتب الصوفية؟ وما موقع هذه الظاهرة في النص الصوفي والنصوص المناقبية؟

إن حضور هذه الظاهرة في الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط تزامن مـــع بلـــوغ التـــصوف السني سموا روحيا عاليا، ووصـــول التـــصوف الفلـــسفي إلـــى مـــستوى تجريـــدي رفيـــع خـــلال القرنين 6 و7 الهجريين كما سبق ذكره، سمح بتدرج نخبة من صـــوفية بجايـــة والـــشلف وتلمـــسان في هذه المراتب. فقد انتقل أبو مدين شعيب تـــ594هـــ/1197م في بجاية من مرتبة «الأبـــدال»(4)، إلى مرتبة «القطب» التي كانت منتهى مناله وغاية آماله وذلك قبل وفاته بثلاث ساعات(5)، وهي نفس

(1) ابن ليون: الانالة، ص 165 ؛ الكاشاني: إصلاحات الصوفية، ص ص 82، 103.

(2) ابن مريم: المصدر السابق، ص ص 277، 278.

(3) ابن صعد: النجم الثاقب، ج1، رقم 1910/د، ورقة 37، 38 ؛ ابن مريم: المصدر السابق، ص 278.

(4) نفسه، ص 108.

(5) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 55، 56 ؛ يصف يحيى بن خلدون ابا مدين شعيب تارة بقطب الصالحين وتارة اخرى بقطب العارفين، المصدر السابق، ص ص 107، 125 ؛ أما ابن قنفذ فقال فيـــه: «الـــشيخ العـــارف المحقق الواحد القطب» . أنس الفقير، ص 11.

المرتبة التي نالها بالشلف أبو البيان واضح ابن عاصم توفي أواخر القرن 7هـ/13م، الذي كان معروف أيضا بالزهد والإيثار ومقصودًا بالزيارة من جميع الأقطار فقد «تقطب» قبل وفاته بنصف نهار(1)، فضلا على أبي عبد الله محمد بن علي العمراني التلمساني الذي يقال إنه كان من «الأبدال».(2)

غير أن ورود هذه المراتب في مصادر نخبة القرنين 6 و7 الهجريين/13 و14 الميلاديين كان محتشما، بل أن منهم من تفادى الحديث عن هذه المراتب وموقعها ضمن هذا التنظيم الكوني، مثل أبي العباس أحمد الغبريني في كتابه «عنوان الدراية».

أما في القرنين 8 و9 الهجريين/ 14 و15 الميلاديين فقد أقر كبار الصوفية بالمقامات دون الدرجات والمراتب ومن هؤلاء بقسنطينة أبو هادي مصباح الصنهاجي تـ748هـ/1347م، الذي كان يرى أن العبد يرتقي من مقام إلى مقام بفضل همة يخلقها له الله هي أسني من همته، فيرتقي بها إلى رتبة أسمى من رتبته(3)، وآزره في ذلك بلديه ابن القنفذ القسنطيني الذي لم يذكر من المراتب -القطب، الأبدال، النجباء، النقباء- في كتابه أنس الفقير سوى مرتبة القطب مرة واحدة(4) واستعاض عن هذه المراتب والدرجات الصوفية الشائعة بتقديمه نموذجًا صوفيًا تراتبيًا يتألف من أربعة خطوات يقطعها السالك هي: التوبة والشكر ومحاسبة النفس والزهد في الدنيا.(5)

وهذين الموقفين لا يمكن فصلهما عن الموقف الرسمي والعام الذي اتخذه المالكية الأشاعرة في المغرب الإسلامي إزاء هذه المراتب، فقد كانوا يرون في القطب والإبدال والنقباء من مراتب الإسماعيلية الرافضة التي لا تستند إلى دليل عقلي أو شرعي وخاصة فكرة القطب، التي ترمز إلى فكرة ألهية الأئمة عند الرافضة، وكذلك الإبدال يقابلها عند الشيعة النقباء(6)، ولذلك خلت ألفاظ القطب والإبدال والنجباء والنقباء من الأدبيات الصوفية الخاصة بالنخبة تقريبًا، ولم نعثر سوى على وصف ابن الحاج النميري لأبي هادي مصباح الصنهاجي بـ:«شيخ الأعلام والقطب الذي ألقى آثاره غُرارًا في وجوه الأيام».(7)

---

(1) ابن صعد: النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 37، 337.

(2) ابن الزيات: التشوف، ص 446.

(3) الحقائق والرقائق، ص 152.

(4) أنس الفقير، ص 16.

(5) نفسه، ص ص 109، 110.

(6) ابن خلدون: المقدمة، ص 298.

(7) فيض العباب، ص 112 ؛ وصف محمد بن يوسف السنوسي تـ895هـ/1489م أحمد بن إدريس الأيلولي=

وفي القرن 9هـ/15م وقع ترسيم المراتب الصوفية في بنية الحركة الصوفية من قبل أصحاب كتب المناقب والتراجم مثل: ابن صعد التلمساني، وبن مريم المديوني، وأحمد بابا التنبكتي على النحو التالي:

- **القطب:**

عرف ابن صعد التلمساني القطب بأنه: كل من أفرده الحق بجلاله وأجمعت فيه مقامات الإيمان والأحوال ودرجات اليقين، ويكون مدار الأولياء كلهم عليه فيأخذ كل ولي من حاله علم حاله، حتى وأن لم يره ولم يلتق معه.(1)

ومن الصوفية الذين وشحتهم كتب المناقب والتراجم بمرتبة القطب، الصوفي ابن مرزوق الحفيد تـ 842هـ/ 1438م، الذي كان «قطب الوقت في الحال والمقام»(2)، والحسن أبركان تـ875هـ 1453م الولي الصالح القطب الغوث(3)، والولي الصالح القطب كثير السياحة شرقا وغربا محمد بن عمر الهواري(4)، وتلميذه الصوفي إبراهيم التازي الذي ورث سره(5)، فضلا على القطب أحمد زروق تـ899هـ/1493م(6)، والصوفي محمد بن يوسف تـ895هـ/1489م الذي كان في علم الباطن قطب رحاها(7)، والشيخ الولي يحيى العيدلي الذي شهد بقطبيته كل من الشيخ عبد الرحمن الصباغ وعبد الرحمن الثعالبي(8).

=تـ776هـ/1358م بـ«القطب العارف إمام التحقيق» . مؤلف مجهول: أسانيد السنوسي في التصوف، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 1948، ورقة 1.

(1) النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 35.

(2) ابن مريم: المصدر السابق، ص 228.

(3) نفسه، ص 74.

(4) التنبكي: نيل الابتهاج، ج2، ص 172 ؛ ابن مريم: المصدر السابق، ص 228.

(5) الراشدي: الثغر الجماني، ص 449.

(6) أبو عبد الله المهدي الفاسي: تحفة أهل التصديق، ورقة 66.

(7) التنبكي: نيل الابتهاج، ج2، ص 253 ؛ وصفة الزياني بأنه قطب الأولياء ورئيس الزهاد الأتقياء، دليل الحيران، ص 37.

(8) الحفناوي: المصدر السابق، ج2، ص 525.

- الإبـــــدال

وهم إبدال بالرضا والتوكل(1)، أي الذين رضوا في الدنيا بجريان الحكم وتركــوا الاختيــار وانخفضوا من الحول والقوة.(2)

ومن القرائن أن الولي الصالح العارف المكاشف أبا عبد الله محمد بن عبد الله الزيتوني تــوفي أوائل القرن 10هــ/16م، شيخ أحمد زروق ودفين مدينة المسيلة، كان أحد الإبدال وأهل الكرامات لا تخطر على بال.(3)

- الأوتــــــاد

هم العالمون بعلم التوحيد وآداب الدعوة(4)، الذين يعرفون الله بالربوبية ويقرون له بالوحدانية وينفون عنه الأنداد، وكل المقامات والأحوال بالنسبة للتوحيد كالطرق والأسباب الموصلة إليــه وهــو المقصد الأقصى والمطلب الأعلى(5)، وهم أربعة رجال من إلزام القطب وأركان دولتــه فــي ولايــة التدبير ومنازلهم على منازل الأربعة أركان من العالم شرقًا وغربًا شمالاً وجنوبًا، ومقام كل واحد منهم مقام تلك الجهة.(6)

وتكاد الشواهد عن مرتبه الأوتاد تنتفي من بنية الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط ماعدا مــا ذكره ابن مريم عن لقاء الصوفي محمد بن يحيى بن موسى المغراوي التلمساني، تلميــذ محمــد بــن يوسف السنوسي في تلمسان بأحد الأوتاد لم يفصح عن اسمه ثم لقائه سبعة آخرين في بني راشد يــوم عيد الفطر بالمسجد ودعوته لهم إلى الطعام في بيته.(7)

وقد برر ابن صعد تــ901هــ/1495م، اختفاء ظاهرة الأوتاد في عصره بقوله بأن أحــوالهم خاصة الخاصة وقد سترت عن العامة(8)، وهم عكــس البــدلاء الــذين كــشفوا أحــوالهم للخاصــة

---

(1) النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 35.

(2) أنور فؤاد: معجم المصطلحات الصوفية، ص ص 9، 65 ؛ يرى الكاشانى أن الأبدال سبعة رجال يسافر أحدهم من موضع ويترك فيه جسدًا على صورته يحيا، بحياته ظاهرًا بالأعمال، أصله بحيث لا يعرف أحد أنه فقد . رشح الزلال، ص ص 63، 64.

(3) أبو عبد الله المهدي الفاسي: تحفة أهل التصديق، ورقة 66، 67.

(4) ابن صعد: النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 35.

(5) أنور فؤاد: معجم المصطلحات الصوفية، ص 64.

(6) الكاشاني: رشح الزلال، ص 63 ؛ حسب ابن صعد فإن الأوتاد أربعة موزعين على النحو التالي، واحد باليمن وواحد بالشام وواحد بالمشرق وواحد بالمغرب . النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 37.

(7) البستان، ص 278.

(8) ابن صعد: النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 37.

والعامة.(1)، وعلى نقيض من ذلك احتجبت أحوال النقباء والنجباء عن العامة والخاصة، رغم اختلاف مفهومهما ودرجة مرتبهما، وهي:

- النقبـــــــاء

وهم الذين تميزوا بالمحبة والإيثار(2)، ومعناه ميل قلوبهم إلى الله وإلى ما لله من غير تكلــف وإيثار ما يحبون لمن يحبون(3)، فتحققوا بالاسم الباطن فأشرقوا على بواطن الناس، واستخرجوا خفايا

الضمائر لانكشاف الستائر لهم عن وجود السرائر.(4)

- النجبـــــــاء

تميز هؤلاء بالحياد والمراقبة(5)، فأما الحياد والأحدية، فهي المرتبة المستهلكة جميع الأســماء والصفات فيها ويسمى جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء، أما المراقبــة فهــي استدامة علــم العبــد باطلاع الرب عليه في جميع الأحوال(6)، وهي مرتبة الإحسان وفيها يعبد النجيب الله كأنه يراه فإن لم

يكن يراه فإنه يراه وهي أفضل الطاعات عند الشاذلية.(7)

وإلى جانب ذلك عمل أصحاب هذه المصادر على إيجاد مصوغ شرعي لهذه المراتب -البدلاء والنقباء والنجباء-، فصاغوا أحاديث نبوية موضوعة أسقطوها على هؤلاء، ومن أبرز هذه المواقــف اعتبار ابن مريم المديوني البدلاء والنقباء والنجباء، الطائفة التــي ذكرهــا النبــي صــلى الله عليــه وسلم في حديثه القائل: «إن لله في كــل قــرن خمــسمائة مــن الأخيــار وأربعــين مــن البــدلاء، لا يزالون إلى يوم القيامة، ولا ينقصون، فإذا مات من الأبدال واجد بدل الله على صفته واحــدا مــن الخمسمائة».(8)

(1) ابن صعد: النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 37.

(2) نفسه، ورقة35.

(3) أنور فؤاد: معجم المصطلحات الصوفية، ص 157.

(4) الكاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص 111.

(5) ابن صعد: البجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 38.

(6) الجرجاني: التعريفات، ص 86.

(7) أنور فؤاد: معجم المصطلحات الصوفية، ص 160.

(8) البستان، ص 177.

ورغم أنّ ابن صعد أقر بهذه المراتب لكنه رفض الأحاديث الموضوعة التي نسجت حولهم فإعتبر، الأبدال اسمًا محدثًا لم يكن في الصحابة وكل الأحاديث التي وردت ونسبت إلى الرسول صلى الله عليه وسلم في شأن البدلاء لا أصل لها ورفض في ذات الموقف أن يكون البدل خليفة عن النبي وعوضا منه في القيام بالدين.(1)

ومن هذه المنطلقات يظهر دور الفقهاء المالكية خلال القرن8هـ/14 م في رفض المراتب الصوفية لعلاقاتها بالتنظيمات الإسماعيلية، بينما تمكنت كتب المناقب في القرن 9 هـ/15م، ثم كتب التراجم بعد ذلك في القرون التي أعقبت القرن 9هـ/15م، من أن توشح رواد الحركة الصوفية بمراتب القطب والإبدال والأوتاد، وفي ذلك تشويه لبنية الحركة الصوفية في القرنين 8 و9 الهجريين/14 و15 الميلاديين.

(1) النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 38.

البـــاب الثالــــــث

التغلغل الصوفي في البني القبلية والفعاليات الاجتماعية والدينية والفكرية

الفصل الأول: التصوف في البنية القبلية.

1- تنامي ظاهرة المرابطين فـــي القبائـــل الهلالية.

2- بواكير ظاهرة المرابطين في السهــول الداخلية (الاستقرار والاندماج).

3- حركـــة المرابطين السنـــة في الـــزاب (بين التصوف والرباط).

4- أصناف المرابطين في القرنين 8و9 الهجريين (النمو والتصاعد).

5- عوائق التوبـــة.

6- القبيلة الصوفية.

التغلغــل الصوفي في البني القبليـــة والفعاليات الاجتماعية والدينيـــة والفكريـــة

إن تنوع الأشكال الصوفية بالمغرب الأوسط خلال القرنين 8 و9 الهجريين، مرتبط بالديناميكية الروحية العالية للإسلام وحيويته وديمومة إفرازه لمختلف الأشكال الدينية فـي كـل زمـان ومكـان، وصلتها بالتطورات الاجتماعية والمستجدات القبلية الجديدة التي أناخت بظلالها على المـشهد القبلـي ممثلة في اندماج قبائل بني هلال العربية في التصوف ضمن ما عرف بتجربة المرابط والتوبة، وتعدد أنماط التصوف لدى القبائل البربرية خاصة في صفوف قبائل زناتة، التي ارتبط شيوع أنماط التصوف فيها بظاهرة الاستقرار الذي عرفته ضمن النسيج السياسي للدولتين الزيانية والمرينية.

ولم تكن ظاهرة المرابطين أو القبيلة الصوفية وحدهما من يرمز إلى التكتل، بل أن ذلك قد ساد أيضاً البني الاجتماعية والفعاليات الدينية الأخرى مثل الشرفاء الصوفية والبيوتات الصوفية والفقهـاء الصوفية والقضاة الصوفية، وكل ذلك فرضته حتمية التوازن بين هذه الشرائح فـي إطـار الوظيفـة الاجتماعية المنبثقة من الحاجة إلى التواجد.

يبقى أن نشير إلى دور النخب الصوفية في المحافظة على المـستوى النظـري والتجريـدي للتصوف السني والتصوف العرفاني السني والتصوف العرفاني الفلـسفي ضـمن البنـي الاجتماعيـة والفعاليات الدينية، حتى نهاية القرن 9هـ/15م. أي قبل أن تكتسحها موجة التـدين الـشعبي بريـادة المرابطين.(1)

وكل ذلك شكل مادة تاريخية وثقافية دسمة صب عليها البـاحثون الأجانـب نظريـاتهم فـي الاجتماع والأنثروبولوجيا في محاولة لتفسير هذا التغلغل الواسع للتصوف والذي لم يـشهد المغـرب الأوسط مثيلاً له قبل القرن الثامن الهجري.

فهل استطاعت هذه الدراسات أن تصل إلى استكشاف حقيقة التغلغل الصوفي ومميزاته في هـذه البني القبلية والاجتماعية والفعاليات الدينية وفق مؤشر الوظيفة الاجتماعية والاحتكاك الـسلمي والعنيف بين هذه الأشكال كمنهج اعتمدته في التحري؟

وهل أن لذلك علاقة بإهمالها للجانب النظري لتصوف هذه المرحلة والذي تبقى مدونات النخبـة الصوفية شاهدًا على تنوعه في سياقات محاوره الكبرى العرفانية والسنية والإصلاحية؟

---

(1) تعزى ظاهرة التدين الشعبي إلى عاملين أساسيين هما: دور الطرق الصوفية في القرنيين 8 و 9 الهجريين/14 و 15 الملاديين، وإلى حركة المرابطين بعد القرن التاسع الهجري، لكن الفرق بين التنظيمين أن الطرق الصوفية تنظيم صوفي وفكري يعكس الحقيقة والشريعة، بينما ظاهرة المرابطين إذا جردت من وظيفتها القتالية -الجهـاد- صـارت رمزًا للخرافة والبدعة . لطفي عيسي: أخبار المناقب، ص 25 ؛ هشام جعيط: أزمة الثقافة، ص 175 وما بعدها.

التصوف في البنيـــة القبليـــــة

تحولت القبيلة في ظل تقلص سلطة الدولة المركزية في القرنين 8و9 الهجريين إلـــى فـــضاءٍ مناسب لممارسة التديّن الشعبي بتوجيه من المرابطين وشيوخ القبائل الذين كانوا يتمتعون بسلطة أدبية وروحية تبيح لهم التأثير والتوجيه والتأطير في ظل اختفاء سلطة الفقهاء في المجال القلبي.

لكن هل كانت ظاهرة المرابطين في القبيلة خاصة بصنفٍ من القبائل دون أخرى وبالتالي سـيادة نموذج مرابط الطقوس والتدين الشعبي في الوسط القبلي وانتفاء بقية النماذج الأخرى؟
وهل أن ظاهرة التغلغل الصوفي شملت كل القبائل دون تمييز بين عرقٍ قبلي وآخر؟

1- تنامـــي ظاهـــرة المرابطين فـــي القبائـــل العربيـــة:

هي تلك الظاهرة التي اكتنفت القبائل الهلالية العربية في القرنين الثـــامن والتاســـع الهجـــريين 14/ و 15 الميلاديين وفـــسرها المؤرخـــون الفرنـــسيون والمغاربـــة تفاســـير متباينـــة فاعتبرهـــا Robert Brunschvig روبير برنشفيك امتدادًا لذلك النزاع القائم بين الأعراب الرحـــل والمـــستقرين والأعراب الرحل المتحالفين مع السلطة والذي تشابكت فيه الأغراض الدينية مع الأغـــراض الدنيويـــة التي كانت كثيرا ما تطغي عليها(1)، وأرجاها Jaques Berque إلى نتيجة الاستقرار الذي عرفته هذه القبائل والذي مكنها من التوبة وإنشاء الربط وإقامة الزوايا ودليله في ذلك أن هذه القبائـــل قـــد خلـــت مضاربها من أي معلم ديني قبل استقرارها(2)، كما أن ذلك في رأيه قد اقتـــرن بتحـــول هـــام شـــمل المورفولوجيا الاجتماعية لهذه القبائل.(3)

وقد أخذ برأي Berque عدد من الباحثين المغاربة مثل محمـــد مفتـــاح(4)، وعبـــد اللطيـــف الشاذلي(5)، ومحمد المغراوي(6)، ومحمد حسن(7)، الذين أنزلوا مبدأ الاســـتقرار ضـــمن التطـــور

---

(1) تاريخ إفريقية في العهد الحفصي، ج2، ص 351.

(2) L'intérieur du Maghreb, P P 56- 61.

(3) في مدلول القبيلة بشمال إفريقيا «مأخوذ من كتاب الأنثروبولوجيا والتاريخ حالة المغرب العربي»، ترجمة عبـــد الأحد السبتي، وعبد اللطيف الفلق، ط2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2007، ص 124.

(4) التيار الصوفي، ص 76.

(5) التصوف والمجتمع، ص 71.

(6) يري محمد المغراوي إن الاستقرار يمثل العمران ولا تصوف بدون استقرار وعمران، لكنه يشير إلى أن القبائل العربية التي وصلت إلى المغرب الأقصى بأعداد كبيرة منذ 584 هـــ/1188م لم تنخرط في الثقافة الدينية المغربية بما فيها التصوف إلا، ابتداء من العهد المريني . العلماء والصلحاء، ص 301.

التاريخي للقبائل العربية، وحجتهم أن هذه القبائل دائمة الحركة والترحال وبالتالي لـــم تكـــن طبيعتهـــا المنافية للعمران تسمح بتكاثر أشكال الممارسة الصوفية أو إنشاء العمران الصوفي الـــربط والزوايـــا ورغم التفافهم حول مبدأ الاستقرار كأبرز عامل في بروز ظاهرة المرابطين إلا أنهم يختلفون في تحديد الخصائص الدينية والاجتماعية لهذه الظاهرة.

حيث ركز محمد مفتاح على قوة العصبية القبلية كأحد الأركان الرئيسية التي صـــبغت نـــشاط المرابطين بطابع الثوريين المحتجين والطامحين إلى الجمع بين الديني والدنيوي(1)، وجنح محمد حسن إلى وصف الظاهرة بأنها حالة من التوبة تعكس نهاية فترة المعارضة والتمرد وبداية الانـــدماج فـــي النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي(2)، وربط هذه التوبة بضعف العصبية القبليـــة وأن ميل القبائل الضعيفة إلى الاستقرار والدعة قد أحالها إلى التوبة وحولها من قبائل، لا تخضع للأحكـــام الشرعية، إلى مجموعات بدوية تعترف بالسلطة، وهذا التحول في رأيه قد تم بواسطة الزاوية الريفيـــة التي يعود إليها الفضل في عملية الدمج الديني والثقافي والاجتماعي لهذه القبائل.(3)

إلا أنه اعتبر تجربة التوبة هذه من القرن السادس الهجري إلى نهاية القرن التاسع الهجري/12 و 15م واحدة في مسعاها الديني ولم يفرق بينها سوى في الوظيفة فحصر نشاط التائبين قبـــل القـــرن الثامن الهجري/14م، في ميدان الفروسية والتصدي للعدوان المسيحي وحدد نشاط نظرتهم خلال القرن الثامن الهجري في تهدئة البوادي وتأمين الطرقات والمسالك ومراقبة السواحل.(4)

لكن خارج دائرة تأثير Berque اعتبرت نللي سلامة العامري ظـــاهرة المـــرابطين تجربـــة صوفية مثلت دور الجسر بين التصوف الحضري والتصوف البدوي، فهي في منظورها، قـــد حـــدثت بفعل جلوس التائبين من أفراد القبائل العربية بالمدينة إلى شيوخ التصوف، ثـــم العـــودة إلـــى قـــومهم بمشروع إصلاحي لا يكتنف القبيلة التي ينتمي إليها التائب فحسب بل تتجاوزها إلى قبائل أخـــرى(5)، وبذلك يَمتزجُ ما هو صوفي بالمشروع الإصلاحي، مما يعني أيضا بقاء التجربة الصوفية منحصرة في الشخص الحامل للمشروع الإصلاحي دون أن يكون ذلك بالضرورة قد شمل وسطه القبلي.

---

(7) المدينة والبادية، ج2، ص 622.

(1) التيار الصوفي، ص 198.

(2) وهي تعني كذلك عندهُ التحول من حالة نفسانية واجتماعية إلى أخرى . الفقراء والزوايا، ص 316.

(3) المدينة والبادية، ج2، ص 662.

(4) نفسه، ج2، ص ص 668، 669.

(5) الولاية والمجتمع، ص 30.

ويبدو مصطفى أبو الضيف أحمد، أكثر شمولية وبدون تحفظ في تناوله لظاهرة المرابطين في القبائل الهلالية بعد سقوط دولة الموحدين، حيث وصفها بأنها مظهر ديني أخلاقي تجلت صورته في حياة رؤساء القبائل وأفرادها الذين كرسوا حياتهم لعمل الخير ونشر العلم والدين وإغاثة الملهوف والمحتاج ومساعدة التجار والمسافرين ضد قطاع الطرق وإقامة الزوايا والربط.(1)

وهذه الآراء جميعا وإن عكست إجماع أصحابها على الإقرار بالوظيفة الاجتماعية والأمنية لمرابطي القبائل العربية، فإنها تباينت في تحديد هويتهم الدينية التي أوردوها في صيغ دينية متنوعة تحت عناوين التوبة والالتزام بالأحكام الشرعية والمشروع الإصلاحي والمظهر الديني الأخلاقي الأمر الذي يطرح لدينا تساؤلات عديدة ومن زوايا مختلفة هي:

هل أن هناك ما يدعم هذه الآراء في تجربة المرابطين بالقبائل الهلالية العربية في المغرب الأوسط؟
وما علاقة طبيعة الوظيفة الاجتماعية والأمنية التي طبعت نشاط المرابطين بالوضع الأمني والسياسي؟
وهل أن تباين هذه الآراء في تحديد الهوية الصوفية للمرابطين هو دليل تنوع في ظاهرة المرابطين أم مجرد تماثل من جانب المرابطين لإضفاء صبغة الدعوة الدينية في نشاطهم العسكري؟

(1) أثر القبائل العربية في الحياة المغربية، خلال عصر الموحدين وبني مرين، 524-876هـ/1130-1472م، ط1، مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1982، ص ص 252، 254.

2- بواكير ظاهرة المرابطين في السهول الداخلية (الاستقرار والاندماج)

إن تقرير هذه الأسئلة واحتواءها يتطلب الوقوف على النشاط الحرابي(1)، في حيـــاة القبائـــل العربية بالمغرب الأوسط وتتبع ذموره نحو الانتقال إلى صفة المرابطين والذي كانت بدايته مع ذلـــك النشاط الحرابي، الذي شنته قبائل الإثبج ورياح بمنطقتي الزاب والحضنة منذ نهاية النصف الأول مـــن القرن الخامس الهجري/11م، حيث تحكموا في الطرق الواصلة بين مدن هذا الفضاء الواسع وأتلفـــوا الزراعة في البوادي وفحوص المدن وعطلوا تجارتها(2)، كما وصل نفوذ إخوانهم في البطون الأخرى بعد ذلك في القرن السادس الهجري/12م، إلى السهول الداخلية والساحلية ولم يتعذر عليهم وقتها سوى

(1) الحرابي من المحارب وهو من أخاف السبيل وقطع الطريق وأخذ أموال الناس والواجب الديني في حقهـــم. أن يتعاون الناس على قتالهم من غير أن يدعوهم الإمام فإذا انهزموا لا يتبع منهم مـــدبر، إلا إذا ارتكبـــوا فعلـــة القتـــل أو أخذوا المال، حينها يطبق عليهم الحد حسب فعلتهم فإن قتلوا يقتلون وإن أخذوا المال يرد إلى أهله أو إلى الورثة وإن لم يوجد له صاحب جُعِلَ في بيت المال أما إذا أتلفوا مال احد فعليهم غرمه. ابن الشماع: الأدلـــة البينـــة، ص 135؛ وقد حدد الله سبحانه الحكم في هؤلاء الحرابة في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَـــارِبُونَ اللّـــهَ وَرَسُـــولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ ذَلِـــكَ لَهُـــمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾. سورة المائدة: الآية 33.

(2) يذكر أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الزهري الأندلسي - كان حيا سنة 550هـــ/1160م- أن النـــشاط التخريبـــي للعرب الهلالية خلال النصف الأول من القرن 6هـــ/12م، في الزاب ومليانة وزواوة وقسنطينة وقلعة بني حمـــاد قـــد تسبب في تراجع الإنتاج الزراعي. كتاب الجَغْـــرَافيَا، مجلد XXI، تحقيق محمد حـــاج صـــادق، نـــشرية الدراســـات الشرقية B.E.O دمشق، 1968، ص 200 ؛ وكذلك تعرض الشريف الإدريسي إلى حجم الانتشار الهلالي وأضراره في النصف الأول من القرن 6هـــ/12م، فذكر بأن أيدي العرب مطلقة الأضرار في الطريق الواصل بين قلعة بني حماد وبجاية وأنهم صاروا يتحكمون بأحواز مدينة ميلة ووطن زواوة. المغرب العربي، ص ص 118، 119، 121 ؛ وفي النصف الثاني من القرن السابع الهجري/13م، نقل لنا العبدري الحيحي تقريرا عن الحالة المتردية للطرق والمفازات أثناء مروره بالمغرب الأوسط في طريقه إلى المشرق سنة 668هـــ/1269م، وأشار إلى خطورة المفازة التـــي فـــي طريق تلمسان. الرحلة المغربية، ص8 ؛ يرى الدكتور: علاوة عمارة ALLOUA Amara أن إطبـــاق العـــرب الهلالية سيطرتهم على الطرق البرية بالمغرب الأوسط قد أدى إلى انعدام الأمن فيها وبالتالي إلى تفعيل حركة النشاط البحري في البحر المتوسط لصالح القوة العسكرية المسيحية وتحول البحر إلى فضاء لنشاط التجار المسيحيين خاصة من جانب الايطاليين الذين سيطروا على القسم الكبير من هذا النشاط التجاري.

L'animation de la façade maritime du Maghreb central -8-12- siècle, Revue des lettres et sciences humaine, (numéro 6), Romadhan 1426, octobre 2005, faculté des lettres et des sciences humaines, Université emir A. E. K des sciences islamiques Constantine, P24.

المدن المحصنة.(1)

لكن انكسارهم العسكري أمام الموحدين بسطيف سنة 548هـ/1153م(2)، قد أدى إلى تفكــك عصبيتهم القوية إلى عصبيات ضعيفة فضل بعضها الاستقرار والجنوح إلى التصوف والانقطاع يعكس ذلك حديث عبد الرحمن بن خلدون عن تأسيس عرب سويد لرباط في الموضع الذي بنيت فيــه قلعــة تاوغزوت -بني سلامة- بعد ذلك، وانقطعوا فيه للعبادة(3)، بالإضافة إلى اتصال المريدين من أبنــاء هذه القبائل بالمدينة والأخذ فيها عن كبار شيوخ التصوف، مثل أخذ مسعود بن عريف وهو من عرب سويد عن أبي مدين شعيب تــ594هـ/1198م في بجاية ثم عودته إلى الشلف وتأسيسه في وسط قبائل سويد والديالم زاوية أضحت أحد مراكز نشر الطريقة المدينية خلال النصف الأول من القرن الــسابع الهجري/13م(4)، وهذه القرائن تعكس الانخراط المبكر للقبائل العربية في الثقافــة الدينيــة لمجتمــع المغرب الأوسط عبر بوابة التصوف.

وحتى القرن الثامن الهجري/14م، صارت مواطن البربر من صنهاجة في الــشرق والوســط وكذا ديار زناتة في الغرب مِلكاً للقبائل العربية، وقد عاصر ابن خلدون هذه الظاهرة وقدم لنا عرضــاً جغرافياً عن حجم هذا الانتشار وتداعياته، فذكر بأن بلاد صنهاجة من الجزائر ومتيجة والمديــة ومــا يليها إلى بجاية صارت في زمنه مغلوبة للعرب من زغبة(5)، وكذلك « بسائط بجاية وقسنطينة التــي صارت ديارًا للعرب الذواودة إلا ممتنع الجبال»(6)، في حين تحول وطن زناتة في الغرب إلى فضاء تجوبه قبائل سويد والديالم في ظل غياب نفوذ السلطة المركزية الزيانية فيها والتي كانت محاصرة من

(1) وصف خالد بن عيسي البلوي - كان حيًا سنة 767هـ/1365م- مدينة قسنطينة بالحصن الأحمى الــذي يعتــز الساكن به. التاج المفرق، ج1، ص 160.

(2) أبو بكر الصنهاجي البيدق: أخبار المهدي تمورت، تقديم وتحقيق عبد الحميد حاجيات، طبع المؤسسة الوطنيــة، الجزائر، 1986، ص ص 108، 109.

(3) العبر، ج7، ص 335.

(4) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 40.

(5) العبر، ج6، ص 203.

(6) نفسه، ج6، ص 204 ؛ يشير Dominique Valerian إلى الفراغ الذي تركته كتامــة عنــد رحيــل أغلــب سكانها وقوتها إلى المهدية، ثم إلى مصر مع الفاطميين، لذلك لما وصل العرب إلى بــسائط بجايــة وقــسنطينة لــم يكن فيها من القوة القبلية سوى فرعين من كتامة هما: سدويكش القاطنة بين بجاية وقــسنطينة، وزواوة المنتجعــة من حدود بجاية إلى دلس.

Bougie Port Maghrébin, 1067-1510, Bibliothéque Des E'coles Françaises D'athénes et de Rome, Paris 2006, p148.

قبل جيوش المـــرينيين بـــين 697هــــ/1296م، و 706هــــ/1306م(1)، وحتـــى أواخـــر القـــرن الثامن الهجري/14م كانوا قد أطبقوا سيطرتهم على كامـــل وطـــن زناتـــة مـــستفيدين مـــن سياســـة الاستئلاف التي انتهجها إزاءهـــم الـــسلطان الزيـــاني أبـــو حمـــو موســـى الثـــاني 760-791هــــ /1359- 1389م.(2)

وكل ذلك ساعد بعض، قبائل رياح على الاستقرار بتلول وسهول كل مـــن بجايـــة وقـــسنطينة وبونة وكذا قبائل سويد والديالم بالسهول الغربية وأفرز ظاهرتين بارزتين الأولى تتمثل في ممارســـة هذه القبائل للزراعة لقول عبد الرحمن بن خلدون «... وصار العرب يزدرعون الأراضي في بلادهـــم بالتلول ولا يحتسون لمغارمها...»(3)، وهذه تعتبر خطوة مهمة نحو تخليهم التدريجي عن نشاط النهب والسلب وإيذاية الناس، ومن أبرز المظاهر التي صاحبت هذا النشاط الزراعي اهتمام القبائل المـــستقرة ببناء المدشر والذي كانوا يطلقون عليه اسم الزاوية وهي موضع كان يلجأ إليه المـــسافرون للاحتمـــاء شتاءَ من شدة البرد ومن خطر اللصوص بالليل.(4)

فضلاً على تأثرهم بأفكار التصوف ونشاط الزوايا في هذه المناطق التي استقروا فيها فقد كانت منطقة قسنطينة في القرن 8هـ/14م، رحاباً خالـــصاً لنفـــوذ الطريقـــة المدينيـــة ونـــشاط زواياهـــا وصوفيتها، يعكسه الدور الذي لعبته الزاوية الملارية، ونشاط تلامذة الشيخ أبي هادي مصباح بن سعيد الصنهاجي تــ 748هــ/1347م في المنطقة والذي كان معروفاً في البادية عند العرب بأسماء عديـــدة مثل «يشـــو»(5)، و «يشومر» أي القنديل وسيدي عبد الهادي.(6)

وقد يكون استقرار أحد تلامذته وهو المرابط أبي عبد الله محمد بن أبي بكـــر المغربـــي فـــي وسط العرب بمنمقة إغيل بين القل وقسنطينة من وحي شيخه بغرض تعليم أبناء البـــدو مـــن العـــرب والإشراف على تربيتهم، خاصة وأن شيوخ الطريقة المدينية يمتلكون خبرة طويلة في إدمـــاج أفـــراد القبائل العربية في منظومة التصوف والتي اكتسبوها عن شيخهم أبي مدين الذي يعد أول من مـــارس هذا النوع من التربية الروحية على طلبة من قبائل العرب الهلالية وفدوا عليه من افريقية إلى بجايـــة،

---

(1) ابن خلدون: العبر، ج7، ص ص 201، 202.

(2) نفسه، ج7، ص 338.

(3) نفسه، ج6، ص 901.

(4) أبو زكريا يحيى المازوني: الدرر المكنونة، القسم الثاني، ورقة 125.

(5) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 49.

(6) احمد زروق: شرح الحقائق والرقائق، ورقة 29.

وأشهرهم: طــاهر المزوغــي تـــــ646هـــ/1348م(1)، وأبــو يعقــوب بــن ثابــت الــدهماني تــ621هــ/1224م.(2)

ويبدو أن هذا الاتصال أتى ثماره حيث نعثر على مرابطين آخرين من القبائل العربية بالمنطقة مثل المرابط ميمون بن عفيف وابنه فاضل بن ميمون(3)، كما كان أبناء هذه القبائل يقصدون بجايــة للتمدرس عن شيوخها، لذلك تنبه الفقيه الصوفي أبو زيد عبد الرحمن الوغليسي تــ 786هــ/1384م، إلى المستجدات الديمغرافية الجديدة التي أناخت بكلكلها في محيط بجاية وتطلّع أبنائها إلى المدينة للتعلم فعمد إلى تبسيط «مقدمته الفقهية» المعروفة «بالأحكام الفقهية على مذهب مالــك» أو «بالوغليــسية» لتكون في متناول الطلبة من أبناء العرب مراعيا في ذلك محيط النهب والسلب الذي انحدر منه هؤلاء الطلبة فركز فيها على المعاصي وفصلها على الجوارح الظاهرة والباطنة ودعا إلى اجتنابهــا بــالعودة إلى الشريعة والمحافظة على الفرائض من صلاة وصيام وطهارة، فجعــل منهــا مــشروعاً بــسيطًا ومختصرًا لتنظيم التصوف وربطه بالشريعة من خلال فقه العبادات وأسرار أحكامهــا اســتعان فيهــا بأفكار الغزالي، التي كان يدعو طلبته إلى قراءتها مــن كتــاب إحيــاء علــوم الــدين كمــا ســيأتي تفصيله لاحقًا.(4)

إلا أن ذلك لا يعنى التوبة المطلقة لهذه القبائل واندماجها كليًا في التصوف فقد أجمــع معظــم الرحالة والمؤرخين وكذا الفقهاء خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين على زعزعتهــا للأمــن فــي الطرقات والمسالك حيث أبدى ابن بطوطة تــ 776هــ/1374م فــي طريقــه إلــى الحجــاز ســنة

---

(1) ينتمي طاهر المزوغي إلى عرب مزوغة، ولد بقصور الساق وتعلم بتونس وتلقى تربيته الصوفية في بجاية على يد أبي مدين ثم افريقية وتركز أكثر نشاطه بقصور الســاق وسوســة . ابــن مخلــوف: المــصدر الــسابق، ج1، ص 170 ؛ مؤلف مجهول: مناقب طاهر المزوغي، ورقة 44.

(2) يعد أبو يعقوب بن ثابت الدهماني نموذجا للفارس البدوي الذي تخلى عن الحرابة وأقبل على التــصوف، حيــث درس الفقه بالقيروان على يد أبي زكريا يحيى بن عوانة وأخذ أدب التصرف عن أبي عبد الله البسكري وشارك فــي الجهاد ضد حملات النورمان على المهدية سنة 750هــ/1174م، وفيها التقى بالصالح أبي زكريا بن الإجباري الــذي أثر فيه ووجهه إلى حياة التصوف وكان من بين الصوفية الستة الذين قدموا إلى بجايــة للأخــذ عــن أبــي مــدين شعيب. الدباغ: الأسرار الجلية، ورقة 97، 98 ؛ ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 169.

(3) ابن الحاج: فيض العباب، ص 112.

(4) الوغليسية، ورقة 7 وما بعدها ؛ هَمَشَ Dominique Valerian دور محيط البادية بين قسنطينة وبجاية فــي إدماج عرب رياح في المنظومة الدينية ولم يشر إلى ظاهرة المرابطين التي أخذت تسري فيها وفضل التركيــز علــى دورها السياسي والعسكري كديمغرافية محاربة يستجاش بها من طرف الحفصيين والزيانيين والمرينيين.

Bougie Port Maghrébin, 1067-1510, P 150-173

725هـ/1324م، خوفه من العرب الذين كانوا يقطعون الطريق على الحجاج والتجار وخاصـــة فـــي الطرق بين بجاية وقسنطينة وبونة وما وراءها(1)، وتحدث خالـــد بـــن عيـــسى البلـــوي كـــان حيًـــا سنة 767هـ/1365م، عن استفحال ظاهرة قطاع الطرق واقتصار الأمن عند فحوص المـــدن، فـــذكر بأن جبال المغرب الأوسط وَوِهَادَهَا ونُجُودَهَا هي مسالك للذئاب واللصوص والأسود(2)، وقد تعرض هو شخصيا لهجمات قطاع الطرق مرتين، الأولى أثناء مغادرتـــه لبلـــد العنـــاب فـــي رجـــب ســـنة 736هـ/1335م، والثانية في طريق عودته من المشرق في المرحلة الفاصـــلة بـــين مدينـــة بجايـــة والجزائر في شوال 740هـ/1339م، فذكر بخصوص الهجوم الأول أنه بمجرد خروجه مـــن بونـــة تعرض مع قافلته لهجوم من طرف قطيع من العرب ووصف سرعة نهـــبهم لمتـــاع القافلـــة بقولـــه: «حَملت عَلينا حَمل السيل فكان زوال كل ما ملكنا أسرع من لحسة الكلب أنفه»(3)، وفي الهجوم الثاني الذي أبهره هوله فوصفه قائلا: « وعندما ملنا للنزول وعطفنا من تلك الخزون إلى السهول تـــصارفت العرب واجتمع الابن والأب ثم حملوا علينا حملة ظننا أن الجبال إلينا راجفة وأن الأرض بنـــا واجفـــة فصبرنا لحر طعناتهم وتجرعنا مرارة رماتهم وأقبلناهم أوجها تهلل إذا عبس الحمام...».(4)

وكذلك حمل إلينا ابن الحاج النميري في رحلته إلى قسنطينة والزاب سنة 757هـــــ/1356م، مشاهد من بغي هؤلاء العرب وفسادهم فكانوا يقطعون الطرق بالزاب وفي بلاد بنـــي ســـيلين وبـــلاد السدويكش ويفرضون الضرائب والخفارة على سكانها ويأخذون المرباع والصبايا منهم.(5)

وكانت الطرق والمسالك بالمغرب الأوسط تزداد خطورة في أوقـــات المجاعـــات والأزمـــات الغذائية، ففي أثناء مجاعة 776هـ/1373م، اضطر ابن القنفذ القسنطيني إلى المكوث بتلمسان قرابـــة الشهر في طريق عودته من المغرب الأقصى بسبب غياب الأمن من المسالك والطرق المؤديـــة إلـــى قسنطينة. وقد وصف مغامرة خروجه من تلمسان بقوله: « وكان أمر الطريق في الخوف والجوع مـــا مقتضاه أن كل من يقع قدومنا يتعجب في وصولنا سالمين ثم يتأسف علينا عند ارتحالنا حتى أن مـــنهم من يسمعنا ضرب الأكف تحسرا علينا... ».(6)

---

(1) تحفة النظار، ج1، ص ص 7، 9.

(2) التاج المفرق، ج1، ص ص 150، 160.

(3) نفسه، ج1، ص 147.

(4) نفسه، ج1، ص 164.

(5) فيض العباب، ص ص 192، 252.

(6) أنس الفقير، ص 105.

كما طال نشاطهم التخريبي العمران الذي أفرد له ابن خلدون تحليلا دقيقا ربط فيه بين طبيعـــة هذه القبائل الوحشية المنافية للعمران ونشاطها التخريبي له، والذي ردهُ إلى ترحالها الدائم وتغلبها على الأوطان لقوله: « فغاية الأحوال العادية كلها الرحلة والتغلب وذلك مناقضٌ للسكون الذي به العمـــران ومنافِ له، فالحجر إنما حاجتهم إليه ليعمروا به خيامهم ويتخذوا الأوتاد منه لبيوتهم فيخربون الـــسقف فصارت طبيعة وجودهم منافية للبناء».(1)

ونشير بالذكر إلى أن هذه القبائل لم يكن عملها العسكري موحدا أو مشفوعا بأهداف سياســية تذكر لكونها متقلبة الأهواء والولاءات تتحكم فيها بالدرجة الأولى المصلحة(2)، والعطـــاءات التـــــي كانوا يتقاضونها من السلطتين الحفصية والزيانية نظير تقديم الدعم العسكري لهما في تحقيـــق طموحاتهما التوسعية أو في دفع الأخطار المحدقة بهما.(3)

كما تطفح كتب النوازل بأحداث اللاأمن التي تسببت فيها هذه القبائل ومن ذلك ما يكشفه نـــص سؤال توجه به من تلمسان الفقيه أبو العباس أحمد المعروف بالمريض سنة 796هـــــ/1393م، إلـــى الفقيه التونسي أبي عبد الله بن عرفة تـــ 803هـــ/1400م، فحواه أن جماعـــة مـــن عـــرب المغـــرب الأوسط يبلغ عددها عشرة آلاف بين فارس وراجل وظيفتها شن الغارات وقطع الطرقات وسفك الدماء وانتهاب أموال الناس وسبي الحريم أبكارا وثيبا قهرا وغلبة وذلك في ظل ضعف السلطة الزيانية التي عجزت عن مقاومتهم وصارت تتودد إليهم بالأعطية والإنعام، حتى أنها سحبت عمالها تاركـــة جبايـــة الأموال لهذه القبائل التي رغم ذلك واصل أفرادها نشاطهم في قطع الطرق وأخذ أموال الناس وســـبي حريمهم.(4)

---

(1) المقدمة، ص 103.

(2) من المظاهر التي تعكس ذلك أن السلطة الحفصية لم تستطع إخضاع منطقة الزاب بعد 786هـــــ/1384م، رغـــم استجاشتها بعرب سليم وذلك نظرا لتحالف حاكم بسكرة أحمد بن مزني مع عرب الذواودة ورياح الذين فضلوا أحمـــد بن مزدلي على الحفصيين خوفا من أن يسيطر عرب سليم على مراعيهم، ابن خلدون: العبر، ج6، ص 897.

(3) تعتبر تجربة السلطان الزياني أبي حمو موسى الثاني 760-791هــ/1359-1389م، أبرز نموذج في التعامل مع القبائل العربية وفق سياستين مختلفتين، فقد اقطع قلعة بني سلامة وأراضي بني يدللتن وبني ما دون ومنداس لأولاد عريف، ونظم أولاد سلامة في جنده وأثبتهم في ديوانه وأقطعهم القصبات من نواحي تلمسان، غير أن هـــذه القبائـــل ساندت أبا زيان ضد أبي حمو في صراعهما من أجل العرش فكان رد فعل أبي حمو موسى أن هاجم قبائـــل الـــديالم وسويد بقلعة بني سلامة فحطم زرعها ونهب مداشرها وخرب قلعة بني سلامة وشرد أولاد عريف. ابـــن خلـــدون: العبر، ج7، ص ص 272، 274، 338.

(4) الونشريسي: المعيار، ج6، ص 153 ؛ وكذلك حول ظاهرة قطاع الطرق بتلمسان أنظر، ج2، ص 402.

ونلفت الانتباه إلى أن هذه القبائل كان يزداد عيثها وفسادها كلما حاولت الدولة كبح جماحها عن طريق مطالبتها بالضرائب على نشاطها الزراعي أو منع العطاء عنها شفيعنا في ذلك أن عرب الزاب من رياح الذواودة تحالفوا بقيادة يعقوب بن علي تـــ 790هــ/1388م ضد عامل قسنطينة الحفصي لما قطع عنهم العطاءات لذلك انطلقت أيديهم في تلول قسنطينة بالنهب وانتساف الزرع.(1)

الأمر الذي جعل الفرسان من العرب يقبلون على التوبة والرباط وحفظ الأمن والإقبـــال علـــى العلوم الدينية، اقتناعا منهم بأن الفتوة والفروسية لم يعودا السبيل إلى الارتقاء الاجتماعي(2)، في ظـــل المعطيات الظرفية التي أكسبت المرابط منزلة روحية وأدبية واجتماعية عند القبائل العربية والـــسلطة ومن أبرز التجارب المرابطية في هذا المضمار حركة المرابطين السنة في الزاب.

(1) ابن خلدون: العبر، ج6، ص 901.

(2) محمد حسن: المدينة والبادية، ج2، ص 666.

3- حركة المرابطين السنة في الزاب (بين التصوف والرباط):

هي الحركة التي تزعمها المرابط سعادة الرياحي بين سنة 703هـ/1303م و705هـ/1305م واستمر نشاطها العسكري حتى 740هـ/1339م، والتي تجاوزت في نشاطها المرابطي المتمثل في حفظ الأمن وتغيير المنكر في الطرقات إلى التماثل مع تجارب الحركات الصوفية في مشهد تأسيسها للزاوية بنواحي طولقة، وتميز مؤسسها سعادة الرياحي عن المرابطين السابقين بالتمكن في الفقه والتحلي بالورع.

فهل ذلك يعني أن حركة المرابطين السنة قد جمعت بين مزايا التصوف والرباط؟ أم أن ذلك متعلق فقط بمرحلة نشاط سعادة حتى وفاته سنة 705هـ/ 1305هـ وأن ما حدث بعد ذلك من نشاط خلال النصف الأول من القرن 8هـ/14م مجرد استمرار لنشاط المرابطين الاعتيادي والمنحصر في حفظ الأمن؟

لقد نالت قضية المرابطين السنة حظاً في اهتمامات عبد الرحمن بن خلدون الذي تتبع فصولها بحكم معرفته الدقيقة بمنطقة الزاب التي عاش فيها زمنا في أحضان القبائل العربية، مكنته من معرفة تاريخها وتموجاتها البشرية وهذا ما جعله ينفرد بأخبار عن هذه الحركة لم يأت ذكرها في المصادر الأخرى(1)، ويبدو من روايته أنه حدد أربع مراحل رئيسية في تطور نشاط هذه الحركة نوجزها في هذه العناوين ثم نقوم بتحليلها وهي:

- مرحلة تغيير المنكر وإصلاح العشيرة والأصحاب.
- مرحلة التنظيم ومحاربة قطاع الطرق.
- مرحلة الانخراط في التصوف وتوسيع العمل بمبدأ تغيير المنكر إلى المستوى السياسي والاقتصادي.
- مرحلة العودة إلى الطابع التقليدي في الصراع القبلي بين القبائل العربية.

وقد بدأ ابن خلدون حديثة عن المرحلة الأولى بتأصيله لمسلك الزهد ومنحى التصوف في محيط الأسرة التي ترعرع فيها سعادة الرياحي والتي تميزت بالنسك والصلاح، فأمه «حضيبة» كانت قد وصلت إلى أعلى مقامات العبادة والورع، لذلك نشأ سعادة منتحلا العبادة والزهد في حياته، ثم رحل

---

(1) حول إقامة ابن خلدون بالزاب عند يعقوب بن علي الرياحي وفي قلعة بن سلامة عند أولاد عريف. أنظر، رحلته شرقا وغربًا، ص ص 898، 1039.

إلى المغرب الأقصى، وبنواحي تازة، لزم مجلس الفقيه الصوفي أبي إسحاق التسولي(1)، ثم عاد إلـــى الزاب بفقه صحيح وورع وافر واستقر بطولقة(2)، وفيها أخذ بنفسه في إصلاح محيطــه الاجتمـــاعي وذلك بتغير المنكر بين أقاربه وعشيرته وأصحابه فشاع خبره بين القبائل مما أكـــسبه عـــصبية قبيلـــة وساعده على الانتقال إلى الفعل التنظيمي. وهي المرحلة الثانية التي كسب فيها ثقة شيوخ قبائل ريـــاح وزغبة الذين عاهدوه على التزام طريقته.(3)

وهذا الالتفاف من جانبهم حول هذه الدعوة الدينية ذات البعد الإصلاحي يقويّ مـــن رأي ابـــن خلدون في أن «أن العرب إذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يتبعهم على القيام بأمر الله يـــذهب عـــنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها ويؤلف كلمتهم لإظهار الحـــق ثـــم اجتمـــاعهم وحـــصل لهـــم التغلب...» (4)، الأمر الذي جعله يوسع من نطاق العمل بتغيير المنكر ليشمل محاربة قطاع الطـــرق من أشرار البوادي، مستفيدا من الدعم القبلي الذي صارت تتمتع به هذه الحركة وقد سلك إزاء هـــؤلاء أسلوب الشدة والعنف لقوله: «واشتد على قاطع الطريق من شرار البوادي».(5)

وحتى نهاية المرحلة الثانية لم يكن في نشاط هذه الحركة ما يشير إلى انطوائها على أهـــداف سياسية مسطرة، نظرا لتركز جل عملها في البوادي التي كانت تعاني انتشار المنكر وضـــرر قطـــاع الطرق من العرب واللصوص. إلى أن كانت المرحلة الثالثة وفيها غير سعادة وأنصاره المرابطون من إستراتيجيتهم نحو تغيير المنكر على المستوى السياسي والاقتصادي، باتجاه المدينة، فطالبوا من عامل الحفصيين بالزاب منصور بن فضل بن مزني بإعفاء الرعية من المكوس والضرائب وســـائر أشـــكال الظلم السياسي والتخفيف عن الرعية عملا بالسنة التي كانوا ملتزمين بها، ويبدو أن أنصار سعادة قـــد أدركوا أهمية هذه المرحلة وخطورتها «فبايعوه على السنة والموت دون ذلك».(6)

---

(1) ذكر أحمد بن القاضي تـــ 960هـــ/1012م ثلاثة من فقهاء فاس حملوا اسم التسولي هم: موســـى بـــن محمـــد التسولي تـــ 710هـــ/1310م، الصالح الورع دفين مقبرة مسجل الصابرين بفاس، وإبراهيم بن عبد الرحمن بن أبـــي بكر التسولي التازي تـــ747هـــ/1346م، صاحب الشروح والتقاييد على رسالة ابن أبي زيـــد القيروانـــي وتهـــذيب البرادعي، وأحمد بن الحسين التسولي تـــ 769هـــ/1367م، الفقيه النحوي دفين فاس ولم أتبين من بين هؤلاء مـــن كان شيخ سعادة الرياحي. جذوة الاقتباس، ج1، ص ص 85، 134، 346.

(2) العبر، ج6، ص 81.

(3) نفسه، ج6، ص 81.

(4) المقدمة: ص 104.

(5) ابن خلدون: العبر، ج6، ص 82.

(6) نفسه، ج6، ص 82.

وقد استشعر المنصور بن مزني خطورة هذه الحركة فعقد حلفا مع قبائل الذواودة الذين وافقوا على محاربة المرابطين السنة كما طلب النجدة من الوالي الحفصي ببجاية الأمير خالد بن أبي زكريا الذي أمده بالجيوش وأوعز إلى أهل طولقة بالقبض على سعادة الذي خرج من طولقة وابتنى بأنحائها زاوية ونزل بها مع أصحابه. ورغم أننا لا نملك معطيات تسعفنا في تكوين فكرة عن نشاط المرابطين السنة بهذه الزاوية ولا حتى معرفة الاتجاه الصوفي الذي سلكه شيخها سعادة الرياحي.

لكن المنحى العسكري العنيف الذي تبنته هذه الحركة في مواجهة السلطة يخالف وسائل المقاومة التي اعتدناها عند الصوفية والمتمثلة غالبا في الدعاء أو المقارعة بأداة الكرامة، لذلك زحف المرابطون السنة على بسكرة مقر ابن مزني مرتين فحاصروها سنة 703هـ/1303م و 705هـ/ 1305م.

غير أن سعادة ارتكب خطا عسكريا عندما سرح أنصاره الذين عاد أكثرهم إلى مشاتيهم وأقام هو بزاويته مع المرابطين الذين لم يلتحقوا بقبائلهم ثم قام بغزو «مليلي» وحاصرها أياما، غير أن ابن مزني المدعوم من الحفصيين وعرب الذواودة تمكن من هزيمة المرابطين وقتل شيخهم سعادة لكن أنصاره من المرابطين واصلوا صراعهم العسكري ضد ابن مزني بقيادة الشيخ أبي يحيى بن أحمد وحلفائه، فحاصروا بسكرة وقطعوا نخيلها واعدموا عمال ابن مزني وأولياءه من الذواودة حتى ألحقوا الهزيمة بعلي بن منصور بن مزني وقتلوه في الصحراء سنة 713هـ/1313م، وبذلك سيطر المرابطون السنة في عهد شيخهم أبي يحيى بن احمد وخلفه عيسى بن يحيى على الزاب، غير أن وفاتهما أفقدت الحركة أبعادها الجهادية والإصلاحية والصوفية(1)، ولم يبق من آثارها سوى حرمة الزاوية التي أسسها سعادة بطولقة والتي كفلت لأبنائه وحفدته من بعده احترام السلطة في بسكرة لهم وكذلك وفاء أعراب الفلاة لها فكانوا يعترفون لأبناء سعادة بحق إجازة من يجيزونه من المسافرين وكم كان ابن خلدون حصيفًا عندما أشار إلى نهاية الحركة في ثوبها المرابطي واستمرارها في ثوب الصراع البدوي البدوي(2)، الذي أعاد قبائل الزاب العربية على حد تعبير محمد حسن إلى النمط التقليدي في الاقتتال(3). وهي المرحلة الخامسة والأخيرة من عمر الحركة.

وكدليل على انحرافها عن الأبعاد الروحية والإصلاحية لجأ المرابطون السنة إلى اختيار الفقيه المقري أبي عبد الله محمد بن الأزرق ليكون مفتيهم في الأحكام والعبادات وأوكلوا مهمة القيادة العسكرية للشيخ الحسن بن سلامة شيخ أولاد طلحة وفي هذا الترتيب تراجع عن مقومات الزعيم

---

(1) ابن خلدون: العبر، ج6، ص 84.

(2) نفسه، ج6، ص 85.

(3) المدينة والبادية، ج2، ص 775.

الروحي للحركة فبعد أن كان شيوخ الحركة يجمعون بين صفات المرابط والصوفي والفقيــه انحـــدر سقف مشيخة المرابطين السنة وانحصر في الاكتفاء بشيخ فقه العبادات والأحكام وهو الـــسقف الـــذي ارتضاه المرابطون السنة لأنفسهم.

وفي هذه المحطة أيضا خاض السنية صراعهم القبلي ضد إخوانهم من قبائل الذواودة بزعامـــة شيخها علي بن محمد شيخ أولاد محمد(1)، كما امتدت إليهم يد السلطان الزياني أبـــي تاشـــفين عبـــد الرحمان الأول 718-737هــ/1318-1352م، الذي كان يبعث إليهم بالجوائز ويخص شـــيخهم ابـــن الأزرق بجائزة خاصة وكان قصده استمالتهم في صراعه ضد الحفصيين وقد تظافرت عـــدة عوامـــل أدت إلى انقراض أمر هؤلاء المرابطين السنة تتمثل في تمكن شيخ أولاد محمد علي بـــن أحمـــد مـــن مناجزتهم عسكريا وموت الزعيم العسكري للحركة حسن بن سلامة وتمكن يوسف بن مزنـــي حـــاكم بسكرة من جذب الفقيه ابن الأزرق وتنصيبه على قضاء بسكرة ولم يبق من طيف حركة المـــرابطين السنة سوى تطلع بعض شيوخ قبائل رياح في محاولة لاستثمارها في صراعهم ضد ابن مزنـــي فـــي بسكرة حتى سنة 740هــ/1339م(2)، بل إن البعض كان يجد فيها وسيلة لاستخلاص ضريبة العـــشر من المزارعين.(3)

ويبدو أن تداعيات حركة المرابطين السنة امتدت إلى النصف الثاني من القـــرن 8هـــــ/14م، وصارت عنوانا لانتحال صفة الرباط والمرابط لدى بعض الفرسان من عرب الزاب والأوراس، الذين أقاموا قصورًا وأعلنوا الرباط-سبق الحديث عنهم- ، مثل قصر عثمان بن علي بن أحمد الرياحي فـــي سفح جبل تيجمانين بين قسنطينة وباتنة وقصر سعيد بن موسى بن أحمد الرياحي بباتنة وقـــصر أبـــي دينار سليمان بن علي بن أحمد بلمبيس وقصر علي بن حكيم صـــهر يعقـــوب بـــن علـــي صـــاحب بسكرة(4)، وقد ازدادت الظاهرة تصاعدًا في النصف الثاني من القرن الثامن الهجـــري/14م مفـــرزة أصناف من المرابطين تسعى هذه الدراسة لاستكشافهم.

---

(1) أثر الصراع بين المرابطين السنة وإخوانهم من قبائل الذواودة على رابطة الدم والتضامن القبلي لأن من ينخـــرط في سلك المرابطين كان يجد نفسه ملزما بقتال أبناء جنسه وأفراد عشيرته. سلامة العـــامري: المرجـــع الـــسابق، ص 394.

(2) ابن خلدون: العبر، ج6، ص ص 84، 85.

(3) برنشفيك: المرجع السابق، ج2، ص 351.

(4) ابن الحاج: فيض العباب 319 وما بعدها ؛ محمد حسن: الجغرافيا التاريخية لإفريقية، ص 42، 45.

4- أصناف المرابطين في القرنين 8 و9 الهجريين (النمو والتصاعد)

شهد القرنان الثامن والتاسع الهجريان/ 14 و 15 الميلاديين تصاعداً لظاهرة انتحـــال صـــفة المرابط على نطاق واسع على غرار المرابطين الفرسان، نستشف ذلك من حجم النصوص الواردة في كتب النوازل عن هذه الظاهرة، حيث تُظهر ثلاثة نوازل طرحت على الفقيه الصوفي عبـــد الـــرحمن الوغليسي تـــ 786هـــ/1384م، ثلاثة أصناف من المرابطين وطبيعة نشاطهم.

ففي النازلة الأولى يظهر **المرابطون مستخلصو الزكاة** وقد اعتمدوا وسيلة جمع الزكاة غطـــاءً شرعياً لنشاطهم الدنيوي متظاهرين بتطبيق السّنة، فكانوا يقومون بإحصاء مقدار الزكـــاة المفروضـــة على صاحبها في صورة قطيع الغنم أو الذهب ثم يستخلصونها منه، وفي أثناء ذلك يعطـــيهم صـــاحب الزكاة مقدارا من المال أطلق عليه اسم «المناب» كانوا يقتسمونه فيما بينهم، الأمر الذي شجع الكثيرين على انتحال صفة المرابط من أجل الظفر بحصة المناب والزكاة.(1)

وتعكس النازلة الثانية، نوعًا من **المرابطين المقعدين** وهم فقراء الحال يُقيمـــونَ فـــي الربـــاط ويعيشون من صدقات المسلمين ونوافل خيراتهم وكذا ما يدره عليهم قطاع الطرق من العرب وتعكـــس جوانب من حياتهم الاجتماعية مدى إهمالهم لأسرهم ويترقبوا لهم الأعطيات من الظلمة والمعتدين، فقد كان المرابط منهم يتزوج بأكثر من واحدة، شهوة في النكاح فيجعله ذلك أكثر طلبا للسؤال والمؤونة من عند قطاع الطرق.(2)

أمَا في النازلة الثالثة فتظهر **مرابطي الذكر والسماع والـــرقص والـــشطح**، وهـــم مجتمعـــون بالزوايا والربط للذكر والسماع والرقص والتصفيق معتبرين ما يقومون به من أبواب القرب لقول عبد الرحمن الوغليسي تـــ 786هـــ/1384م، فيهم: «وقد انتهى التواقحُ بأقوام إلى أن يقولوا أن تلك الأمور من أبواب القرب وصالح الأعمال، وأنه بذلك يتم به صفاء الأوقات وسنيات الأحوال».(3)

وهذا النوع من المرابطين لم يكن خاصا بالقبائل العربية فحسب، بل كان كذلك السمة الغالبـــة في نشاط المرابطين بقرى وبوادي قبائل زناتة(4)، وهم يفعلون ذلك اعتقادًا منهم بان هذا النـــوع مـــن العمل يدفع عنهم المفاسد كأن يُجبرون به الظلمة على التوقف عن البغي والعدوان واسترداد ما ســـلب منهم(5)، الأمر الذي دفع الناس إلى التهافت على هذا النوع من المرابطين فكان الفـــرد المكـــروب أو

(1) الونشريسي: المعيار، ج2، ص 393.

(2) المازوني: الدرر المكنونة، القسم الثاني، ص 135.

(3) الونشريسي: المعيار، ج11، ص 34.

(4) المازوني: صلحاء وادي الشلف، ورقة 192 وما بعدها.

(5) الونشريسي: المعيار، ج11، ص 34.

المنكوب في أهله وماله أو من كان بحاجة إلى بلوغ هدف ما يستدعي هؤلاء المـــرابطين إلـــى بيتـــه ليعملوا له شبه «الحضرة» وفيها يجتمعون على الذكر والتصفيق بالكف والهز والتمايل يمينا وشـــمالا بأشد ما يمكن من القوة اعتقادا منهم بأنها الوسيلة الناجعة لكبح جماح هؤلاء المعتدين وتحقيـــق رغبـــة صاحب البيت وأمانيه، حتى صار الناس يعتقدون انه بدون هذه الاجتماعات سيزيد انتشار الفساد وسفك الدماء وقطع الطرق.(1)

ومن هنا يبرز اعتماد هؤلاء المرابطين الخيار السهل وغير النافع في تطهيـــر أنفـــسهم مـــن المذمومات ومواجهة ظاهرة المعتدين والظلمة من قطاع الطرق واللصوص بالرقص والنياحة، وقد رد الوغليسي انتشار هذا النوع من المرابطين إلى تفشي الجهل بينهم وعدم فهمهم للشريعة فقد كانوا حسب قوله لا يؤدون الفرائض ولا يجتنبون المحرم، وكل همهم ملء بطونهم والتصفيق والشطح وزاد مـــن اختراقهم لحدود الشريعة، أن سمحوا للنساء بحضور اجتماعات الغناء والرقص والبكاء.

وفي القرن التاسع الهجري/15م، تأكدت سيطرت القبائل العربية علـــى المـــدن والديمغرافيـــة القاطنة بها سياسيا واقتصاديا في ظل ضعف الدولة الزيانية، حيث أشار أبو عبد الله محمد بن قاسم بن سعيد العقباني تـــ 871هــ/1466م، إلى تحكمهم في تشريع وطن تلمسان(2)، واقتناع العامة من الناس بتفكك النظام السياسي المركزي وانتقال السلطة الفعلية إلى أمراء العرب وهذا ما لمسه الرحالـــة عبـــد الباسط بن خليل تـــ قبل 920هــ/1514م، أثناء وجوده بتلمسان سنة 866هــ/1461م، حينمـــا ســـمع امرأة تدعو للسلطان محمد بن أبي ثابت 866-876هــ/1461-1471م، من أن يسخر له الله ســـليمان بن موسى أحد كبار الأمراء العرب، ليعضد حكمه وقد كان هذا الأمير «من كبير أمـــراء العـــرب ... ومن كان معه راج أمره ومن كان عليه كان في إدبار وتخوف»(3)، وكدليل آخر على انفراط عقد السلطة وهيمنة هؤلاء العرب أنهم وسعوا من نطاق فرض الضرائب والإتاوات حتى شملت أهـــل المـــدن الـــذين صاروا يدفعون للسلطة والعرب وقد أثقل ذلك كاهلهم وحول الكثير منهم إلى فقراء بؤساء كما هو الحـــال في مدن المسيلة ومازونة والمدية ومستغانم(4)، ومليانة(5)، وزاد من معاناتهم أن الطـــرق التـــي كـــانوا يسلكونها كانت أيضا غير آمنة بسبب اللصوص والفتن بين القبائل المتصارعة.(6)

---

(1) المازوني: الدرر المكنونة، القسم الثاني، ص 135.

(2) تحفة الناظر، ص 56.

(3) الروض الباسم، ص 42.

(4) يذكر الوزان أن البؤس والفقر كانا سائدين بمدينة المسيلة بسبب الأعراب الذين كانوا يسلبون السكان مداخيلهم، وملك بجاية الذي أثقلهم بالضرائب، وكذلك ضعف الدولة الزيانية عن حماية سكان المديـــة ومازونـــة الـــذين رغـــم مزاولتهم لحرفتي النسيج والفلاحة، إلا أن ثقل الضرائب حولهم إلى فقراء في حين فقدت مستغانم ثلثي أهلها جـــراء مضايقة الأعراب بها. وصف إفريقيا، ج2، ص ص 32، 36، 41، 52. =

ورغم محاولات الدول الثلاث الزيانية والحفصية والمرينية بالمغرب الأوسط استـــتئلاف هـــذه القبائل تارة بأشكال التقرب منهم ومنحهم العطـــاءات وإقطـــاعهم الأراضـــي وتخـــصيص شـــيوخها بالامتيازات وإطلاق يدها في جمع الضرائب وفرض الإتاوة(1)، وتارة أخرى بـــاللجوء إلـــى إخمـــاد هيجانها بالقوة العسكرية(2)، إلا أن مشاريع هذه السلط باءت بالفشل، مما زاد في حاجة النـــاس علـــى دور المرابطين لتوفير الأمن في السبل والطرقات، وصاروا بذلك الوسيلة الطبيعيـــة المنقـــذة لقوافـــل التجارة ومتاع المسافرين الأمر الذي جعل الناس والتجار يصحبون المرابط أو الولي فـــي أســـفارهم ليقيهم بحرمته وكرامته من الاعتداءات وقد ذكر الحسن الوزان أن كثرة الحروب بين القبائل القاطنـــة بشرق سهل الجزائر، قد حولت المنطقة إلى بؤرة خطيرة لا يستطيع أحد حتى وإن كـــان مـــن أبنـــاء المنطقة أن يمرّ بسلام، ما لم يكن مصحوبا بأحد الأولياء.(3)

وقد أرجأ الأستاذ عبد الحميد حاجيات فكرة الاستنجاد بهؤلاء المرابطين إلى حالة الجمود التي أصابت الناس وجعلت إنسان القرن التاسع الهجري يعتقد أن لا قدرة له في تغيير أوضاعه القائمـــة إلا

=(5) حسب مرمول كربخال فإن مدينة مليانة لم يبق فيها سوى عدد من الفقراء النـــسّاجين يـــصنعون المنـــسوجات القطنية والصوفية يرافقهم عدد من العمال لا يزرعون ما يساوي المقادير التي يجبرون على دفعهـــا لحـــاكم مدينـــة الجزائر والعرب مقابل السماح لهم بفلاحة الأرض. إفريقيا، ج3، ص 358.

(6) الوزان: المصدر السابق، ج2، ص 46 ؛ أرجأ ابن الصباح انعدام الأمن في الطرقات إلى ضعف الدولة الزيانية. منساب الأخبار، ورقة 64.

(1) من النماذج في الدولة الزيانية أن السلطان الزياني أبا حمو موسى الثاني 760-791هـ/1359-1389م، نظـــم أولاد سلامة في جنده وأثبتهم في ديوانه وأقطعهم القصبات من نواحي تلمسان، وفي الدولة المرينية جعل الـــسلطان أبو الحسن المريني على رأس سفارته إلى السلطان المملوكي الناصر محمد بن قلاوون، شيخين من القبائل العربيـــة هما: عريف بن يحيى أمير زغبة وعطية بن مهلهل كبير خولة وفي الدولة الحفصية كان السلطان أبو العباس يغـــدق الأموال على العرب. ابن خلدون: العبر، ج7، ص ص 339، 552، 897.

(2) خاضت الدولة الزيانية ضد العرب وحدهم ما يزيد عن اثنين وسبعين غزوة، ونظرا لتذبذب مواقف القبائل العربية حيال الدولة الزيانية كان ملوكها يعمدون إلى أخذ الرهن من هذه القبائل مثلما فعل أبو حمو موسى الثاني وأبو ثابـــت يوسف 795-796هـ/1392-1393م . ابن خلدون: العبر، ج7، ص ص 215، 248 ؛ من المظاهر التي تعكـــس ظاهرة تقلب القبائل العربية قيام السلطان الزياني أبي حمو موسى الثاني بتشريد أولاد عريف من عرب ســـويد إلـــى المغرب الأقصى واستقبال ملوك بني مرين لهم. ابن خلدون: العبر، ج7، ص 275 ؛ وعن صـــراع الـــسلطان أبـــي الحسن المريني وابنه أبي عنان ضد القبائل العربية بالزاب أنظر . البلـــوي: التـــاج المفـــرق، ج2، ص ص 144، 145؛ ابن الحاج: فيض العباب، 107 وما بعدها.

(3) المصدر السابق، ج2، ص 46 ؛ Devoulx fils: opcit, P 378

إذا استعان بالمرابطين والأولياء(1)، الذين ثمنوا مسعاهم هذا بـــالتفنن فـــي كتابـــة الحفـــائظ وتنويـــع نصوصها وفقا للغرض المطلوب، فكتبوا الحفائظ للمسافرين والتجار والمزارعين الذين كانوا يعلقونهـــا في أعناقهم ويجعلونها في أمتعتهم ومطامير زروعهم(2)، ومنها هاتان الحافظتان اللتان اعتنى عيـــسى بن سلامة البسكري-كان حيًا سنة 860هـــ/1456م- بنصهما الكامل فخـــصص الأولـــى فـــي حفــظ البضائع ونصها:

«توكلت على الحي الذي لا يموت والحمد لله الذي لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريكا في الملـــك ولم يكن له ولي من الندر وكبره تكبيرا».(3)

وتتمثل الثانية في درء الخطر والرغبة في النجاة ونصها:

«حسبي الله من كل شيء والله يغلب كل شيء ولا يغف لأمر الله شيء ولا حول ولا قـــوة إلا بالله العلي العظيم»(4)، ولم يكتف مرابطو البوادي بمثل هذه الحفائظ بل بينوا للناس مواضـــع وكيفيـــة استعمالها مثل كتابة درء الخطر على أربعة أحجار ووضع كل حجر في ركن من أركان البيت الأربعة ليحصل بذلك الأمان(5)، وغيرها من وسائل الاستعمال الأخرى التي تعكس نـــوع وتفكيـــر مرابطـــي البوادي في هذه المرحلة من عمر التصوف في القرن التاسع الهجري/15م.

ومن هُنا يتضح أن انحطاط المستوى العقلي والديني عند إنسان البادية بالمغرب الأوســط قـــد ساعد على تصاعد مَوجة المرابطين وسهل من مهمتهم في بيئتة وجعلهـــم يتكـــاثرون فـــي أصـــناف متنوعة، شاهدهم أبو عمران موسى بن عيسى المازوني تـــ833هـــ/1429م، وكتب عن كثرتهم يقول: «وقد سمعنا ورأينا من هؤلاء أصنافًا كثيرة بالقرى والمداشر لا يقبلون إن نـــصحوا ولا يـــسمعون إن دَعوا وما مرادهم، في ذلك وَمَقصدهم الخبيث إلا أن يشتهروا أو يقترفوا كيدا منهم واحتيالا وهم فـــي ذلك أقسام...».(6)، مِنهم المرابطون بالكرامات وأنواع الحيل، ومرابطـــون بـــالطقوس، ومرابطـــون بالانتساب إلى الرباط.

---

(1) محمد بن عمر الهواري شخصيته وتصوفه، مجلة الثقافة. العدد (88)، السنة(15)، وزارة الثقافـــة والـــسياحة، الجزائر، ص 87.

(2) كانت الحفيظة تكتب على التربة التي تغلق بها المطمورة قبل تسوية الترب ؛ عيـــسى بـــن ســـلامة: المـــصدر السابق، ورقة 30.

(3) نفسه، ورقة 30.

(4) نفسه، ورقة 30.

(5) نفسه، ورقة 30.

(6) صلحاء وادي الشلف، ورقة 41.

فأمّا **المرابطون بالكرامات وأنواع الحيل** فهم الذين كانوا يدعون طريق الصالحين ويحتـــالون على الجهلة من رعاع الناس والأغنياء وذوي العقول الناقصة الضعيفة، بضروبٍ من الحيل والخـــداع والمكر ويُهيمونهم بأنَها كرامات فيظللونهم بها(1)، ويأخذون بها أموالهم وقد مكنهم ذلك من الـــدخول على السلاطين ونيل أعطياتهم، كما تواصلوا مع الظلمة وقطاع الطرق الذين كـــانوا يكتبـــون لهـــؤلاء المرابطين شبه رخصة تمنحهم حق تقاضي المال من الفقراء والمساكين وأهل القـــرى ، وقـــد شـــاهد عيسي بن سلامة البسكري في القرن التاسع الهجري/ 15م، هذا النوع من التواصل وكتب يقول فيـــه: «كانوا يدخلون على السلاطين لينالوا دنياهم وأعظم ما رأيت من بعضهم قاتلهم الله، أنه يكتب له بعض الظلمة بتأييد شبه وكالة ويتقاضاه من الفقراء والمساكين وأهل القرى وهذا من أعظم المصائب».(2)

وعن **المرابطين بالطقوس** قدم لنا احمد زروق تـــ899هـــ/1493م عرضا كـــاملا لنـــشاطهم الطقوسي الذي كان يحضره عوام الناس من الذكور والإناث، وفيه يجتمعون علـــى الـــذكر بالمداولـــة والتدوير والشطح والتسابيح واستعمال العباءَات ويُسَمُون الالتحاق بمجموعتهم بالتوبة والتي تتم وفـــق طُقوس معينة فيشترط على التائب حَلَقَ رأسه في وسط الوليمة التي يذبحُ فيها البقـــر والغـــنم، وفيهـــا يعترف بأن سيده فلاناً هو شيخهُ وأن لا شيخ سواهُ، ولهؤلاء المرابطين خدام يشرفون على خدمتهم ولم يكن نشاط مرابطي الطقوس قاراً في موضع واحدٍ بل كانوا يتنقلون بين القرى وفي البوادي، ويزعمون أنهم بهذا العمل يظهرون الدين ويُحيونهُ(3)، وبخصوص **المرابطين المنتسبين إلى الزوايا** فهم الذين قاموا ببناء مدشر على أرض منحت لهم، وصاروا يطلقون على ذلك اسم الزاوية، لكنهم كانوا لا يرعون لأبنـــاء السبيل والمسافرين حرمة ولا يغيثون الملهوفين عندما كانوا يحلون مستغيثين طالبين العون بساحتهم.

ومن خلال هذا العرض لهذه الأصناف من المرابطين في القبائل العربية خلال القرن التاســـع الهجري/15م نستنتج ما يلي:

أولاً: أنّ تمكّن أصناف المرابطين من السيطرة على عقل إنسان القرن التاسع الهجري/15م في البوادي قد أدّى إلى إفساد إيمانه والحطّ من مستواه الدّيني(4) خاصّة وأنّ هؤلاء المرابطين كانوا يُؤْثِرون الجهل على العلم ويعتزون بكل ناعق ويتعصّبون للطّقوس المفروضة عليهم من قبل شيوخهم.(5)

---

(1) المازوني: صلحاء وادي الشلف، ورقة 40.

(2) اللوامع والأسرار، ورقة 203.

(3) رسالة الرد على أهل البدعة، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، رقم 8178، ورقة 94.

(4) نفسه، ورقة 94.

(5) محمد بن علي الخروبي: النبذة الشريفة في الكلام على أصول الطريقة، مخطوط ضمن مجموع، الخزانة العامـــة للمخطوطات والوثائق، الرباط، رقم 2295، ورقة 19.

ثانياً: إدراك بعض العرب من قطاع الطرق خدعة هؤلاء المرابطين وصاروا لا يقيمون لهم وزنا ولا حرمة، وما تَكَّرُر مَشَاهِدِ الاعتداءات على ممتلكات المرابطين وأرزاقهم في كتب النوازل، إلا مظهـــر يعكس انكشاف أمرهم عند قطاع الطرق.(1)

ثالثًا: إجماع الفقهاء على أن هذه الأصناف من المرابطين لا يملكون من صفة المرابط سوى الاســـم، خاصة بعدما صاروا ينسقون مع الظلمة من قطاع الطرق.

وهذا لا يعني أن القبائل العربية لم تشهد في القرن التاسع الهجري أي نوع مـــن المـــرابطين الملتزمين بتأمين السبل والشريعة والجهاد، يدل على ذلك شهادات قاسم العقباني تـــ 854هـــ/1451م، عن استمرار وظيفة تأمين السبل والتصدي لقتال المحاربين من العرب المتسببين فـــي قطـــع الطـــرق وإذاية الناس ونشر الفساد ولو بصفة فردية، ويظهر ذلك في عرض إجابته عن نازلة تخص إقامة أحد المرابطين في موضع كان مأوى لأهل الحرابة فاعتبر بأنه نوع من الرباط في سبيل الله يندرج تحـــت باب إغاثة اللهفان ودفع الفساد عن أهل الأمان بل اعتبره من أعظم أنواع الجهاد الذي يشرف صـــاحبه ويكسبه الثواب العظيم(2)، وفي نفس المضمار اعتبر الفقيه ابن عرفة قتال الديالم وسعيد ورياح وبني عامر بالمغرب الأوسط جهادًا في سبيل الله.(3)

كما لم يفت العقباني، أيضا التنويه بجهود المرابطين في بوادي تلمسان والذين وصفهم بـــأنهم أهل علم ودين وأصحاب زوايا، اشتهروا بها واحترمهم لأجل ذلك الخلف عن السلف.(4)

إضافة إلى ما ورد في ثنايا كتب المناقب والفهارس والتـــراجم عـــن المـــرابطين والـــصوفية الملتزمين والذين انبثقوا من رحم القبائل العربية مثل الشيخ أحمد الماواسي تـــ 874هـــ/1469م الذي اشتهر إلى جانب دروسه في العربية وعلوم القرآن والفقه والحديث واعتنائه بكتب التفسير مثل تفـــسير ابن غنية وتفسير الزمخشري، بجنوحه إلى الرباط حيث نزل بموضع على الساحل غير آمـــن طالمـــا نزله العدو وأسر منه المسلمين، وجعل منه ثغرا للجهاد وحقق فيه الأمن للناس ثم ما لبث أن صار هذا الموضع مقصودا للتبرك من طرف الناس(5)، وتحول هذا المشهد التاريخي إلى أحد ثوابت الخطـــاب المناقبي في الترويج الولائي.

---

(1) عن نماذج من اعتداءات قطاع الطرق على ممتلكات المرابطين أنظر، المازوني: الدرر المكنونة، القسم الثـــاني، ورقة 39 ؛ وكذلك الونشريسي: المعيار، ج6، ص 153.

(2) نفسه، ج2، ص 403.

(3) نفسه، ج6، ص 153.

(4) المازوني: الدرر المكنونة، القسم الأول، ورقة 243.

(5) ابن صعد: روضة النسرين، ص ص 229، 230.

ناهيك على آخرين مثل الفقيه الصوفي أبو العباس أحمد بن الحسن بن عبد الله الرحمن الرياحي المعروف بأحمد الغماري تـ874هـ/1469م المبرز في علوم القرآن وحقائق أهل العرفان(1) وشيخ ابن صعد التلمساني(2)، ومحمد بن عبد الرحمن الكفيف السويدي تـ945هـ/1538م صاحب الكرامات وشيخ محمد بن عبد الجبار الفجيجي صاحب زاوية تسالة.(3)

وفي ظل تصاعد موجة الاعتداءات المسيحية في القرن التاسع الهجري/15م، على المدن الساحلية(4)، وانتشار الخوف بين السكان(5)، انبعث من وسط هذه القبائل روح الرباط والجهاد وحسبنا من القرائن أن قبيلة الثعالبة التي كانت تنتجع سواحل وسهول وجبال مدينة الجزائر قد اعتنقت الرباط والجهاد خيارا في مواجهة الاعتداءات المسيحية بتحريض من الصوفي عبد الرحمن الثعالبي تـ 875هـ/1470م الذي تعاطى فكرة الرباط كتابةً وممارسةً، فكتب في الرباط وفضله واعتبره من أفضل الأعمال التي يبقى ثوابها ساريا بعد الموت(6)، وبالممارسة طال تحريضه القبائل البربرية مثل رسالته إلى أهل زواوة وبجاية يحذرهم فيها من غدر العدو لهم من جهة جبل «أمسيوين» ببجاية وأرشدهم إلى الوسائل الحربية الكفيلة لدفع الخطر المسيحي عن أنفسهم ويَظْهَر الثعالبي أكثر إدراكا لحقيقة الصراع العسكري بين المسلمين والنصارى، لما ربط في هذه الرسالة بين احتمال قيام النصارى بهجمات على سواحل بجاية كرد فعل على فتح المسلمين للقسطنطينية(7)، وكذا تخصيصه

(1) ابن صعد: روضة النسرين، ص 193.

(2) البلوي: ثبت، ص 415.

(3) ابن مريم: المصدر السابق، ص ص 287، 288.

(4) يتحدث ابن القنفذ القسنطيني عن غزو النصارى لبلد العناب ومرسى القل ودلس سنة 801هـ/1398م، ويصف نزولهم في بلد العناب بأنه كان في سبعين مركبا وأن الناس قد دهشوا لذلك. الفارسية، ص 196 ؛ وكذلك نقل لنا عبد الباسط بن خليل أثناء تواجده بتلمسان سنة 866هـ/1461م جانبا من حدة الاحتكاك العسكري بين المسلمين والنصارى في ساحل هنين لما وفد النصارى بغرض خطف المسلمين فكان جزاؤهم الاعتقال والقتل. الروض الباسم، ص43.

(5) كان النصارى يتنكرون في زي المسلمين بسواحل المغرب الأوسط بغرض خطف السكان، لذلك كانوا كلما شاهدوا المراكب تقترب من سواحلهم فروا منها هاربين، يدل على ذلك فرار البجائيين من المركب الذي كان على متنه عبد الباسط بن خليل سنة 870هـ/1465م . الروض الباسم، ص ص 67، 67.

(6) العلوم الفاخرة، ج1، ص 74.

(7) نشر هذه الرسالة لأول مرة الأستاذ القدير أبو القاسم سعد الله لكنه لم يشر إلى عنوان المخطوط الجزائري الذي وجد فيه هذه الرسالة. أبحاث وأراء في تاريخ الجزائر، القسم الأول، ط1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981م، ص ص 204، 205.

لفصل في كتابه «رياض الأنس» تحدث فيه عن فضل الرباط في الأندلس(1) وهذا يدل علـى انتقـال الحركة الصوفية من مستوى التربية الصوفية إلى التعبئة والجهاد في ظرف تميز بتقاعس السلطة عـن المواجهة وميلها إلى خيار المصالحة مع النصارى.(2)

5- عوائــــق التوبــــة

ارتبطت فكرة التوبة أو الصلاح داخل القبيلة العربية خلال القرن الثامن الهجري/14م بظاهرة العنف والخشونة وهو المناخ الطبيعي الذي كان ينبثق منه المرابط(3)، والذي لم يكن يسمح له بالنفوذ إلى فضاء الأطر النظرية للتصوف. بينما غلب في القرن التاسع الهجري/15م على هذه الظاهرة طابع أدعياء الرباط والمرابطين وبالتالي انحصار ظاهرة التوبة قياسـا بمـا حـصل فـي القـرن الثـامن الهجري/14م.

مما يحملنا على التساؤل عن سرِّ عدم استمرار وتيرة التوبة فـي وسـط القبائـل العربيـة علـى نموذج حركة سعادة الرياحي؟

إن نصوص النوازل بقدر ما كشفت لنا عن بساطة التوبة وفكرة الصلاح عند هذه القبائل بقدر ما جاءت فتاوى الفقهاء على ضوئها شائكة وصعبة التطبيق على كل حرابي يريد الانخراط في سلكها وهو ما نعته محمد حسن بالحلول المتشددة(4)، التي اكتنفت إلى جانب طرق الـتخلص مـن المـال المسلوب، عرضًا لكيفية ممارسة التوبة في صورتها العسكرية ومن هنا وجد التائب نفسه أمام شـروط التخلص من فساد اقترفه قبل توبته وشروط أخرى متعلقة بكيفية ممارسة هذه التوبـة فـي صـورتها العسكرية ضد قطاع الطرق واللصوص من أبناء جلدته، ونظرا لتكرر هذه الـشروط ضـمن فتـاوى المالكية فإني اقتصرت على نموذجين مطابقين لفحوى السؤال وإطاره التـاريخي والجغرافـي، الأول: يخص فقيه مازونة أبا عمران موسى المازوني تـ833هـ/1429م والثاني: للفقيه قاسـم بـن سـعيد العقباني تـ854هـ/1451م فأما المازوني فقد اقترح أن يوضع التائب تحت إشراف شـيخ يبـصره بأمور دينه وأن يترك مستقلاً بنفسه وتكون الخطوة الأولى، بأن ينسلخ من المال كما ينسلخ من الجـاه

---

(1) الثعالبي رياض الأنس، ورقة 59.

(2) يبدو أن ذلك متعلق بأواخر القرن التاسع الهجري، فقد تحدث الونشريسي عن استيلاء النصارى علـى سـواحل المغرب الأوسط ومصالحة السلطان لهم ورفض شريحة الفقهاء لهذا الصلح والدعوة إلـى نقـضه . المعيـار، ج2، ص ص 208، 209.

(3) حول التقابل بين الصلاح وظاهرة العنف والخشونة. أنظر جاك بيرك: في مدلول القبيلة، ص 124.

(4) المدينة والبادية، ج2، ص 663.

ويرد المظالم إلى أهلها ويَسْخَرَ من نفسه ويواصل الندم ويعزم أن لا يعود لما يستقبحه منه الشرع وأن يكثر من الاستغفار ويبادر بالصلاة والزكاة ويداوم على ذلك(1) في حـين اشـترط قاسـم العقبـاني تـ 854هـ/1451م على المرابط في السُبُلِ والمُحارب لأهل الفساد بأن لا يقاتل إلا بإذن الإمام، وأن يراعي إن كان في مجموعة المفسدين، سَليمًا فَيحذره قبل القتال وإذا لم يستجب فإن العقوبة تقع عليـه مثل باقي المفسدين، وبخصوص شروط التخلص من المال المغصوب قبل التوبة فإنـه مجبـر علـى إعادته إلى أصحابه إن كان يعرفهم وإذا تعذر ذلك عليه أن يجتهد في معرفة من لـه حـق فيـه وإذا صعب ذلك عليه يصرف هذا المال في مصالح الفيء من وجوه مصالح المسلمين.(2)

أضف إلى ذلك التزام القائمين بمحاربة هذا الفساد بفتوى الإمام مالك الذي يعتبر قتال هـؤلاء المفسدين من الأعراب أحب من قتال الروم وأعظم أجراً، وبطريقته المتشددة في القضاء عليهم وذلـك بمتابعتهم بعد هزيمتهم بالقتل والاستباحة(3)، أو حصارهم اقتصاديا كما دعا إلى ذلـك أبـو عمـران موسى بن عيسى المازوني تـ833هـ/1429م في قوله: «لا يجوز لمتدين بدين الإسلام أن يبيع منها شيئا تكون تقوية لهم على أذى مسلم من زرع أو غيره مما لهم فيه معونة ... وأما الشعير فـلا يبـاع منه أيضا لأنهم يعلفون خيولهم وبه يتقوون على الغـارات وذلـك حتـى تـضعف قـوتهم وتتكـسر شوكتهم»(4) الأمر الذي جعل هذه القبائل تنفر من التوبة المشروطة، ثـم إن عـدم تحـرك الفقهـاء بالمغرب الأوسط نحو تسهيل شروط التوبة أو تكيفها وفقا للظروف الاجتماعية والاقتصادية التي كانت تتخبط فيها هذه القبائل، قد جعل التوبة أمرًا صعب الإدراك وبالتالي قلص في عدد المرابطين التـائبين وجعل الناس في البوادي يهرعون إلى المرابط المشعوذ فساعد ذلك على انتشار فكرة مواجهة الظلمـة والمفسدين بأشكال الذكر والرقص المختلفة كبديل لنشاط المرابط التائب الذي كان تجريده مـن المـال المغصوب يضعه في ضيق من أمره وهو لم يتعود على الكسب الحلال وربما لم يكن يـدرك طـرق ممارسته، لذلك كان الفقيه أبو عبد الله الرماح بإفريقية يترك للتائب بعض مالـه خـشية تنفيـره(5)، وبالتالي فإن انحصار التوبة وأفكار الصلاح في وسط القبائل العربية خلال القرن التاسع الهجري/15م،

---

(1) صلحاء وادي الشلف، ورقة 198.

(2) الونشريسي: المعيار، ج2، ص ص 403، 404.

(3) نفسه، ج6، ص 154.

(4) المهذب الرائق في تدريب الناشئ من القضاة وأهل الوثائق، نسخة مصورة عن مخطوط ملـك بولـصباع عبـد الهادي، متحف سيرتا الوطني، قسنطينة، 1997، رقم 14، ص 21.

(5) محمد حسن: المدينة والبادية، ج2، ص 663.

مرده إلى حدة الفتاوى الفقهية وأشكال ممارستها. وهذا ما قصده إرنـــست كلينـــر Ernest Geliner حينما اعتبر أن التصور الحرفي الذي يحمله فقهاء المدن غير قابل للتطبيق.(1)

6- القبيلــــــة الصوفيــــــة:

توحي الدراسات التي كتبهـــا رواد المدرســـة الانقـــسامية(2)، والمدرســـة الأنثروبولوجيـــة الأوروبيتين بشأن القبيلة الصوفية أنها غير وافية ومغرضة لسببين هما:

أولاً: معالجتها لظاهرة القبيلة الصوفية بصفة انقسامية، تقوم على التمييز بين المجتمعـــين الحـــضري والقبلي وعلى ضَوئِه تم تجزئة الظاهرة الدينية والثقافية إلى ثقافة دينية شعبية مجالهـــا القبيلـــة يمثلهـــا الصلحاء وثقافة دينية علمية موطنها المدينة يروج لها العلماء في علم الظاهر والـــصوفية فـــي علـــم الباطن، كما تم في سياقها ربط التصوف بعرق قبلي دون آخر.

ثانيـــاً: تناولها القبيلة الصوفية كبوتقة تتداخل فيها المعتقدات الدينية وتأكيدها على استمرار العناصر الدينية الوثنية في الممارسات الدينية لسكان البوادي -القبائل-.(3)

ومن هذا المنظور اخترتُ دراستين تعكسان هذا المنحي:

الدراسة الأولى وتعكس وجهة نظر المدرسة الإنقسامية للسوسيولوجي الأنجلوسكسوني «أرنـــستْ كلنير» «Ernest Gellner»، بعنوان «السلطة السياسية والوظيفة الدينيـــة فـــي البـــوادي المغربيـــة»، ومختصر رؤية «كلنير» فيها أن المجتمع القبلي الانقسامي مبني على المساواة ولا يعرف أي تراتـــب دائم وأنه يمتثل إلى تقييم ومواقف خاصة يأمر بها الُصُلحاء ويُدافعون عنها ويتشبث بها أعضاء القبيلة

---

(1) السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية، ص 44.

(2) ترى «ليليا بنسالم» أن عالم الاجتماع الفرنسي «دوركايم» هو أول من اســـتعمل مفهـــوم الانقـــسامية لدراســـة المجتمعات وتطورها في أطروحته تقسيم العمل الاجتماعي سنة 1893م، ومضمون فكرتـــه أن المجتمعـــات تنتقـــل تدريجياً عبر التطور التاريخي من أشكال التضامن الآلي يؤسسه التشابه بين العناصر المكونة للمجتمع إلـــى أشـــكال التضامن العضوي يَفرضُهُ الاختلاف والتكامل اللذان يؤدي إليهما تقسيم العمل الملازم للنمو الديمغرافي، وبالتالي فإن مجتمعات التضامن العضوي التي تسود في أوربا المعاصرة اليوم، ومجتمعات التضامن الآلي هي التي يفترض وجود نموذجها الذي تمثله العشيرة، لذلك فقد أوحي دوركايم لمحللي المجتمعات المغاربية إلى المجتمـــع القبلـــي كنمـــوذج للمجتمع الانقسامي العشائري . التحليل الانقـــسامي لمجتمعـــات المغـــرب الكبيـــر حَـــصيلة وتقيـــيم، مـــن كتـــاب (الأنثروبولوجيا والتاريخ حالة المغرب العربي)، ص ص 11-13.

(3) من أبرز هذه الدراسات الأنثروبولوجية والإثنوغرافية التي كرست فكرة استمرارية المعتقدات والطقوس الوثنيـــة في الظاهرة الصوفية بالمغرب الإسلامي وخاصة في مجتمعه القبلي أنظر:

Edmand dutté: op cit, Paris, 1984, PP 8-15 ; Edouard Montet: opsit, p7 et outres ; Heuri Bosset: le op cit, PP 7 -79.

حفاظاً على كينونتهم واستمراريتها –القبيلة– وفيها كذلك مَيّزَ بين صُلحاء القبائل وصوفية المدن، الذين يمثلون في نظره بديلاً لإسلام الفقهاء المتشدد، أما شيوخ القبائل فيعتبرون آثمين ومارقين في منظـــور سُكان المدن الذين كانوا أقرب إلى الثقافة المكتوبة، وفي منظوره أن الشرائح الواسعة مـــن المـــسلمين كانت لا تلجأ إلى العلماء لترسيخ مبادئ عقيدتها بل تتجه إلـــى الجماعـــات الدينيـــة مثـــل الـــصوفية والصلحاء، الذين رسخوا قيمهم في القبيلة فضمنوا بذلك استمراريتهم، وطالما أن شيوخ القبائل ممقوتين بل حتى مفقودين في المجتمع القبلي الذي لا يعترف بالتراتب فإن السلطة السياسية في القبيلة تكون بيد البيوتات السلالية المبجلة –الشرفاء– التي تجسد الخطاب الديني في وسط عاجز عن توظيف العلمـــاء بسبب افتقاره إلى المكتوب.(1)

ورغم أن ملاحظات «كلنير» هي في الأساس حول قبائل الأطلس المغربي الكبير وصـــلحائها إلا أنها صارت تمارس إغراءً كبيرا على الباحثين والدارسين للمجتمعات القبلية بـــالمغرب الإســـلامي برمته، خاصة وأنها لا تعترف بالشكل التراتبي داخل القبيلة وتنكر تقسيم العمل فيها(2)، كما ترجـــئ السلطة في القبيلة إلى الصلحاء والبيوتات السلالية المبجلة –الشرفاء–، أضف إلى ذلك إقرارها بثنائيـــة الصلحاء في القبيلة والعلماء بالمدينة وهو نوع من التجزئة المبسطة لحقل ديني تتداخل فيـــه عناصـــر الصلاح والولاية والتصوف وعلم الظاهر مما يجعل الظاهرة الواحدة من هذه العناصر متفاوتـــة بـــين بعضها البعض داخل الوسطين الحضري والقبلي على حد سواء. وهو ما يعني أن القبيلـــة بـــالمغرب الأوسط لم تختص بعنصر من هذه العناصر دون الآخر وقد سبق وأن أكدت هذه الملاحظـــة ضـــمن دراستي لظاهرة المرابطين بالقبائل العربية والتي شهدت عناصر المرابطين. والصوفية الذين جمعـــوا بين علم الباطن وعلم الظاهر، تأكيدا لتواجد الثقافة الدينية المكتوبة بالقبائل والتي نفاها كلنير ومن هنـــا اعتمدت مصطلح القبيلة الصوفية كمصطلح جامع لأشكال التصوف التي عرفتها قبيلة المغرب الأوسط من المرابطين، وأولياء وصوفية وصلحاء.

أما الدراسة الثانية فهي للأنثروبولوجي الفرنسي ألفردبل Alfred Bel من كتابيه:

«Caractère et Développement de l'islam en Berberie et plus spécialement en Alger.»

(1) السلطة السياسية والوظيفية الدينية في البوادي المغربية، ص ص 44-46.

(2) عبد الله الحمودي: الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية والقداسة (ملاحظـــات حـــول أطروحـــات كلنير، عن كتاب (الأنثروبولوجيا والتاريخ حالة المغرب العربي)، ص ص 60، 64.

وفيه سلك منهجاً انقساميا بين سكان الجبال والسهول وبين الرحـــل والحـــضر وبـــين قبيلتـــي صنهاجة وزناتة وبين حالة التدين بالمدينة وحالة التدين في البادية وأضفى على هذا التقسيم أشكالا من الثقافات الدينية، كل ثقافة دينية لنسق اجتماعي معين.(1)

وفي كتابه الثاني «la religion musulmane en Berberie»(2) جسد أطروحته القاضـــية باستمرار العناصر الدينية الوثنية في القبائل البربرية والتي لم يستطع الدين الإسلامي مقاومتها وكـــذا استسلام الإسلام الصوفي أمامها. وذلك تحقيقا لأغراض المدرسة الكولونيالية، فهو يرى أن المعتقدات والشعائر الإسلامية من الفتح إلى القرن 7هــ/13م، لم تكن مفهومة سوى من طرف نخبة المدينة لأن أبناء القبائل الذين وفدوا على المدينة من أجل التفقه في الدين قد اندمجوا في الوسط المديني ولم يعودوا إلى قبائلهم لذلك فإن البوادي في منظوره لم تعرف الزوايا والتصوف إلا في القرن 7هــ/13م، وحسب رأيه فإن انتقال التصوف من المدينة إلى القبيلة قد أدى إلى تغييـــر جـــوهري كبيـــر فـــي التـــصوف وطبيعته(3)، لأن سكان القبائل تعوزهم رقة الحضارة والمعرفة الدينية وبالتـــالي لـــم يكـــن بوســـعهم استيعاب كافة المعتقدات الدينية كمعنى التوحيد المطلق أو حتى باقي التعاليم الصوفية، وبـــذلك انحـــط مستوى التصوف وعملت الزوايا على نشر صيغة معدلة للمعتقدات والشعائر الإسلامية، ولم يكن فـــي رأيه بمقدور المكونات المجردة للإسلام أن تجد لنفسها مكانا في التركيب الديني السائد فـــي القبائـــل والسبب في ذلك عدم قابلية الدين الأساسي عند البربر الوثنية من استيعاب أيـــة معتقـــدات بديلـــة(4)

---

(1) بدأ ألفردبل تأليف كتابه la religion Musulmane en Berberie بتلمسان وأكمله بمكناس حيث صدر منـــه جزء سنة 1938، وكان من المنتظر أن يتبع بجزئين آخرين الأول حول «التطور» التـــاريخي للإســـلام فـــي شـــمال إفريقيا، le Développement his torique de l'islam en Afrique من خلال ظاهرة عبادة الأولياء والطرق الصوفية والثاني حول «الحالة الراهنة للإسلام» l'état actuel de l'islâm من حيث المعتقدات الوثنية والـــسحرية السائدة في عادات الأهالي المعاصرين له، وهي حصيلة أربعين عاما من الملاحظات في التاريخ الديني للمغرب الإسلامي.

Georges Marçais: Alfred Bel 1973-1945, revue Africaine, Faculté des lettres institut de géographie, Alger 1945, p. 109;

أصبحت مؤلفات الفردبل خاصة كتابة la Religion Musulmane en Berberie من مناهج الدراسة التي كانت تلقن لضباط الشؤون الأهلية . ديل أكلمان: الإسلام في المغرب، ج1، ترجمة محمد عفيـــف، ط1، دار طـــوب قـــال، للنشر، الدار البيضاء، 1986، ص 36.

(2) Dans l'histoire et historiens de l'Algérie collection du antenaire, paris, Alean 1931, P 180-189.

(3) Etablessement et développement de l'islam en Berbèrie ou VII/ ou XX siècle, P Geuthner, paris, p 388.

(4) la religion musulmane, T 1, p 388

ويستدل على وجود هذا الدين الجديد بالنجاح الذي لقيه التصوف وسرعة انتشار مبادئه وسط القبائــل بعد أن ادمج شيوخ التصوف داخل شبكة معتقدات الدين الأساسي ونسبت إليهم قدرة منح البركة وبذلك لم يعد الله في نظره ذلك الإله المجرد الذي لا يجرؤ الإنسان البسيط على تصوره، لأنه نــزل وســط خدامه من خلال ممثليه في الأرض وهم رؤساء الزوايا الصوفية والصلحاء الأموات والأحياء الــذين شملتهم الرعاية الإلهية، وبذلك يكون الإسلام الصوفي قد قدم تنازلات كبيرة لمسايرة المعتقدات المحلية التي هي بقايا الوثنية السحرية والدينية.(1)

ومن خلال هذا العرض لأراء Alfred Bel فإن التصوف القبلي في منظوره هــو اســتعادة لجزء كبير من الدين الوثني والمعتقدات المحلية والسحرية والتي كانت بديلا للتنازل الروحي والفكري الذي قدمه التصوف الإسلامي في القبيلة.

ونشير بالذكر إلى أن بعض الباحثين المغاربة قد اقتنعــوا بــرأي المدرســة الأنثروبولوجيــة والمدرسة الانقسامية الأوروبيتين وانساقوا وراء تأكيد ارتباط التصوف بعــرق قبلــي دون آخــر(2)، وتميز التصوف بالمدينة عن التصوف في القبيلة ورفض فكرة القطيعة المطلقة في الروحانيــات التــي لابد في منظور بعضهم «من متبق يستمر حيا ويندمج مع العناصر الطارئة فيكون جميعا مزيجا معقــد التركيب وتصبح جوهرته في التركيبة الاجتماعية»(3) للمجتمع القبلي، انتصارا لرأي Alfred Bel.

مع أن نصوص التاريخ المعاصرة للظاهرة في القرن 8هــ/14م، تؤكد عكس ذلك تماما فقــد اعتبر عبد الرحمن بن خلدون التصوف في القبائل البربرية، ظاهرة عامة لم يختص بها عرق بربري دون آخر في قوله: «وأما وقوع الخوارق فيهم وظهور الكاملين في النوع الإنساني من أشخاصهم فقــد كان فيهم من الأولياء المحدثين أهل النفوس القدسية والعلوم الموهوبة، ومن حملة العلم عــن التــابعين ومن بعدهم من الأئمة والكهان المفطورين للأسرار المغيبة ومن الغرائب التي خرقت العادة وأوضحت آلة القدرة ما يدل على عظيم عناية الله بذلك الجيل وكرامته لهم بما آتاهم من جماع الخير وآثرهم بــه

---

(1) **la religion musulmane, T 1, p 388**

(2) من هذه النماذج أن الباحثة سهام دحماني أقرت بوجود قبائل مختصة في تخريج الأولياء مثل قبيلتــي مــصمودة وصنهاجة اللتين تنتمي إليهما جل صالحات المغرب الإسلامي، مثل الصالحة فاطمة الصنهاجية وصالحات مــصمودة الأربعة عشر اللائي تخترقن الهواء واستندت في تأكيد اختصاص هاتين القبيلتين لهذا النشاط الروحي على تأكيــدات Ernest Gellner في دراسته لأولياء الأطلس «Les Saints De Latlas». المــرأة والتــصوف فــي المغــرب الإسلامي من القرن 6هــ إلى القرن 9هــ/12م-15م، مذكرة ماجستير في التاريخ الاجتماعي لدول المغرب العربــي، كلية الآداب، قسم التاريخ، جامعة قسنطينة، 2006-2007، ص ص 44، 45.

(3) حول رفض الأستاذ محمد مفتاح لفكرة القطيعة المطلقة في الروحانيات واستمرارها حية في الــدين الإســلامي . انظر كتابه، الخطاب الصوفي، ص 70.

من مذاهب الكمال وجمع لهم من مترف خواص الإنسان».(1)

وكذلك ترجم أخوه يحيى بن خلدون لصوفية من صنهاجة وزناتة وحتى من ذوي الأصول العربية كانوا قد استقروا بتلمسان(2)، مما يدل على أنّ التصوف لم تَختص به قبيلة دون أخرى.

ويبدو أن هؤلاء الذين أخذوا برأي المدرستين الانقسامية الأنثروبولوجية لم يقفوا على الارتباط بين استقرار القبائل وظهور التصوف فيها فالقبائل التي شهدت الاستقرار كان التصوف مبكرًا فيها مثل صنهاجة، بينما قبائل زناتة التي كانت آخذة بشعائر العرب في سكني الخيام واتخاذ الإبل وركوب الخيل والتغلب في الأرض وإيلاف الرحلتين وتخطف الناس من العمران، والإباية عن الانقياد للنصفة(3) تأخر ظهور التصوف بها، وقد أدرك يحيى بن خلدون أن التصوف في قبيلة صنهاجة مبكر عنه في زناتة فجعل على رأس علماء وصوفية تلمسان الذين ترجم لهم الصوفي أبو زكريا بن يوغان وهو من صنهاجة رغم أن تلمسان كانت محسوبة على الوسط الزناتي(4)، لكن في نفس الوقت إذا تسرب أفراد منها واتصلوا بالقبائل المستقرة فقد يمارسون التصوف ولذلك فبمجرد ما شهدت الاستقرار ومارست السلطة في ظل حكم بني عبد الواد وبني مرين، أسهم أفرادها في بناء الربط والزوايا والأضرحة(5)، وظهر فيها صوفية كبار كما يعكسه الجدول التالي:

---

(1) العبر، ج6، ص ص 210، 211.

(2) ترجم يحيى بن خلدون لصوفية من صنهاجة مثل ابن يوغان والزاهد أبي موسى الأوربي وأبي علي الحباك ق 6هـ/12من، وأبي الربيع سليمان بن عبد الرحمن تـ 539هـ/1144م وأبي عبد الله بن عبد الحق تـ 625هـ/1227م، وأبي يوسف الصنهاجي وأبي زيد الصنهاجي وأبي عمران موسى المشدالي ومن زناتة أبي يعلى المديوني تـ 735هـ/1334م، وأبي الحسن بن زاغو المغراوي وأبي يعقوب يوسف بن عبد الواحد المغراوي المعروف باحصرى. ومن ذوي الأصول العربية أبو العيش بن عبد الرحيم الخزرجي رائد وحدة الوجود وأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن مرزوق تـ 681هـ/1282م، القيرواني الأصل وابنه أبي العباس تـ 741هـ/1340م، وحفيده الخطيب تـ 842هـ/1438م، وأبي العباس أحمد بن منصور الخزرجي صاحب الصلاة وأبي الحسن بن هدية القرشي وأبي عبد الله محمد بن محمد التميمي تـ 756هـ/1452م، وأبي يعقوب بن عبد الواحد المغراوي المعروف بأحصري . بغية الرواد، ج1، ص 100 وما بعدها.

(3) ابن خلدون: العبر، ج7، ص 3.

(4) المصدر السابق، ج1، ص 100.

(5) محمد مفتاح: الخطاب الصوفي، ص 73.

صوفية قبائل زناتـــــــــــة	القبيلـــــة	المصـــــــــدر
أبو يعلى المديوني تـــ735هـــ/1434م	مديونة	يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 107.
أبو الحسن على بن زاغو ق8هـــ/14م	مغراوة	نفسه، ج1، ص 121.
أبو يعقوب يوسف بن عبد الواحد أحصرى (ق8هـــ/14م)	مغراوة	نفسه، ج1، ص 122 ؛ ابن مريم: البستان، ص 279.
الشيخ واضح (ق8هـــ/14م).	مغراوة	ابن مرزوق: المجموع، ورقة 43.
أبو البيان واضح بن عثمان 856هـــ/1452م	مغراوة	الونشريسي: الوفايات، ص 145؛ التنبكتي: نيل الإبتهاج، ج2، ص 317.
عبد الله بن منصور الحوتي تـــ875هـــ/1469م	مغراوة	الملالي: المواهب القدسية، ورقة 135؛ ابن مريم البستان، ص 135.
فاتح بن يعقوب (الأب) (ق9هـــ/15م)	مغراوة	المازوني: صلحاء وادي الشلف، ورقة 298.
أبو عبد الله محمد بن فاتح بن يعقوب	مغراوة	نفسه، ورقة 298.
أبو الربيع المديوني	مديونة	نفسه، ورقة 293.
الحاج سعيد (ق9هـــ/15م)	مديونة	نفسه، ورقة 299.
على بن عبو (ق9هـــ/15م)	مديونة	نفسه، ورقة 300.
محمد يحيى (من أولاد يعقوب) (ق9هـــ/15م)	أغريس	الحفناوي: تعريف الخلف، ج2، ص 428.
أبو جمعة الكواش المطغري (ق9هـــ/15م)	مطغرة	الملالي: المصدر السابق، ورقة 72.
محمد بن يبقي (ق9هـــ/15م)	مطغرة	الزياني: دليل الحيران، ص 47.
محمد بن عبد الله بن عبد الرحمان (ق9هـــ/15م)	مطغرة	ابن مريم: البستان، ص 258.
أبو يعقوب يوسف (ق9هـــ/15م)	العطاف	نفسه، ص 258.

ومن هنا كان التصوف قد غزا في القرنين 8 و 9 الهجريين مجالات القبائل الصنهاجية والزناتيـــة والعربية بالمغرب الأوسط وظهر في أشكال متنوعة يروم البحث إلى تتبع نماذج منها فـــي قبيلـــة المغـــرب الأوسط والمساءلة عن خلفيات تشبث القبيلة بالصوفي والولي الصالح، وممارسة أفكاره وطقوســـه كقـــيم ثابتة في القبيلة؟

لكن قبل استعراض ذلك هناك من المستشرقين الأوربيين والباحثين المغاربة من انتقدوا الطرح الانقسامي والأنثروبولوجي المغرض وقدموا القبيلة الصوفية كظاهرة دينية ارتبط ظهورها بـــالتحولات السياسية والاقتصادية وكنسيج اجتماعي قابل للتكيف مع التطورات الروحية السائدة.

فوصفها سبنسر ترمنجهام Spencer Triningham بأنها قبيلة دينية تكونت نتيجة الارتبـــاط بالزاوية أو بولي يَكُونَ نَصِيرهَا وحاميها وتتخذ من اسمه علامة على الانتماء إليه(1)، وهي عند جاك بيرك J.Berque جهاز قادر على تحقيق التلاحم بين مجموعـــة مـــن الأفـــراد يرتبطـــون بالـــصالح أو ضريحة فيحقق لهم قاعدة ترابية، هي بمثابة وسيلة لتحقيق التلاحم. الذي عجـــزت عنـــه صـــلات الدم.(2)

وفي منظور محمد مفتاح هي أن الضعف السياسي والاقتصادي لدى القبائل جعلها تعزز قوتها دينيا ودليله في ذلك كثرة وجود الصوفية في القبائل الضعيفة(3)، أما عبد اللطيف الشاذلي فقد اعتبـــر الظاهرة تعبيرًا عن تمكن المجموعة من إفراز وتطوير جهاز خاص بالصالح يقوم بتنظيم العلاقات بين الأفراد، وهذا الجهاز مسالم لا يحمل السلاح بل يكتفي بما له من دالة على الناس وما تثيـــره قدراتـــه الغيبية من احترام ممزوج بالخوف.(4)

وعند التفرس في مضامينها نجدها تنطبق على تجربة القبيلة الصوفية بالمغرب الأوســـط مـــن حيث التالي:

أولا: الانتماء إلى الولي بدل الانتماء إلى القبيلة.

ثانيا: الحفاظ على كينونة القبيلة واستمراريتها.

ثالثا: الولي وسيلة لتحقيق الالتحام في المجتمع القبلي.

رابعا: الولي بديل عن الضعف السياسي والاقتصادي.

خامسا: الولي وسيلة ردع سليمة أتاح للقبيلة التكيف مع التطورات الروحية السائدة.

ومن القرائن أن ضعف عصبية قبيلة بني راشد الزناتية جعلها تحتمي بالولي يحيى بن محمـــد المديوني المعروف بأبي السادات التلمساني تلميذ محمد بن يوسف السنوسي.(5)

حيث أخذته إلى مضاربها وأنزلته بأرض فلاحية وبنت له مدشرا وحبست عليه أرضـــا قـــام أفرادها بحراثتها وزرعها له وفي فصل الصيف حصدوا زرعها وخزنوه في مطامير كثيرة وأطلقوا

---

(1) الفرق الصوفية في الإسلام، ترجمة ودراسة وتعليق عبد القادر البحراوي، ط1، دار النهضة العربيـــة للطباعـــة والنشر، بيروت، 1997، ص 350.

(2) Etudes d'histoire rurale maghrébine Ed, Internationales, tanger, fés 1938, p 64.

(3) التيار الصوفي، ص 60.

(4) المجتمع المغربي، ص 135.

(5) أخذ يحيى بن محمد المديوني الفقه والأصول والمنطق عن محمد بن يوسف السنوسي واشـــتهر بـــدوره بالفقـــه والولاية والصلاح والكرامات السنية. ابن مريم: المصدر السابق، ص 306.

على هذا المدشر اسم زاوية سيدي يحيى بن أبي السادات.(1)

ونفس التجربة كررها بنو إدريس في جبل بني ورنيد أين قاموا ببناء مدشر للصوفي أحمد بن موسى الشريف الإدريسي تـــ 950هـــ/1543م.(2)

وعكس تبني القبيلة للولي يظهر كذلك دور الولي في تجميع الناس في القبيلة وهو مـــا يوافـــق رأي أوغستيس برنار A. Bernard في قوله: «أن القبيلة لا تنمو فقط عن طريق الاندماج بل كـــذلك عن طريق التجميع»(3)، ويتشكل هذا النموذج القبلي بواسطة التعمير الذي يبدأ حسب روبير برنشفيك بتكاثر أحفاد الولي والأتباع حول زاوية الولي مشكلين القبيلة الصوفية(4)، ومن القـــرائن فـــي هـــذا المضان أن سهل مدينة البطحاء الذي خرب بسبب الحروب بين السلطان أبـــي تاشـــفين الثـــاني عبـــد الرحمان 791-795هـــ/1389-1392م، وسكان جبل ونشريس وخلا تماما من السكان، قد استقر فيه احد النساك عرف بسيدي سينا خلال القرن 9هـــ/15م، مع عدد من أتباعه وبنى فيـــه زاويـــة ووجـــه أتباعه إلى حراثة الأرض والاهتمام بالفلاحة مما أدى إلى تكاثر ثروته الحيوانية من بقر وخيل وغـــنم وساعده على ذلك إعفاء السلطة الزيانية له وكذا العرب الهلالية من دفع الإتاوة، وقد أفادنـــا الحـــسن الوزان تـــ957هـــ/1550م بإحصاء لحجم هذا الإنتاج الفلاحي والحيواني فقدر عـــشر إنتـــاج القمـــح بثمانية ألف كيل في السنة وزهاء خمسمائة من الخيل ذكورا وإناثا وعشرة آلاف من الغنم وألفين من البقر، لذلك تقاطر عليه المريدون الذين بلغ عددهم نحو الخمسمائة ومن عائلته خمسون فردا، وهو ما يفسر إنشاءه لمائة خيمة قليل منها مخَصَص لعائلته والقسم الكبير منها لإيواء الغرباء(5)، الذين كـــانوا يفدون على زاويته ويستقرون في حمايته على حـــد قول مرمـــول كربخال(6)، خاصة مـــن جانـــب الذين لم تكن صلات الدم تسمح لهم بتحقيق التلاحم.

ومن هذين المثالين تظهر كيفية تحول المدشر إلى معلم ديني أي زاوية ترتبط به القبيلة وبوليها الذي يكون حاميها ببركته في حياته ومماته، كمـــا أن إنشاء المدشر أو مـــا يمكن أن نسميه بالزاويـــة

(1) ابن مريم: المصدر السابق، ص 306.

(2) كان أحمد بن موسى صاحب أوراد وأذكار يدرس الطلبة رسالة ابن أبي زيد والعقائد وابـــن الحاجـــب الفرعـــي ويقرئهم القرآن. ابن مريم: المصدر السابق، ص ص 26، 27.

(3) نقلا عن جاك بيرك: في مدلول القبيلة، ص 124.

(4) الدولة الصنهاجية، ج2، ص 365.

(5) وصف إفريقيا، ج2، ص ص 28، 29.

(6) إفريقيا، ج3، ص 326.

الفلاحية والعمل على حراثة أرضها بطريقة التويزة.(1)

يعكس طريقة العمل والإنتاج الجماعي الذي أخذت القبيلة تنهجه كرباط يزيد في لحمة العصبية القبلية والعصبية الروحية. ويوفر لها الأمن النفسي والغذائي من خلال المخزون الزراعي المودوع في المطامير لوقت الحاجة. وبذلك يظهر الولي كقطب الرحى في عمليـــة الإنتـــاج الجمـــاعي والـــتلاحم والتضامن القبلي.

وإلى جانب نموذج القبيلة التي تتبنى الولي والقبيلة الصوفية التي هي من صنع الـــولي ســـاد أيضًا في القرنين 8و9 الهجريين/14و15 الملاديين، نموذج ثالث من القبائل تميزت بضعفها الـــسياسي والعسكري وكثرة صوفيتها وأعني بذلك قبائل زواوة(2) القاطنة في الجغرافيا الممتدة من بجايـــة إلـــى تدلس والتي كانت تعاني من ضغط العرب الهلالية من الجنوب والذي سلبها ديارها وأرضها واجبرها على اللجوء إلى الجبال والاحتماء بها(3)، ومعاناتها شمالاً من الخطر المسيحي من جهة البحـــر(4)، فضلاً على تداعيات الصراع الزياني الحفصي عليها في الداخل(5)، مما أجبر أهلها على اعتناق خيار الهجرة إلى المشرق والمغرب الإسلاميين(6)، وكذا التصوف كسمة بارزة ميزتها عـــن غيرهـــا مـــن القبائل كما نستكشفها عبر الجدول التالي:

---

(1) ابن مريم، المصدر السابق، ص 306.

(2) قبيلة زواوة هي أحد فروع قبيلة كتامة وهي تتفرع إلى قبائل بني يجر وبني منكلات وبني ماني وبني بـــوغردان وبني يتوزغ وبني يوسف وبني عيسى وبني بوشعيب وبني غبرين وبني كشطولة. ابن خلدون: العبـــر، ج6، ص ص 262، 303 ؛ يصف الورثلاني ظاهرة زواوة كقبيلة صوفية بقوله: «أما جبل زواوة فهو منفرد وأوليـــاؤه شـــهرتهم تغني عن ذكرهم وتعظيمهم يقوم مقام بيانهم وتبيانهم وجميل آثارهم». نزهة الأنظار، ص 34.

(3) ابن خلدون: العبر، ج6، ص ص 204، 308.

(4) عبد الباسط بن خليل: المصدر السابق، ص 67.

(5) حول سياسة الضغط العسكري الزياني على بجاية وقسنطينة بين سنتي 718هـ-730هـ/1317م-1329م أنظر ابن خلدون: العبر، ج6، ص 718؛ وكذلك ج7، ص 220.

(6) حول علماء زواوة الذين هاجروا واستنقروا بفاس خلال القرنين 8 و 9 الهجريين أنظر. ابـــن القاضـــي: جـــذوة الاقتباس، ج1، ص ص 122، 347؛ وكذلك الكتاني: سلوة الأنفاس، ج3، ص 215.

صوفية قبائل زواوة	القبيلة	المصدر
أبو إسحاق الأليسي كان حياً سنة 724هـ/1323م	زواوة	ابن مرزوق: المجموع، ورقة46.
أبو زكريا الصفوني كان حياً سنة 724هـ/1323م	زواوة	نفسه، ورقة46.
أبو محمد عبد الله الزواوي حيا 728هـ/1327م	زواوة	ابن بطوطة: تحفة النظار، ج1، ص 142؛ ابن مرزوق: المجموع، ورقة20.
عبد الله بن موسى بن عمر الزواوي تـ 734هـ/1333م.	زواوة	تقي الدين المكي: العقد الثمين، ج5، ص ص 29، 291
محمد بن عمر المليكشي تـ740هـ/1339م	مليكش	التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 53 ؛ المقرى: نفح الطيب، ج6، ص ص 240، 242.
محمد بن يحيى الباهلي المسفر تـ 744هـ/1343م.		التنبكتي: كفاية المحتاج، ج2، ص ص 54، 55.
أبو عبد الله بن يحيى اليجري حيا سنة 758هـ/1356م	بنو يجرو	ابن الحاج: فيض العباب، ص 85؛ التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 438.
أبو علي منصور بن علي الزواوي كان حيا بعد 770هـ/1368م	زواوة	التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص ص 309، 311؛ المقرى: نفح الطيب، ج5، ص 259 ؛ ابن مريم: البستان، ص ص 292، 293.
أحمد بن إدريس الأيلولي تـ 776هـ/1358م.	أيلولة	ابن فرحون: الديباج المذهب، ج1، ص 223.
أحمد بن عبد الله الزواوي تـ 784هـ/1382م	زواوة	السخاوي: الضوء اللامع، ج10، ص 50.
عبد الرحمن الوغليسي تـ 786هـ/1384م	بنو وغليس	ابن فرعون: الديباج المذهب، ج2، ص 223.
محمد بن يحيى بن عبد المؤمن الزواوي تـ 787هـ/1385م	بنو غبرين	تقي الدين المكي: المرجع السابق، ج2، ص ص 388، 389.
مسعود بن صالح بن أحمد الحمال تـ 798هـ/1395م.	زواوة	السخاوي: الضوء اللامع، ج 10، ص 50.
أبو حفص عمر الزواوي (ق 8هـ/14م)	زواوة	ابن مرزوق: المجموع، ورقة 21.
أبو علي النجار الزواوي (ق 8هـ/14م)	بنو نجار	التجيبي: مستفاد الرحلة والاغتراب، ص 456.
عبد الله البجائي تـ 803هـ/1400م	زواوة	تقي الدين المكي: المرجع السابق، ج5، ص 403.
سعيد العلمي كان حياً سنة 804هـ/1401م	زواوة	الثعالبي: العلوم الفاخرة، ج1، ص 91.
أبو عبد الله محمد بن علي الفراوستي تـ 822هـ/1477م.	زواوة	التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 438.

صالح بن محمد بن محمد الزواوي تـ839هـ/1435م	بني حسن	الملالي: المواهب القدسية، ورقة 22 ؛ التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 103
إبراهيم بن فائد الزواوي تـ 857هـ/1453م.	زواوة	السخاوي: الضوء اللامع، ج 1، ص 166.
أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم المشدالي تـ867هـ/1462م	مشدالة	القرافي: توشيح الديباج، ص ص 174، 175 ؛ السخاوي: المصدر السابق، ج10، ص 290 ؛ التنبكتي: نيل الإبتهاج، ص 220 ؛ ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 263.
عيسى الزواوي المغربي تـ 878هـ/1473م	زواوة	السخاوي: الضوء اللامع، ج 6، ص 159.
أحمد بن عبد الله الزواوي الجزائري تـ 884هـ/1479م.	زواوة	التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 68.
أحمد بن أحمد المعروف بأبي عصيدة (ق9هـ/15م)	زواوة	أبو عصيدة: رسالة الغريب، ص 88.
نصر الزواوي (ق9هـ/15م)	زواوة	الملالي: المواهب القدسية، ص 11؛ التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 491.
طاهر بن زيان ق (ق9هـ/15م)	زواوة	التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 149..
أبو العباس أحمد ق (ق9هـ/15م)	زواوة	نفسه، ص 439.
أحمد بن موسى عزيز الزواوي (ق9هـ/15م)	زواوة	نفسه، ص 438.
أحمد بن عيسى ق (ق9هـ/15م)	زواوة	التنبكتي: نيل الابتهاج، ج1، ص 97.
بلقاسم بن محمد الزواوي (ق9هـ/15م)	زواوة	نفسه، ج2، ص 164.
عيسى الزواوي (ق9هـ/15م)	زواوة	السخاوي: الضوء اللامع، ج5، ص 131.
موسى المشدالي (ق9هـ/15م)	زواوة	ابن مريم: البستان، ص 294.
أبو القاسم الكناشي (ق9هـ/15م)	زواوة	التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 20.
يحي العيدلي (ق9هـ/15م)	بني عيدل	الورثيلاني: نزهة الأنظار، ص 36.
أبو عبد الله محمد التواتي تـ 910هـ/1504م	زواوة	الونشريسي: الوفيات، ص 155.
حمزة بن محمد بن حسن تـ 920هـ/1496م	زواوة	التنبكتي: نيل الابتهاج، ج1، ص 177.
عمر البجائي تـ 920هـ/1514م	زواوة	الشعراني: لواقع الأنوار، ج1، ص 129.
أحمد الزواوي تـ 922هـ/1516م.	زواوة	الحنبلي: شذرات الذهب، ج8، ص 17.
قاسم بن عمر الزواوي تـ 927هـ/1520.	زواوة	نفسه، ج7، ص 154.

ويجدر التذكير إلى أن انتشار التصوف بين قبائل زواوة لم يحدث دفعة واحدة بل نتيجة تراكم ديني مرتبط بالتاريخ المبكر للمثاقفة بين قبائل زواوة والمشرق وتأثير الأطر الصوفية الأندلـسية فـي بجاية خلال القرنين 6 و7 الهجريين/12 و 13 الميلاديين كحاضرة دائمة لقبائل زواوة مـن أواخـر القرن الخامس الهجري إلى نهاية القرن التاسع الهجري.

وعموما فقد تمخض عن ظاهرة القبيلة الصوفية بالمغرب الأوسط نتائج روحيـة واجتماعيـة وسياسية واقتصادية نبرزها فيما يلي:

أولا: أن ظاهرة القبيلة الصوفية قد أكدت ما لا يدع مجالا للشك أن الحكم المركزي بدواليبـه وأجهزته والمتمثل في الأسرة الزيانية الحاكمة في تلمسان والأسرة الحفصية بقـسنطينة وبجايـة، قـد اقتصر تواجدها في مناطق السهول والحواضر وفحوصها مما فسح المجال للقبيلة الصوفية أن تلعـب دور المؤطر للمجتمع في تحديد هويته الدينية ونشاطه الاقتصادي وتنظيم علاقاته الاجتماعيـة بفـضل الولي الذي تحول فيها إلى منشط ومنظر لهذا الوضع القبلي وبالتالي تغير العلاقة بين الدولة والقبيلـة الصوفية التي أصبح ارتباطها بوليها أكثر من ارتباطها بالسلطة وحسبنا في هذا المضمار تعليق ابـن الحاج النميري على دور الولي أبي عبد الله محمد بن موسى اليجري في قبائل زواوة «وبفضل الـولي أبي عبد الله محمد بن موسى اليجري انحسمت أدواء مخاصمات ورفعت بوائق مكالمات وأقلـع عـن معاص وهنات وأرشد إلى أعمال الطاعة أقوام وحفظ لأفعال البر ونظام».(1)

كما صارت القبائل لا تهزع في فترات القحط والنهب والأمراض إلى السلطة بل إلـى قبـور الأولياء الكائنة بنجعها.(2)

ثانيا: استمرار الظاهرة الصوفية في القبيلة بعد وفاة وليها وكل ذلك متوقف على قوة عصبيتها فكلما كانت قوية استمر تقديس الولي فيها من طرف أفرادها فينتج عن ذلك احترام الدولة لهذه العصبية فتجزل لها العطاء وتعفيها من المغارم.

ثالثا: أن نموذج القبائل الصوفية مثل زواوة وتنوع التيارات الصوفية داخلهـا يـدحض آراء الفردبل Alferd. Bel القائلة بأن محيط القبيلة غير قادر على استيعاب كافة المعتقدات الدينية، كما أن انتشار التصوف في كافة القبائل البربرية هو إبطال لنظرية اختصاص عرق بربري بالتـصوف دون عرق آخر.(3)

---

(1) فيض العباب، ص 86.

(2) المازوني: صلحاء وادي الشلف، ورقة 208.

(3) رفض الأستاذ محمد المغراوي كذلك الفرضيات العرقية في تفسير التوزيع الجغرافي للتصوف واعتبرهـا فكـرة تنطوي على المجازفة والنبرة العدائية. العلماء والصلحاء، ص 298.

البـــــاب الثـــــالث

الفصل الثاني: التصوف في الفعاليات الاجتماعية والدينية والفكرية.

1- الشرفاء الصوفية.

2- البيوتات الصوفية.

3- التصوف النسائي.

4- النخبة الصوفيــة.

أ- دوافــــع تصـــــوف النخبـــة الصوفيـــــة.

ب- الفقهاء الصوفية.

- مدرسة الحقيقــة والشريعة.

ج- العلماء الصوفية.

- الرشدية الجديدة والتصوف.

د- القضــــــاة الصوفيـــــــة.

- التصـــــوف العرفانـــي السنـــي عنــــد المقـــــري.

- أطروحة الزهد والاعتقاد في الأولياء عند ابن القنفذ القسنطيني.

هـ- الموحـــدون العرفانيـــــون.

- أوليـــاء المقـــامــات والتوحيـــد العرفانــــي.

- نظرية ابن صعد التلمساني في التوحيد العرفاني.

- السنوسيـــــة.

و- الغزاليـــــــون.

- عبد الرحمان الثعالبي (أنموذجاً).

التصـــوف في الفعاليـــات الاجتماعية والدينيـــة والفكريـــة.

شكل تغلغل التصوف بين شريحة الشرفاء وفي وسط البيوتات والنخبة نموذجا مغايرا لتصوف المرابطين، نظرا لاستناده إلى مرجعية دينية ومنظومة فكرية متنوعة، فيها ما هو اســـتمرار لأفكـــار صوفية كانت معروفة بساحة الحركة الصوفية منذ القرن السادس الهجري/12م، ومنها ما هو معـــدل ومكيف تبعًا لأوضاع ثقافية وفكرية واقتصادية شتى ســـادت المغـــرب الأوســـط فـــي القـــرنين8 و9 الهجريين، نسعى إلى تتبعها بالدراسة والتحليل في هذا الفصل.

1- الشرفـــــاء الصوفيـــــة:

نعني بظاهرة الشرفاء الصوفية في القرنين 8 و 9 الهجريين كل الذين ينتهي نسبهم إلى أهـــل بيت النبي (ص) وتحديدا إلى الحسن والحسين ابني فاطمة وعلي رضي الله عن جميعهم(1)، والـــذين اختاروا إلى جانب نسبهم الرفيع، التصوف طريقًا في العبادة ومنهجًا في الحياة، وهم من حيث النـــسب استمرار إلى أولئك الشرفاء الحسنيين والحسينيين الذين استقروا خلال القرن الثالث الهجري/9م بسوق حمزة(2)، وأرشكول وتلمسان.(3)

لكن ألم يكن يكفيهم النسب الرفيع، وقد كفل لهم احترام الناس وعطاءات السلاطيـــن وإداراتهـــم؟ أم أن موجة التصوف كانت قوية بحيث جرفت الشرفاء إلى الانخراط في سلكه وخاصة وأن ذلك يعد سهلا بالنسبة لهم، فهم يشتركون مع الصوفية في امتلاك البركة والاتصال بواسطة السند بعلي بـــن أبي طالب كرم الله وجهه وبالنبي (ص)؟

وهل أن هذا التحول إلى طريق النسك والزهد والتصوف له علاقة بتصاعد موجة انتحـــال الـــشرف وانحراف الشرفاء في القرنين الثامن والتاسع الهجريين/ 14و15 الملاديين؟

---

(1) يرى الصوفي محمد بن مرزوق الحفيد تــ 842هـــ/ 1438م أن أصل ما ثبت منه الشرف الشرعي المعروف عند الناس في سائر الأقطار هو من كان ينسب إلى الحسن والحسين ابني فاطمة بنت الرسول صـــلى الله عليـــه وســـلم. إسماع الصم في إثبات الشرف للام، دراسة وتحقيق مريم لحلو، ط2، مطبعـــة الـــشرق، وجـــدة، 2006، ص 227 ؛ وحول ذات المفهوم، أنظر. ابن صعد: روضة النسرين، ص 107.

(2) سميت حمزة «نسبة إلى نازلها ومشيدها حمزة بن الحسن بن سليمان بن الحسين بن علي بن الحسن بن علـــي بن أبي طالب رضي الله عنه». البكري: المسالك والممالك، ج1، ص 246.

(3) ابن خلدون: العبر، ج7، ص ص 34، 35.

لعل من مقتضيات الإجابة عن هذه الأسئلة، التذكير بأن ظاهرة الشرفاء الصوفية كانت حاضرة في الحياة الاجتماعية والفكرية للمغرب الأوسط قبل حلول القرن الثامن الهجري، يعكــس ذلــك تلــك الصورة التي رسمها لنا أبو العباس أحمد الغبريني تــ704هــ/1304م عن واقع الشرفاء الصوفية في بجاية خلال القرنين السادس والسابع الهجريين وفيها أظهر استنكاف هؤلاء الــشرفاء الــصوفية عــن استثمار شرفهم في تحقيق مطامع دنيوية من خلال مناظرة الشريف الصوفي أبي محمد عبد الكريم بن عبد الواحد الحسني لفقهاء الموحدين بمراكش دفاعا عن آراء شيخه الصوفي أبي زكريا يحيى الزواوي تــ 611هــ/1214م(1) وممارسة أبي عبد الله محمد الشريف لتجارة الصوف بسوق الــصوافين فــي بجاية ورفضه فكرة استثنائه من المكوس التي كان يدفعها نظراؤُه من التجار للــسلطة الحفــصية(2) ناهيك عن سياسة الحذر التي تبناها الصوفي أبو مدين شعيب تــ594هــــ/1197م تجــاه سلطـــة الموحدين وكــذا تموقعه فـــي مسلسل السند الصوفي المتصل بعلي بن أبي طالــب رضـــي الله عنـــه وارتباط أتباعه ومريديه بهذا السند(3)، الذي هو ذات السند الذي يرتبط فيه أبو مــدين بعبــد القــادر الكيلاني وطريقته القادرية التي تعد من أبرز الأطر الروحية التي تبلورت في ضمنها فكرة الشرف.

وكدليل على احترام الصوفية للشرفاء كان أبو الحسن الحرالي تــ 638هــ/1239م كلما قــدم عليه الشرفاء في مجلسه قام لهم تعظيما لمكانتهم(4)، ورغم أن هذه القرائن تعكس دور الصوفية فــي دفع ظاهر الشرف نحو النمو، إلا أن ذلك لا يعني مطلقا أن التصوف كان وحده الإطار الــذي ســمح بنمو هذه الظاهرة فقد روجت بعض المصادر لفكرة الشرف ومن أبرزها كتــاب «الــشفا» للقاضـــي عياض(5) ناهيك على التبجيل والمحبة التي يكنها المغاربة بصفة عامة لشخص الرسول (ص) كأحــد المقومات الثابتة التي استمد منها الشرفاء تواجدهم ثم انتشارهم خاصة وأن ذلك سيتحول في القــرنين 8 و9 الهجريين إلى واجب ديني كرس محبة آل البيت في وجدان المغاربــة وأضـــحى جــزءا مـــن مقوماتهم الثقافية.(6)

وتجدر الإشارة إلى أن هذا النمو لظاهر الشرفاء قد حصل تحت مراقبة سلطة الموحدين حتى سقوط دولتهم سنة 688هــ/1269م، ومن بعدهم الحفصيين الذين واصلوا كذلك نفس المهمـــة بحـــذر

(1) عنوان الدراية، ص 217.

(2) نفسه، ص 177.

(3) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 93.

(4) الغبريني: المصدر السابق، ص 157.

(5) ابن صعد: روضة النسرين: ص 332.

(6) محمد فتحة: النوازل الفقهية والمجتمع، ص 238.

خاصة وأن فكرة الشرف ظلت ترمز إلى المشروع السياسي الفاطمي تحت غطاء آل البيت كما أسلفنا، يؤكد ذلك استمرار توافد الدعاة السياسيين الشيعة على بجاية وتلمسان في القـــرنين الــسابع والثـــامن الهجريين في محاولة لإعادة تجربة الدولة الفاطمية على أرض المغرب الأوسط.(1)

لكن ذلك لم يمنع الدولتين الحفصية والزيانية على أرض المغرب الأوسط من أن تستثمرا عامل الشرف لأغراضهما السياسية فقد رفع الزيانيون نسبهم إلى آل البيت(2)، وفكروا في حكـــم المغـــرب الإسلامي منذ أن حمل السلطان أبو تاشفين الأول 718هـ-737هـ/ 1318م-1352م، لقـــب أميـــر المؤمنين(3)، ثم استخدمه وسيلة لكبح التطلعات التوسعية لخصومهم المرينيين والحفصيين، وإطـــلاق العنان لنخبة من المؤرخين لتحقيق ذلك.

فانبرى كل من يحيى بن خلدون وأبو عبد الله التنسي ومحمد بن صعد التلمساني مدافعين عن هذا الحق(4)، الذي صار أيضا من أهداف الصوفية فقد نسب إبراهيم التازي تـــــ 866هـــــ/1461م،

---

(1) الغبريني: المصدر السابق، ص 165 وما بعدها؛ يذكر عبد الرحمان بن خلدون في سياق حديثـــة عـــن حـــصار السلطان المريني يوسف بن يعقوب 685-706هـ/1286-1308م، لتلمسان واستيلائه عليها، وجـــود رئـــيس مـــن كربلاء في رباط العباد من بني الحسين جاء إلى المغرب يرم إقامة دعوتهم فيه وكان مُعقلا فلما رأى عساكر يوســف بن يعقوب وشده هيبته غلب عليه اليأس من مرامه ونزع عن ذلك ورجع إلى المشرق، وفي طريقه نحو تونس كـــان يتلقاه في كل بلدة من أصحابه وأشياخه وخدمه من يأتيه بالأزواد والنفقات من بلده إلى أن ركب البحر مـــن تـــونس نحو الإسكندرية . رحلته شرقًا وغربًا، ص ص 826، 827 ؛ وكذلك نعثر خلال القرن 8هـ/14م على رواية تفيد أن رجلا صالحا من أشياع العلويين يسمى عبد الله بن أحمد ومعه من يخدمه، دخل واد سوف وأقام بها . إبـــراهيم بن محمد الساسي العوامر: الصروف في تاريخ الصحراء وسوف، تعليق الجيلاني بن إبراهيم العوامر، الدار التونسية للنشر، 1977، ص 161 ؛ بالإضافة إلى حديث البرزلي في القرن 9هـ/15م على وجود هذه الظاهرة فـــي بجايـــة، حيث كان هناك من أرسل يبايع الرضا من أهل البيت . المصدر السابق، ج4، ص 19.

(2) يظن عبد الرحمن بن خلدون أن نسب الزيانيين يعود إلى القاسم بن محمد بن احمد بن ســـليمان أخـــي إدريـــس الأكبر. العبر، ج7، ص 34.

(3) التنسي: نظم الدر، ص 140.

(4) يرد يحيى بن خلدون نسب أبي حمو موسى الثاني 760-791هـ/1359-1389م إلى إدريس بن عبـــد الله بـــن محمد بن الحسن بن علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم، ويؤكد بأن هذا السلطان هـــو الخليفـــة الهاشـــمي ويحمد الله على أن جعله من أهل إيالته وشرفه بطاعته وجعله في سلك جماعته. المصدر السابق، ج2، ص 12، 13؛ يوافق التنسي عبد الرحمن بن خلدون في أن نسب بني زيان ينتهي عند إدريس بن عبـــد الله الـــذي ملـــك المغـــرب الأقصى وابن أخيه سليمان بن عبد الله الذي ملك المغرب الأوسط وحاضـــرته تلمـــسان . نظـــم الـــدر، ص 110 ؛ وكذلك وصف محمد بن صعد بن بني زيان بالطائفة الشريفة التي أعلا الله مجدها وأنالهَا من الشرف والسُؤدد. النجم الثاقب، نسخة الخزانة الحسنية، رقم/ 2491، ورقة 350 .

بني زيان إلى آل البيت(1)، والذين قاموا بدورهم كذلك بتقوية دعامة الشرف فقربـوا إلـيهم الفقهـاء والصوفية الشرفاء وأوكلوهم مهام سياسية فجعلوا منهم جلساءهم وسفراءهم إلى الملـوك وحـسبنا أن السلطان أبا تاشفين الأول قد كلف أبا علي حسن بن يحيى الحسني بحمل رسالة إلى السلطان المرينـي أبي الحسن(2)، كما أَقرَّ كل من السلطان أبي سعيد عثمـان الثـاني 749هـــ-753هـــ/1348م-1352م(3)، والسلطان أبي حمو موسى الثاني (760هـ-791هـ/1358م-1388م) بالـشريف أبـي عبد الله محمد الشريف العلوني تـ 771هـ-1369م، فكان أبو حمو يوجهه في الرسـائل الـسلطانية ويلتمس بركته وبركة بيته الشريف في كشف الخطوب المدلهمة والمحدقة(4)، ولذلك أصهر لـه فـي ابنته(5)، كما لم يتوان السلطان أبو عبد الله المتوكل على الله 866هـ-873هـ/1462م-1488م، في عزل عامله على وطن مغراوة من بلاد الشلف لإهانته الشرفاء، وقدم عليهم عاملا آخر وأوصاه بتعظيمهم واحترامهم وقد رد ابن صعد ذلك إلى محبة السلطان محمد المتوكل للنبي (ص) واعتنائه بأهل بيته.(6)

وكذلك خص الحفصيون الشرفاء في بجاية وقسنطينة(7)، بالأعطيات فأقطعوهم الأراضي، ومـن الشواهد على ذلك أن السلطان الحفصي أبا بكر بن أبي زكريا بن إسحاق 718-747هـ/1318-1346م، الذي حكم بجاية وقسنطينة وتلقب فيها بالمتوكل على الله.

تميز بحبه للشرفاء وإقطاعه الرباع وتمليكهم إياها(8)، وكذلك الـسلطان أبـو عمـر وعثمـان 839هـ-894هـ/1435م-1488م، كان أيضا يكرم أهل البيت النبوي القاطنين بحضرته والوافدين عليها

---

(1) ابن صعد: النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 42.

(2) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 180.

(3) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 97.

(4) التنسي: المصدر السابق، ص 179.

(5) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 89 ؛ ابن مريم: المصدر السابق، ص 165.

(6) روضة النسرين، ص 233.

(7) حسب ابن القنفذ القسنطيني فإن عدد بيوتات الشرف من جهة الأب بمدينة قسنطينة في زمنـه، واحـدة فقـط، واثنان بالقرب من بجاية وهم حسنيون من أبناء الحسن بن علي بن أبي طالب. بوبة مجـاني: "تحفـة الـوارد فـي اختصاص الشرف من الموالد" لأبي العباس أحمد بن علي بن حسن الخطيـب المعـروف بـابن القنفـذ القـسنطيني تـ 810هـ/1407م، مقاربة أولية، مجلة سيرتا، العدد 11، السنة السابعة، محرم 1418هـ- مـاي 1998، معهـد العلوم الاجتماعية جامعة قسنطينة، ص 153.

(8) تعود هذه السياسة الحفصية إلى عهد السلطان أبي إسحاق إبراهيم 678-683هـ/1279-1284م، الذي رتـب الشرفاء في مصاف الموحدين وسواهم في العطايا معهم، بعد أن كانوا يأخذون إحسانا غيـر معـين ولا محـــدودا بوقت . ابن الشماع: الأدلة البينة النورانية، ص 89.

من جميع الأقطار، يكسوهم ويحسن إليهم ويَعُولهم ويرتبهم حتى أن كثيرا منهم كـــان يقــيم بحـــضرته ويستوطنها.(1)

ولم يكن ذلك خاصا بالسلطة وحدها بل أن الاهتمام بالشرفاء قد شـــمل كـــذلك عامـــة النـــاس وخاصتهم من الفقهاء والصوفية(2)، لكن كل من هذه الشرائح كان لها منطلقاتها وخلفياتها الكامنة مـــن وراء الاهتمام بالشرفاء، فبينما كان العامة ينظرون إلى النسب الشريف على أنه مصدر للبركة مرتبط بالإرث السلالي وكامن في الشريف الورع التقي الصالح الخير وهي صفات من عطايـــا النبـــي (ص) التي أودعها في ذريته والتي كانت تمثل بالنسبة لمجتمع المغرب الأوسط دليل القـــدرة علـــى تحقيـــق حاجات الفرد والجماعة وترادف في أذهانهم الفيض والخصوبة والكرامة عند الصوفي.(3)

فيلتمسون فعاليتها في أزمات الجفاف وعلاج الأمراض وتأمين المسافرين ويعتبرونها ســـلاحًا بيد الشريف يشهره في حالة هتك حرمته المقدسة.

أما بالنسبة للخاصة وأعني بذلك الصوفية فقد اعتبروا الاعتناء بالشرفاء وإكرامهم من فرائض الدين ومعتقدات أهل السنة، لأن في حب أهل البيت وسيلة إلى حب الرسول (ص) (4)، ومن القـــرائن في هذا الصدد أن الصوفي محمد بن عمر الهواري تـــ843هـــ/1342م كان مسلما للشرفاء بالعبوديـــة وإذا قدم عليه شريف قام له ووقف كالخديم بين يديه وأكرم نزله ومن نظمه في الشرفاء قوله:

من هو فصيح عربي من آل فاطما نقدموا على من سبق لـــو التقدمـــا

من هو شريف هو سيدي ونعظمـــا مطلب كبير عندي من جهلو عمـــا.(5)

وكذلك كان تلميذه الصوفي إبراهيم التازي منبها لرفعة الشرفاء ومكانتهم، ولما بنـــي زاويتـــه جعل بها غرفة مخصصة عيّنها لولدين من أهل البيت ورتب لهما ما يجب من حق الضيافة وقد ظلـــت هذه الغرفة تعرف ببيت الشرفاء حتى بعـــد وفاة التازي سنة 866هـــ/1461م (6)، وكـــذلك رفـــض

---

(1) ابن الشماع: المصدر السابق، ص 129.

(2) يرى Alfred Bel أن بلاد المغرب الإسلامي عامة قد خضعت محبة واحتراما لآل البيت وتساوي في ذلك الحكام والرعية .Le sufisme en occident Musulman, P 160

(3) محمد العمراني: الشرف والمجتمع والسلطة السياسية (الشمال المغربي نموذجا) من القرن 10 إلى 13هـــ/16-19م، القسم الأول أطروحة دكتوراه، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2000 – 2001، ص ص 64، 66.

(4) ابن صعد: روضة النسرين، ص 107 ؛ الراشدي: الثغر الجماني، ص 443.

(5) ابن صعد: روضة النسرين، ص 107.

(6) نفسه، ص 163.

الصوفي أحمد بن زاغو تــ845هــ/1441م فكرة إنكار الشرف أو الطعن في النسب الشريف.(1)

إضافة إلى ذلك عرف الصوفي أحمد بن الحسين الغماري تــ 874هــ/1470م بتعظيمه لأهل البيت والمبالغة في إجلالهم منبها لما لهم من مزية، وإذا أتاه أحد الشرفاء أقبل عليه وهش لــه وأبــان منزلته، وقدّم على سائر الناس حاجته وأرشد الحاضرين عنده من أصناف الناس لما لأهل بيت الرسالة من الحق والواجب(2)، ولم يكتف بذلك بل إنه تدخل لدى السلطان الزياني المتوكل لما أســاء عامــل وطن مغراوة في بلاد الشلف، معاملة الشرفاء فعزل العامل استجابة لتدخل الغماري.(3)

ونظرا لهذه المكانة الأدبية والروحية التي صار يتمتع بها الشرفاء اتجه كثير من النــاس إلــى انتحال الشرف مطية لكسب المال والجاه رصدهم ابن القنفذ وبين طرق وكيفية انتحاله في كتابه «تحفة الوارد» فيقول: «وأوجه هذا الانتحال هي: العشرة والصحبة والموالاة والمــصاهرة ... ويكــون فــي بعض الأحيان بالشدة والمغالبة أو القوة أو التعصب وبالاعتراف من اشتهر بهذا اللقب فيدخل معه من شاء في النسب بدعوة القرابة فيأخذ نسخة من نسبة وغالبا ما يكون هذا الادعاء أو الانتحال في غيــر بلد المدعي الأصلي وبالتمسك بالانتماء إلى فئة الإشراف من جهة الأم».(4)

وقد زاد في انتشار هذه الظاهرة عن قصد وغير قصد أن القضاة كانوا متساهلين فــي إثبــات النسب مقابل مبلغ مالي(5)، وفي بعض الأحيان عن غير قصد عندما كان المتطفلون يستغلون اعتنــاء الصوفية بالشرفاء فيجدون في ذلك منفذا لادّعاء الشرف وحسبنا أن هؤلاء استغلوا اعتنــاء الــصوفي محمد بن عمر الهواري بالشرفاء وصاروا يقصدونه طمعا في كرمه، ورغم تحذيرات أصحابه له مــن هؤلاء المنتسبين للشرفاء إلا أنه كان يراهن على نية عمله ليبلغ بها رضا الله، لأنه كان يعتبر مهمــة التحقق من حقيقة الشرفاء مهمة تخص العامل والسلطة(6)، كما تعكس تصرفات أحد الشرفاء الطارئين على زاوية إبراهيم التازي جانبا من فراغ شخصية الشريف من التقوى عندما رفض النزول بالغرفــة المعدة للشرفاء تطاولا ورفعة منه بل إنه شتم الزاوية وشيخها محمد بن موسى خليفة إبراهيم التــازي على زاويته.(7)

---

(1) الونشريسي: المعيار، ج2، ص 283.

(2) ابن صعد: روضة النسرين، ص ص 231، 232.

(3) نفسه، ص 233.

(4) ابن القنفذ: تحفة الوارد (مقاربة أولية)، ص ص 153، 154.

(5) نفسه، ص 154.

(6) ابن صعد: روضة النسرين، ص 107.

(7) نفسه، ص 163.

ونظرا لهذا الوضع الذي آل إليه الحقل الشرفاوي تعالت أصوات الفقهاء والصوفية معبرة عن تذمرها من تنامي ظاهرة المنتحلين للشرف فكتب الفقهاء تصانيف وقرروا فتاوي في الموضوع يمكـــن تصنيفها إلى ثلاثة أصناف هي:

الصنف الأول ويمثله الفقهاء الذين قالوا بثبوت الشرف من جهة الأم، وحشدوا لإثبات ذلك أدلة نصية من القرآن والحديث والسيرة والأخبار وغلب على فتاويهم طابع الاختصار ويــؤرخ لظهورهــا بداية من سنة 726هــ/1325م، حينما وصلت فتوى القاضي التونسي أبي إسحاق إبراهيم بـــن عبـــد الرفيع(1) تـــ 734هــ/1333م، إلى بجاية وفيها أنكر صحة ثبوت الشرف من جهة الأم، فاوعز الفقيه أبو علي ناصر الدين المشدالي تـــ 731هــ/1330م إلى تلميذه أبي علي حسن بن عبد الرحمن البجائي تـــ 754هــ/1353م بالرد على ابن عبد الرفيع، فأفتى بصحة الشرف من جهة الأم، ثم أن البرزلي و الونشريسي أوردا لنا فتوى أخرى لناصر الدين المشدالي نحا فيها منحى تلميذه(2)، وقد انـــضم إلـــى فتوى المشدالي وتلميذه أبي علي حسن البجائي فقهاء من تلمسان في القرن 8هــ/14م، مثل: أبو عبـــد الله محمد الشريف الحسني تـــ 771هــ/1369م(3)، وسعيد العقباني تـــ 811هــ/1408م(4)، ثم فـــي القرن التاسع الهجري/15م، كل من الفقيه أبي يحيى بن السيد أبي عبد الله الشريف(5)، ومحمـــد بـــن مرزوق الحفيد تـــ 842هــ/1438م(6)، وقاسم بن سعيد العقبانـــي تـــ 854هــ/1450م.(7)

(1) يذكر الونشريسي أن فتوى ابن الرفيع لما وصلت بجاية لم يجب عنها ناصر الدين المشدالي في حينها لأنه كـــان حسب تلميذه أبي علي الحسن بن عبد الرحمن منشغلا بما هو أهم من أمور المسلمين. المعيـــار، ج12، ص 227 ؛ ذكر التنبكتي تلميذ ناصر الدين المشدالي باسم الحسن بن حسين البجائي بـــدل الحـــسن بـــن عبـــد الـــرحمن. عنـــد الونشريسي نيل الابتهاج، ج1، ص 170 ؛ وكذلك في كفاية المحتاج ؛ ص117.

(2) مسائل الأحكام، ج5، ص 338؛ المعيار، ج12، ص 385.

(3) حسب أبي عبد الله الشريف فإن الشريف من جهة الأم يثبت له شرف الرحم دون شرف النـــسب. الونشريـــسي: المعيار، ج12، ص 207.

(4) دعا سعيد العقباني إلى توقير الشريف من الأم مثل توقير الشريف من أبيه باعتبارهما في مرتبـــة واحـــدة مـــن الشرف. الونشريسي: المعيار، ج12، ص 208.

(5) حسب أبي يحيى، فإنه إذا ثبت الشرف المذكور للمرأة بحق النسب يثبت لولدها بحـــق الـــولادة، الونشريـــسي، المعيار، ج12، ص 210.

(6) يقول بن مرزوق الحفيد: «يثبت شرف النسب من جهة الأم ويحترم بحرمة الشرفاء ويندرج في سلكهم ويثبت له ولذريته...» . إسماع الصم، ص 225.

(7) يَعتبر قاسم بن سعيد العقباني مثل والده سعيد الـــشريف مـــن جهـــة الأم مـــساويًا للـــشريف مـــن جهـــة الأب. الونشريسي، المعيار، ج12، ص 210.

أمـــا الصنف الثاني فهي الردود المشاريع التي تخطت قضية إثبات صحة الشرف مـــن جهـــة الأم إلى معالجة واقع تاريخي يخص الشرفاء في علاقاتهم الاجتماعية والـــسياسية وخـــصالهم الدينيـــة وطبيعة نسبهم الشرفاوي الذي لم يعد حتى نهاية القرن 9هـــ/15م، يرمز إلى الانتساب إلى آل البيـــت، و يندرج تحت هذا الصنف عملان مهمّان هما:

كتاب «أسماع الصم في إثبات الشرف من قبل الأم» لمحمد بن عبد الرحمن الأكمه القسنطيني الأصل المراكشي الدار تـــ 807هـــ/1404م(1)، وكتاب «تحفة الوارد في اختصاص الـــشرف مـــن الوالد» لابن القنفذ القسنطيني تـــ 810هـــ/1407م.(2).

وتتجلى أهميتها في كون الأكمه قد خصص فصلا حدد فيه حقوق الشرفاء على الناس وحقوق الناس على الشرفاء(3)، وهو ما يمثل نوع من ضبط العلاقة بين الطرفين لكنه نحا منحى ســـلبيًا فـــي دعوة الناس إلى عدم التحدث عن مساوئ الشرفاء.

---

(1) قسم محمد بن عبد الرحمن الأكمه كتابه إلى ستة أبواب الباب: الأول في الاستدلال من القرآن على إثبات الشرف من قبل الأم والباب الثاني في الاستدلال من السنة على ذلك والباب الثالث في الاستدلال من الإجماع على ذلك والباب الرابع في الاستدلال من النظر إلى ذلك والباب الخامس فيها يحتج به نقاده والجواب منه والباب السادس في مـــسائل من حقوق الشرفاء على الناس وحقوق الناس على الشرفاء . تحقيق ودراسة مريم لحلو، ط2، مطبعـــة الـــشروق وجدة، 2006، ص 98.

(2) ذكرت الأستاذة القديرة مجاني بوبة أنها بصدد تحقيق هذا المصدر المهم وقالت بأن ابن القنفذ قد قـــسمه إلـــــى ثلاثة أبواب وكل باب يشتمل على عدة فصول. خصص الباب الأول لذكر أهل البيت وفيه ذكر حديث أهل الكساء وهم الحسن والحسين وفاطمة الزهراء وعلى بن أبي طالب، ثم ضم إليهم الرسول صلى الله عليه وسلم وعمه العباس وفي هذا الباب جعل الشرف في آل البيت من أبناء فاطمة الحسن والحسين أما من هو شريف الأم فـــلا يـــسمى بـــشريف، ويعكس الباب الثاني الواقع التاريخي الذي رفض بسببه الشريف من جهة الأم سنة 776هـــ/1374م، ومن هذا الواقع ركز على تحديد مصطلح الشريف وفرق بين شريف النية الأسرية والشريف العلوي والشريف العباســـي والـــشريف العمري، وفي الباب الثالث عدد بيوتات الشرف في كل من الحجاز ومصر والشام وإفريقية والمغرب الأوسط والمغرب الأقصى والأندلس وأردف ذلك بذكر تاريخ ظهور فئة الأشراف والأصناف المنتحلـــين للـــشرف . تحفـــة الـــوارد، (مقاربة أولية)، ص 152 وما بعدها.

(3) من حقوق الشرفاء على الناس في نظر الأكمه: أن يؤثروا رضـــاهم علـــى أهـــوائهم وشـــهواتهم ويُعظمـــوهم ويوقروهم ويظهروا الخشوع والانكماش عند الحضور معهم ... ويصبروا على جفوة من جفا علـــيهم ... ويـــشفقوا عليهم .... ويسعوا في مصالحهم ودفع المضار عنهم ... ويشيدوا بذكر فـــضيلتهم ويـــدعوهم باســـم الـــشريف ... ويحموهم أحياء وأمواتا ويذبوا عن أعراضهم ويضربوا عن ذكر مساوئ ذي مـــساوئ مـــنهم وينـــشروا محاســـنهم ويتوسلوا بدعاء طالحهم وصالحهم ... ويبذلوا نفوسهم وأموالهم دونهم لأنهم سلالة الرســـول (ص) ... وينبهـــونهم عما غفلوا عنه من أمر دينهم ودنياهم برفق ولطف وتسهيل ويستصلحوا الناس لهم ويتركوا مقاطعتهم ومـــدابرتهم=

وحثهم على التعامل معهم وأقصى عقوبة في نظره تسلط على الشرفاء الذين مارسوا الفواحش والكبائر، الهجر والاجتناب في قوله: «ومن كان بهذه الصفة والفسوق وقبح الاعتقاد وارتكاب كبـــائر المحرمات وجب هَجرهُ واجتنابه أدبا له وغضبا لله عز وجل».(1)

وعلى العكس من ذلك اعتبر ابن القنفذ المدعى للنسب الشريف مرتكبا للحرام ولابد من زجره ونهيه كما أن أهمية مؤلفه تتجلى في اعتنائه بالسياق التاريخي الذي نـــشطت فيـــه ظـــاهرة الـــشرفاء وتنميطه لأدعياء الشرف وضبطه للبيوتات الشريفة بالمغرب الإســـلامي عامـــة والمغـــرب الأوســـط بصفة خاصة.(2)

وإذا كان هذا شأن الفقهاء في تصورهم لموضوع الشرف والشرفاء فإن الصوفية قد صـــاغوا مفهوما آخر للشرف يقوم على أساس العلم والقطبانية، أي العودة بالشرف إلى حقله الطبيعي في التمكن من العلم والزهد والتقوى والمجاهدات والترقي إلى درجة القطب ونكتشف ذلك مـــن خـــلال مثـــالين يعودان إلى القرن 8هـــــ/14م، يتعلـــق الأول بـــإعلان الـــصوفي أبـــي عبـــد الله محمـــد المقـــري تـــ 758هـــ/1356م، في بلاط السلطان أبي عنان بفاس عن رفضه لفكرة الشرف بالنسب، في ســـياق حادثة رفضه القيام في مجلس السلطان أبي عنان عندما دخل مزوار الشرفاء فوقف جميع الحاضـــرين بالمجلس بما فيهم أبي عنان إلا المقري، وقد دار بسبب ذلك حوار بينه وبين مزوار الشرفاء احتج فيه المزوار عن عدم قيام المقري له إكراما لجده النبي (ص) وشرفه كما يزعم، فأجابه المقري:

أما شرفي فمحقق بالعلم الذي أنا أبثه ولا يرتاب فيه أحد، وأما شرفك فمظنون ومن لنا بصحته منذ أزيد من سبعمائة سنة ولو قطعنا بشرفك لأقمنا هذا من هنا وأشار إلـــى الـــسلطان أبـــي عنـــان، وأجلسناك مجلسه(3):

وهذه الرواية تؤكد شيئين اثنين هما رفض المقري لشرف النسب لعدم صحته بعد مـــرور ســـبعة قرون والتنبيه إلى الشرف المكتسب من العلم، أما المثال الثاني فيكشف رفض الصوفية مؤمنة التلمسانية

=ويرشدوهم إلى مصالح دينهم ودنياهم ... ويستروا عوراتهم ...؛ إسماع الصم، ص 182 وما بعدها ؛ وعن حقوق الناس على الشرفاء «التخلّق بأخلاق الحلم والاحتمال والعفو والصبر والجود والكرم والسخاء والـــسماحة والحيـــاء والإغضاء وحسن العشرة والأدب وبسط الخلق والشفقة والرأفة والرحمة والوقار وحسن العهد وصلة الرحم...وأن لا يفخروا عليهم بشرفهم، لأن فخرهم عليه قد يؤدي بمن ضعف دينه إلى عداوتهم وبغضهم والنفرة عنهم والبحث عـــن عوراتهم وذلك ممنوع لأنه قد يؤدي إلى الاستخفاف به عليه السلام»، إسماع الصم، ص ص 195، 199.

(1) نفسه، ص 182.

(2) تحفة الوارد، مقاربة أولية، ص ص 152، 154.

(3) المقري: نفح الطيب، ج5، ص 281؛ التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 82.

استقبال أبي القاسم الشريف التلمساني لأنه كان يوالي أهل الدنيا(1)، وهذا ما يعكس الاعتقاد السائد عند الصوفية من أن لا قيمة للنسب الشريف ما لم يكن صاحبه قد زهد في الدنيا وابتعد عن مخالطة أهلهـا وبالتالي الإحالة إلى نسب ديني يكتسب بأنواع المجاهدات والتـدرج فـي المراتـب الـصوفية نحـو القطبانية(2)، وهي الدرجة التي يكون فيها الصوفي قد ورث عن النبي (ص) أقواله وأحواله الظـاهرة والباطنة، لذلك لا غرابة أن صار أقطاب الصوفية في منظور العامة والخاصة من الشرفاء مما يـدل على الصلة بين التصوف والشرف في هذه المرحلة التاريخية.

وقد روج أصحاب كتب المناقب لهذه الفكرة في القرن 9هـ/15م، وأوجدوا لهـا مـشروعية وذلك بدعمها بآيات من القرآن ونصوص من الأحاديث النبوية(3)، ومن هؤلاء ابن صـعد التلمـساني تـ 901هـ/1495م الذي استنكر نمط الشرف بالنسب الذي كان رائجا في عصره ودعا إلـى تقنينـه بآداب حدد من خلالها الحقوق التي يجب على الشرفاء الوفاء بها حيال النـاس فـي قولـه: «وعلـى الأفاضل الشرفاء لسائر الناس حقوق يجب الوفاء بها والتعلـق بآدابهـا منهـا: أن يعاشـروا النـاس بالمعروف ويتحملوا إذاية الخلق ويجودوا عليهم بفضل أموالهم ويتواضعوا لهم وان لا يحملهم نـسبهم الشريف على العجب والكبرياء والاستطالة».(4)

ومن هذا الأساس صاغ نظرته إلى مسألة الشرف فاعتبر الشرف الـديني المكتـسب بالزهـد والتقوى والمجاهدات والعلم أفضل واصح أنواع الشرف التي كانت سائدة في عصره، واسـتعار فـي توضيح موقفه بيتين من الشعر، تجلى ميله إلى الشرف الديني جاء فيها: (الطويل)

لعمرك ما الإنســان إلا بديـنــه فلا تترك التقوى اتكالا على الحسب

فقد رفع الإسلام سلمان فـارس وقد وضع الشرك الشريف أبا لهب.(5)

كما حرص على إضفاء صفات الشرف الديني على الصوفية الذين تتبع مناقبهم فوصف محمد بن عمر الهواري تـ 845هـ/1441م، الذي كان شريفا من جهة أمه(6): «بأنـه شيخ فـي المقامات

---

(1) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 81.

(2) يعتبر ألفردبل من الأنثروبولوجين الذين تنبهوا إلى نشأة ظاهرة الشرف الديني في القرن 8هـ/14م ثم تطـوره في القرن 9هـ/15م . الفرق الإسلامية، ص 424.

(3) من هذه الآيات قوله تعالى: ﴿إنَّ أكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أتْقَاكُمْ﴾ سورة الحجرات: الآية 13 ؛ ومن الأحاديـث التـي ساقها ابن صعد: (من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه)، روضة النسرين، ص 235.

(4) نفسه، ص 235.

(5) نفسه، ص 47.

(6) ألفرد بل: الفرق الإسلامية، ص 423.

والعرفان جمع بين العلم والولاية».(1)

وقال في الشيخ أبي العباس احمد الغماري تـــ 874هـــ/1469م، الذي كان أيضا من الـــشرفاء الحسنيين بأنه كان «إماما في علوم القرآن حافظا للحديث بصيرا بالفقه ومن أرباب المجاهدات وأهـــل الأحوال والمقامات».(2)

وفي نفس المضمار تحدث أبو عمران موسى المازوني تـــ833هـــ/1429م عن شريف ساحل دلس أبي يحي بن أبا زكريا وذكر بأن حفدته رجال ملتزمون طريق الفضل والدين(3)، وكذلك وصف أبو عبد الله الملالي التلمساني الفقيه أبو الحجاج يوسف بن أحمد بن محمد الشريف الحسني «بالـــشيخ الأجل الصالح الأنسب المقدس»(4)، واعتبر شيخه محمد بن يوسف السنوسي تـــــ 895هـــــ/1489م حسنيا من جهة أمه، وجعله من ورثة الأنبياء عليهم السلام لكونه جمع بين الحقيقة والشريعة وحقـــائق التوحيد والزهد والتجريد وكلامه هداية لكل مريد(5)، ويبدو أن السنوسي المهتم بقضايا عـــصره قـــد انشغل كذلك بالجدال الدائر حول الشرف في عصره وألف في ذلك كتابه «المهم والسماع الصم» والذي لا نعلم عن مضمونه أي شيء ما عدا العنوان.(6)

ونشير بالذكر إلى أن السنوسي كان معروفا في الأوساط الصوفية قبل وفاته بأنه شريف مـــن جهة الأم، يؤكد ذلك مدح الصوفي محمد يجبش التازي تـــ 920هـــ/1511م له لما اطلع على شـــرحه الخاص بالعقيدة الصغرى في قوله: (البسيـــط)

صاغ الإمام الأوحد البحر الرضي عز العلوم ومبطل الشبهــــــات
نجل الكرام محمد بن الشيـــخ ذي الأفضال يوسف معين البركـــات
الطاهر الأصل الشريف الرضـــي الصالح المبرور في الدعـــوات.(7)

وقد ازدادت كتب المناقب والتراجم اهتماما بمسالة الشرف الديني بعد القرن 9هـــ/15م، وعمل أصحابها على إلحاق صفة الشريف بكبار صوفية القرن 9هـــ/15م ومن هؤلاء في القرن 10هـــ/16م

(1) روضة النسرين، ص 47.

(2) نفسه، ص ص 193، 194.

(3) صلحاء واد الشلف، ورقة، 299.

(4) المواهب القدسية، ورقة 13.

(5) نفسه، ورقة 10 ؛ حول هذه الصفات التي تميز بها محمد بن يوسف السنوسي . أنظر ابن مـــريم: المـــصدر السابق، ص 239.

(6) يذكر التنبكتي أن محمد بن يوسف السنوسي، اعتبر من الشرفاء الحسنيين لأن أم أبيه أبو يعقـــوب يوسف بـــن عمر بن شعيب من الأشراف الحسنيين بالمغرب الأقصى. الآليء السندسية، ورقة 85.

(7) ابن عسكر: دوحة الناشر، ص ص 64، 65.

ابن مريم المديوني تـــ 1014هــ/1605م، الذي اعتبر الصوفي عبد الرحمن بـــن محمـــد الـــشريف المعروف بأبي يحيى الشريف تـــ 826هت/1422م، شريفا من جهة الأم(1)، ووصفه بأنه قد: «جمـــع بين الظاهر والباطن وأدرك من المعارف الإلهية النهاية وارتقى مراقي الزلفـــى وأدرك خبايـــا العلـــم ورسم فيها كثيرا»(2)، كما قلد الصوفي احمد بن موسى تـــ 950هــ/1543م رداء الادارسة الـــشرفاء فوصفه بالشريف الإدريسي نسبة إلى أدارسة المغرب الأقصى(3)، ومحمد بن يحي من أولاد يعقـــوب بن محمد المغراوي بالشريف الإغريسي.(4)

وإذا كان محمد بن محمد الصباغ قد وضع كتابه «بستان العارفين الأزهار» في مناقب شـــيخه أحمد بن يوسف الراشدي تـــ 931هــ/1524م بين سنتي 952هــ/1545م و 962هــ/1555م، ولـــم يشر فيه إلى نسبة شيخه إلى آل البيت مؤكدا انتسابه إلى قبيلة زناتة(5)، فإن المتأخرين من الذين كتبوا في سيرة شيخه في القرن 11هــ/17م و 12هــ/18م، و 13هــ/19م، قد جردوه من نـــسبه الزنـــاتي وألبسوه رداء آل البيت، ويظهر ذلك في ربط اتصال سنده الصوفي بعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه، واتصال سنده في لبس الخرقة أبي الصديق –رضي الله عنه–(6)، وتجريده من نَسَبَة القبلي الزنـــاتي الراشدي ونسج له نسبا حسينيا، فصار في كتاباتهم شريفا حسينيا في انتمائه لآل البيت وشاذلي الطريقة في انتمائه لأهل الطريقة.(7)

ومن جميع ما سبق ذكره يتضح أن النسب الشريف عند صوفية المغرب الأوسط في القـــرنين 8 و 9 الهجريين قد تجاوز أطره السلالية المحددة له إلى مفهوم دينـــي واســـع يحيـــل إلـــى التقـــوى والمجاهدات والأحوال والمقامات والقطبانية، وهي العناصر التـــي جعلت العامة تعتقد فـــي أن القطب

---

(1) البستان، ص 127.

(2) نفسه، ص 128.

(3) نفسه، ص 237.

(4) الحفناوي: المصدر السابق، ج2، ص 428.

(5) يتصل سند الشرف لأحمد بن يوسف الملياني بأحمد بن محمد بن يمداس عن أبي عبـــد الرضـــي بـــن موســـى المرتضي بن جعفر الصادق بن محمد الناطق بن أحمد بن زين العابدين بن حمود بن علي بن إدريـــس الأصـــغر بـــن إدريس الأكبر بن عبد الله الكامل بن محمد بن الحسن السبط بن الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهـــه والـــسيدة فاطمة النبوية رضي الله عنهما . مؤلف مجهول: مناقب أحمد بن يوسف الملياني الراشدي، الخزانة العامة، الرباط، 1457/ D، ورقة 13.

(6) نفسه، ورقة 14.

(7) علي بن أحمد بن الحاج موسى الجزائري: ربح التجارة ومغنم السعادة فيما يتعلق بأحكام الزيارة علـــى ضـــريح الولي الصالح سيدي أحمد بن يوسف الراشدي داخل قرية مليانة، مخطوط المكتبة الوطنية، رقم 928، ص 3.

الصوفي من سلالة الاشراف وأحق بمرتبة الشرف من غيره، لأن ما يتصف به هـــو امتداد إلـــى بيت آل النبي (ص).

وبصرف النظر عن القرائن الفقهية التي احتج بها فقهاء وصوفية تلمسان وبجاية فـي إثبات الشرف من جهة الأم فإن ذلك يدل عن رغبة بعضهم من غير الأصول العربية في كسب صفة الشرف يدل على ذلك حيازة الصوفية من ذوي الأصول الزيانية والصنهاجية للشرف من جهة الأم، مثل أبـي عبد الله الشريف العلوني وعبد الرحمن بن محمد الشريف ومحمد بن يوسف السنوسي وغيرهم.(1)

الأمر الذي يفسر تسليم الصوفية للشرفاء بالحرمة والإقرار بدور السلطة وحدها فـي معاقبة المنتحلين للشرف كما سبق ذكره(2) في موقف محمد الهواري وتلميذه إبراهيم التازي، وسوف يتهافت الصوفية بعد القرن 9هــ/15م، من أجل كسب النسب الشريف وإشهاره بواسطة كتب المناقب، بغرض نيل المكانة الأدبية والامتيازات المادية.

---

(1) حول الأصول الزناتية للعلوني وعبد الرحمان الشريف . أنظر ابن مريم: المصدر الـسابق، ص ص 31، 127، 228، 237 ؛ وعن الأصول الصنهاجية للسنوسي . أنظر الملالي: المصدر السابق، ص 9.

(2) يربط أبو عبد الله محمد بلقاسم الزياني تــ1249هــ/1833م بين تصاعد ظاهرة الـشرف بغيـاب الملـك فـي قوله:«لا تكاد تجد رسما من رسوم أهل الدعاوي المكذوبة إلا وعليه خطوط العلماء وأشكال الشهود وثبوت القـضاة وإمضاء النقباء وهم محكوم عليهم ببطلان شرخهم في القديم، منبه على ما بأيديهم من الرسوم المزورة والـشجرات المستعملة والضمائر المفتعلة، وبعد أن ينزع ذلك من أيديهم وقت الأحكام. «يجدو دونه في زمن الفترة وخلو الوقت من المملكة». تحف الحادي المطرب في رفع نسب شرفاء المغرب، تحقيق رشـيد الزاوية، ط1، منـشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 2008، ص 88.

2- البيوتات الصوفيـــــة

تفيد ملاحظات ابن مرزوق الخطيب تــ781هــ/1379م، ويحيى بن خلــدون تـــــ780هــــ/1378م وأخيه عبد الرحمان تــ808هــ/1405م حول بيوتات التصوف بتلمسان خلال القرن الثـــامن الهجري أن نشأتها وتكوينها يعودان إلى العهدين المرابطي والموحدي في القرنين الخامس والـــسادس الهجريين/ 12و 13 الملاديين.

ومن أقدم هذه البيوتات بيت المرازقة الذي انتقل جدهم مرزوق من القيروان إلى تلمسان أيـــام حصار المرابطين لها سنة 472هــ/1079م واستقر بها. (1)

وقد ظهرت معالم الصلاح والتصوف في هذه الأسرة خلال القرن السادس الهجري/12م مـــع أحد أبنائها المعروف بمحمد بن أبي بكر الذي كان «من أهل الصلاح والوجاهة في الـــدين ومـــشهورًا بالخير ومقصودا بالدعاء».(2)

وفي القرن السابع الهجري/13م ظهر فيها الصوفي أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن مرزوق 629-681هــ/1231-1282م، وقد امتاز باشتغاله بالمجاهدات وقراءة كتب التــصوف(3) وأبرزهـــا كتاب «سراج المريدين» للقاضي أبي بكر بن العربي تــ543هــ/1148م(4) وإليه يعود الفضل فـــي وضع بيت المرازقة على خط الطريقة المدينية لذلك وصفه ابن مرزوق الخطيب بأنه «بركة هذا البيت وسليلتهم وإمام وقته».(5)

أما ابنه أبو العباس أحمد تــ681-741هــ/1231-1340م فقد تميز بمجاهداته الشاقة فكـــان يصوم كثيرًا ولا يفطر إلا في النادر متحريًا الحلال لا يأكل عند أحد إلا إذا عرف مكـــسبه(6)، وزاد من أهميته كونه زاوج بين الأخذ من طريقة أبي مدين ومنظومة الغزالي الصوفية، فقد عـــرف عنـــه اعتناؤه بالإحياء لذلك لقد أوصى ابنه محمد الخطيب تــ781هــ/1379م بقراءته كما ذكرنا سابقًا(7)، ورغم أن الخطيب كان من أوائل المستفيدين من حقول التصوف والعلم التي ارتادها صحبة والده أبـــي

(1) بني المرازقة عند دخولهم تلمسان في موضع البلد العليا، تاقررت محاصرين لتلمسان القديمة . ابن مـــرزوق: المجموع، ورقة1.

(2) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 114.

(3) ابن مرزوق: المجموع، ورقة2.

(4) إبراهيم حركات: المدخل، ج3، ص 16.

(5) المجموع، ورقة 2.

(6) نفسه، ورقة 21.

(7) نفسه، ورقة 32.

العباس في كل من فاس ومصر والحجاز بين 724- 735هـ/ 1323- 1334م، لقول لسان الدين بن الخطيب تـ766هـ/1374م: «ورحل إلى المشرق في كنف حشمة من جانب والده رحمه الله فحج وجاور ولقي الجلة»(1)، إلى أنه بمجرد عودته إلى تلمسان سنة 735هـ/ 1334م ارتبط بالسلطان أبي الحسن المريني وانحرف عن خط أسلافه، وتقلب في مناصب الكتابة والخطابة والسفارة لدى ملوك المغرب والأندلس من بني مرين وبني حفص وبني الأحمر، ثم في مدارج الوظائف العلمية بالمشرق عند المماليك بعد 770هـ/ 1368م حتى وفاته سنة 781هـ/1379م.(2)

وخلالها كان دوما يتحسر لهذا الانحراف عن طريق أسلافه في نبذ الدنيا والإقبال على الآخرة، بل أضحى ذلك من العتاب الذي كان معاصروه وأصدقاؤه يخاطبونه به. ومنهم: لسان الدين بن الخطيب في مراسلته إلى ابن مرزوق الخطيب التي يقول في أحدها «وكنت أحسست منه أي من ابن مرزوق الخطيب في بعض الكتب الواردة صياغته إلى الدنيا وحنينًا لما فارق من غرورها فحملني الطور الذي ارتكبته في هذه الأيام بتوفيق الله -أي التصوف- أن خاطبته».(3)

كما كان لعبد الله محمد بن فرحون تـ769هـ/1367م رأي في الموضوع خاصة وأن بيته بالمدينة المنورة كان مسكنًا لأبي العباس أحمد وابنه الخطيب وكان من المنتفعين بهما، لذلك دعا الله أن يعيد ابن مرزوق الخطيب إلى طريق أجداده في الانقطاع والنسك في قوله: «قد انتفعنا بصلاحه وبخدمته -أي أبا العباس- وبولده أبي عبد الله محمد الخطيب من بعده حفظه الله تعالى ورده إلى ما

(1) الإحاطة، ج3، ص 75.

(2) يذكر ابن خلدون أن السلطان أبا الحسن المريني لما سمع خطبة ابن مرزوق الخطيب أعجب به وقربه إليه فحضر معه موقعة الطريف سنة 741هـ/1340م، واستعمله في السفارة إلى ابن الأحمر صاحب الأندلس وابن الأذفونش ملك قشتالة وإلى سلطان الحفصيين، غير أن انهزام أبي الحسن المريني أمام العرب الهلالية بالقيروان وتداعياته سنة 750هـ/1349م أجبر ابن مرزوق على الانتقال إلى الأندلس ونزل عند السلطان أبي الحجاج بغرناطة حيث استعمله في الخطابة بجامع الحمراء ولما استتب الأمر بتلمسان وأعمالها للسلطان المريني أبي عنان استدعاه سنة 754هـ/ 1353م ونظمه في أكابر مجلسه فكان يقرأ الكتاب بين يديه وفي مجلسه العلمي ويدرس في نوبته ولما بعثه إلى تونس سنة 758هـ/1356م ليخطب له ابنة السلطان الحفصي أبي يحيى وفشل في مسعاه تم اعتقاله في السجن، وبوفاة أبي عنان أطلق السلطان أبي سالم المريني سراحه وألقى عليه محبته وجعل زمام الأمور بيده إلى أن قتل أبو سالم سنة 762هـ/1363م ثم انتقل سنة 764هـ/1365م إلى تونس وعمل عند السلطان أبي إسحاق في الخطابة بجامع الموحدين بتونس وفي سنة 772هـ/ 1368م هاجر إلى القاهرة فخصه الملك الأشرف المملوكي بالوظائف العلمية وبقي بالقاهرة موقر الرتبة معروف الفضيلة مرشحًا لقضاء المالكية ملازما التدريس إلى وفاته 781هـ/1379م . رحلته شرقا وغربًا، ص ص 842، 848.

(3) الإحاطة، ج3، ص 87 وما بعدها.

كان عليه والده من الانقطاع عن الناس والعزلة عن الخلق فهو وإن كان على خير، فحال الشيخ أكمل وأقرب إلى السلامة في الدنيا والآخرة».(1)

ولم يقتصر تأثير بيت المرازقة في المشرق على نشاط كل من أبي العباس أحمد وابنه الخطيب فحسب بل أن أحد أفراد هذا البيت المعروف بأبي بكر بن مرزوق تـــ792هــ/ 1389م قد أسس بثغر عدن رباطًا، والتف من حوله أتباعه الذين صاروا يعرفون بالبكرية.(2)

لكن ارتباط بيت المرازقة بمنظومة الغزالي الصوفية عاد قويًا مع ابن مرزوق الخطيب محمد بن أحمد تــ842هــ/1438م، فقد كان كما وصفه تلميذه أبي الحسن القلصادي تـــــ891هـــــ/1486م «من رجال الدنيا والآخرة، أوقاته كلها معمورة بالطاعات ليلا ونهارًا»(3) وهو يعتبر آخـــر صـــوفية المرازقة البارزين لأن الذين جاؤوا بعده كانوا أقرب إلى الفقهاء منهم إلى الصوفية مثل ابنـــه محمـــد الكفيف تــ901هــ/1495م(4) وحفيده أحمد بن محمد بن مرزوق الكفيف.(5)

وتجدر الإشارة إلى أن استمرار التصوف في بيت المرازقة لأزيد من ثلاثة قرون قد صاحبته مظاهر صوفية اختص بها هذا البيت على المستوى التناسلي بين أفراده في الأفكار الـــصوفية ولبـــاس الخرقة وسند الطريقة والجمع بين الحقيقة والشريعة والتشبث بالمذهب المالكي والتشابه فـــي ارتـــداء اللباس والاختصاص في الكرامات والخوارق، وهي عناصر سنناقشها في منحـــاهم الـــصوفي ضـــمن الطريقة المدينية لاحقًا.

كما أنهم إلى جانب اندماجهم في التصوف قد خاضوا في الفقه وأصوله وفروعه، وكتبوا فـــي ذلك مؤلفات قيمة سبق التطرق إليها، حيث كان أبو عبد الله ابن مرزوق الجد تـــ 681هــ/1282م.

محدثا وفقيها(6)، منشغلا بالقراءة ونسخ الكتب(7)، وبالمثل اعتكف ابنـــه أبوالعبـــاس أحمـــد تـــ741هــ/1366م، على الأخذ عن كبار فقهـــاء تلمـــسان وفـــاس(8)، أمـــا محمـــد الحفيـــد تـــــ

---

(1) نصيحة المشاور، ص 84.

(2) المناوي: الكواكب الدرية، ص ص 182، 183.

(3) رحلة القلصادي، ص 97 ؛ المازوني: صلحاء واد الشلف، ورقة 30.

(4) التنبكتي: نيل الإبتهاج، ج2، ص 262.

(5) نفسه، ج1، ص 146.

(6) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 114.

(7) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 8.

(8) أخذ أبو العباس احمد بتلمسان عن العالمين الأخوين أبو زيد وأبي موسى ابني إمام وحـــضر دروســـهما لمـــدة أعوام، وقرأ القرآن تجويدا والموطأ والجمل عن أبي محمد عبد الله بن عبد الواحد المجاصي، البكاء، وعن القاضـــي أبي عبد الله بن هدية الموطأ وكتاب ابن جلاب عن القاضي أبي عبد الله محمد التنسي، والقاضي أبي عبد الله محمد=

842هـ/1438م، فقد كان إلى جانب درايته بفقه المذهب المالكي(1)، واسع الإطلاع في فقه المذاهب الأخرى، يقرئ الطلبة كتب الشافعية والحنفية والحنابلة، ناهيك على علوم أخرى مثل التفسير والتأويل والحديث والعربية والقراءات(2) يدل على ذلك مؤلفاته المتنوعة في هذه العلوم.

وقد سمح هذا الإلمام بالعلوم للمرازقة بأن يضعوا تصوفهم ضمن إطار الشريعة فنالوا بذلك احترام شريحة الفقهاء يدل على ذلك أن خواصا أتباعهم كانوا من النخب الفقهية، فمثلما كان لأبي عبد الله محمد الجد في القرن 7هـ/13م، خواصًا من الأصحاب كلهم فقهاء(3)، صار أيضا لابنه أبي العباس أحمد في القرن 8هـ/14م خواص من أهل التصوف التلمسانيين منهم: الولي أبو زكريا يحيى بن الصقيل والشيخ أبو العباس أحمد بن منصور صاحب الصلاة الحزرجي والشيخ أبو علي المديوني تـ 735هـ/1335م، والشيخ أبو عثمان بن الخياط ومن بني النجار أصهار المرازقة كل من الشيخين أبو عبد الله محمد بن يحيى تـ 750هـ/1349م، والشيخ أبو عبد الله محمد بن عمر.(4)

كما تظهر الاستمرارية لدى هذا البيت في احتراف الزراعة بالعباد والتجارة في محلات لهم بالقيصرية وفي أحياء أخرى من تلمسان وقد انعكس ذلك على أسلوب حياتهم من حيث التجمل في اللباس والظهور بأحسنها، فكان أبو عبد الله محمد الجد يظهر في أحسن صورة وأجمل

=بن أبي عمرو والتميمي كما أخذ بفاس كتاب سيبويه عن أبي إسحاق إبراهيم القارئ وكتاب المحصول عن القاضي أبي عبد الله بن عبد الرزاق والقرآن عن ابن أجروم والجمل للزجاجي وفن الجمل عن أبي زيد عبد الرحمن بن يحيى واختصار البرادعي عن أبي الحسن الصغير فضلا عن أخذه عن شيوخ آخرين مثل أبي محمد عبد المهيمن الحضرمي وأبي عمرو الزرهيني وأبي عبد الله المليلي ومن علماء سبتة ابن عبيدة وابن الشباط . يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 115 ؛ ابن مرزوق: المجموع، ورقة 17.

(1) كان ابن مرزوق الحفيد يقرأ لطلبته كتابة في الفرائض وإيضاح الفاس وشرح التسهيل لابن مالك وابن الحاجب الفرعي والتلقين والرسالة، القلصادي: الرحلة، ص 97 ؛ من تآليفه الفقهية «اغتنام الفرصة في محادثة عالم قفصة وهو أجوبة في مسائل»، ومختصر الحاوي في الفتاوي لابن عبد النور التونسي، والروض البهيج في مسألة الخليج، وروضة الأريب في شرح التهذيب والمنزع النبيل في شرح مختصر خليل، فضلا على اجوبته الفقهية المبثوثة في كتب نوازل المازوني والونشريسي، التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 181.

(2) نفسه، ج2، ص 172، 180.

(3) من أصحاب أبي عبد الله بن مرزوق في القرن 7هـ/13م: أبو إسحاق إبراهيم بن علي الخياط والشيخ أبو الحسن علي بن محمد الحمال والعارف أبو العيش الخزرجي والصالح أبو عبد الله بن البلد والحاج الصالح أبو عبد الله المعروف بالحاج فرج والولي أبو يعقوب يوسف التفريسي وأبو عبد الله المستاري وابن أخيه محمد عبد الواحد، يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص ص 103، 118، 119 ؛ ابن مرزوق: المجموع، ورقة 12، 13، 14.

(4) نفسه، ورقة 15، 21.

هيئة وأطيب رائحة(1)، وقلده في ذلك ابنه أبو العباس احمد في ارتداء اللباس المميز «فكـــان لباســـه الجريس والمثنى الرفيع التلمساني وأكثر ألوان لباسه الأخضر المسني والزرعي والهندي، وكان يعـــتم ويلبس الجارز الاسكندرانية والأحارم التونسية».(2)

وقد بقي على هذه العادة في اللباس حتى في الحجاز ومصر(3)، وكـــذلك كـــان حفيـــده ابـــن مرزوق على سنن جده وأبيه في اللباس والمظهر وهذا ما جعل التنبكتي يصفه «بالبدر دون فلقة البدر، والدر بل دون منطقة الدر».(4)

ومن هذا يظهر أن بيت المرازقة قد اتصف بثلاثة صفات هي:

مظهر صوفي يتمثل في التزامهم بخط المجاهدات من صيام وقيام وتهجد وتقـــشف وإحـــسان وصدقة ومظهر دنيوي ويعكسه احترافهم للتجارة والفلاحة وارتداء الحسن من اللبـــاس والـــسكن فـــي الدور الواسعة واتخاذهم المركب الجيد(5)، ومظهر علمي ويتعلق بإلمامهم بمختلـــف العلـــوم النقليـــة والتشبث بالفرائض ومحاربة البدع.(6)

وقد فسر الأستاذ القدير فيلالي عبد العزيز هذه الثلاثية بأنها ثورة من جانب المرازقـــة علـــى المعني السطحي للتقشف والزهد على المفاهيم الجامدة للأوراد وكثرة الوظائف الصوفية أي رفـــضهم للصوفي المقعد عن العمل والمريد العاطل، والمرابط المبتدع(7)، وهو مـــا يعنـــي أن المرازقـــة قـــد استعاروا من الطريقتين المدينية والشاذلية فكرة رفض التواكل الذي انتهت بالصوفية إلى ترك الأسباب ولم يتقيدوا بقاعدة التخلية والتحلية على طريقة أهل المجاهدات فيما يخص اللباس والمركـــب الفـــاره والمسكن تطبيقا لرأي الشاذلية في أن طريق التصوف هي يقين وهداية وليست رهبنة بأكـــل الـــشعير والنخالة.(8)

كما اعتمدوا مبدأ الإحسان والصدقة إزاء الفقـــراء وأبنـــاء الـــسبيل كأحـــد أعمـــدة مـــنهجهم الصوفي والتي كان أبو العباس أحمد قد تلقاها بمصر عن شيخه محمد المرشدي والتي تماثل طريقـــة

---

(1) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 7.

(2) نفسه، ورقة 22.

(3) نفسه، ورقة 22؛ حول التفصيل في هذه الاستمرارية . انظر فيلالي: تلمسان، ج2، ص ص 396، 397.

(4) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 174.

(5) كان أبو العباس بن مرزوق يركب في أسفاره بغلة بالبردعة أو بالـــسرج أو الفـــرس مثلمـــا كـــان أبـــوه أبـــو عبد الله محمد . ابن مرزوق: المجموع، ورقة 22.

(6) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 172.

(7) تلمسان، ج2، ص 397.

(8) عبد المجيد الصغير: إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ص 34، 35.

أبي العباس السبتي بالمغرب(1)، أما تعلقهم بالمجاهدات وتشبثهم بالفرائض فيعكس تـأثرهم بمنحى القشيري في اعتبار المجاهدات أساس التجربة الصوفية وبنظرية الغزالي في التوفيق بين الشريعة والحقيقة.(2)

وإلى جانب بيت المرازقة كان هناك بيوتات أخرى بتلمسان تماثلهم في العراقة والاستمرارية في التصوف مثل بيت ابن الخياط الذي اشتهر منه في القرن 7هـ/13م، جدهم أبو إسحاق إبراهيم بن علي الخياط وسمي بذلك لأنه كان يحترف الخياطة كما أنه كان أحد أصحاب أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن مرزوق أي على طريقته في التصوف ومما اشتهر به كذلك سعيه الدؤوب في قضاء حاجة الناس عند السلطان الزياني يغمراسن 663-681هـ/1236-1283م، إذ كان يتردد إليه في اليوم سبعين مرة حتى أن يغمراسن اعتبره رحمة من الله بعثها للناس(3)، وفي أوائل القرن الثامن الهجري/14م.

تميز ابنه أبو العباس أحمد بعلمه بكتاب الله وتجويده له، وكراماته، وعارض حصار أبي يعقوب المريني لتلمسان 697-706هـ/1297-1306م فلما قيدوه تكسرت عنه القيود، وفي السجن استطاع أن يعلم سبعمائة من المساجين القراءة والصلاة.(4)

في حين سلك أخوه أبو عثمان سعيد منحى التصوف الفلسفي وذهب على القول بالوحدة المطلقة حتى لقب بابن سبعين ورغم ذلك فقد حافظ على الانتساب إلى الطريقة المدينية كوالده أبي إسحاق إبراهيم إذ لبس الخرقة بسندها إلى أبي مدين بسندها إلى أبي العباس الرفاعي شيخ الطريقة الرفاعية.(5)

كما شهد القرن 8هـ/14م، غزو التصوف للبيوتات الثرية مثلما حدث مع بيت بني النجار. الذين دعاهم عبد الله النجار(6) باليسار والستر فجمعوا الثروة من عمل الحاكة التي كانوا يزاولونه بدرب شاكر(7)، وبموازة ذلك مال أفراد هذا البيت إلى التصوف فظهر منهم: أبو عبد الله محمد بن

(1) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 33.

(2) فيلالي: تلمسان، ج2، ص 388.

(3) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 118.

(4) نفسه، ج1، ص 118.

(5) نفسه، ج1، ص 118.

(6) يتحدث ابن مرزوق الخطيب أيضا عن وجود بيوتات بني النجار أيضا خلال القرن 8هـ/14م من تونس وفاس ومكناسة. المجموع، ورقة 15.

(7) تطورت صناعة الثياب الصوفية الخفيفة الوزن بتلمسان خلال القرن 8هـ/14م على يد بني النجار. الذين جعلوا من تلمسان قطبا ترده القوافل لاقتناء الثياب الصوفي، ابن مرزوق: المجموع، ورقة 15.

عمر وكان من أهل الخير منقبضا عن الناس منشغلا بنفسه والصوفي أبو عبد الله محمـــد بـــن يحيـــى تـــ 750هـــ/1349م، الذي عُرف بخشوعه واعترافه بذنبه وتدريسه للتعاليم والمعقولات وقد تخـــرج على يده نخبة من الطلبة(1)، فضلا على أبي زيد عبد الرحمن بن محمد بن عبـــد الله الـــذي اشـــتهر بالصلاح والتقوى والصدقات والسعي في أعمال البر وتخـــصيص الجرايـــات للطلبـــة وأهـــل الـــدين والخير.(2)

وتجدر الإشارة إلى أن بيت بني النجار كانوا أصهارا لبيت المرازقة الـــذين ارتبطـــوا أيـــضا بعلاقات صوفية روحية مع بيوتات أخـــرى مثـــل بيـــت التفريـــسي نـــسبة لجـــدهم أبـــي يعقـــوب يوسف التفريسي.(3)

يدل على ذلك أن حفيده يوسف بن يحيى بن يوسف كان من إخوان المرازقـــة فـــي الطريقـــة الصوفية خلال القرن 8هـــ/14م، لقول ابن مرزوق الخطيب تـــ 781هـــ/1369م، وكان أبو يوســـف بن يحيى التفريسي من إخوان والدي وعمي وأصحابهما.(4)

فضلا على بيوتات أخرى مثل بيت ابن هدية القرشي من ولد عقبة بن نافع رضـــي الله عنـــه الذي جمع أفراده بين الصلاح وعلوم الدراية والتدريس والوثائق والقضاء.

ويمثلهم في القرن 7هـــ/13م، الخطيب العالم أبو عبد الله محمد بن منصور بن علي بن هديـــة القرشي وولده القاضي أبو علي بن هدية وحفيده خطيب الجامع الأعظم أبو الحسن الذي كان على هدى سلفه الصالح من الدين والعلم.(5)

ناهيك على بيت بني عبد العزيز نسبة إلى شيخهم في القرن 8هـــ/14م أبي عبد الله محمد بن عبد العزيز الموسوم «بالحزين» وقد قال فيهم ابن مرزوق الخطيب تـــ 781هـــ/1369م، وهـــم مـــن

---

(1) من بين الذين أخذوا التعاليم والمعقولات عن أبي عبد الله محمد بن يحيى أبو الحسن علي بن الشيخ المكروتـــي وأحمد بن الفحام وأبو عبد الله محمد بن أحمد الحسني الشريف والقاضي أبو عبد الله المغربي . ابـــن مـــرزوق: المجموع، ورقة 15.

(2) عرف أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بصدقاته أيضا على عامة الناس فكان يتصدق كل يـــوم بـــالخبز حتى عرف ذلك «بخبز الصدقة» وفي أيام الثلج يفتح مطمورتين من القمح والفحم ولحـــم الخليـــع والزيـــت والآدام ويتصدق بها ولا يرجع إلى بيته حتى تفرغا . ابن مرزوق: المجموع، ورقة 15.

(3) يعد أبو يعقوب يوسف التفريسي من كبار أولياء تلمسان وعلمائها ومن أهل المكاشفات والكرامات فـــي القـــرن 7هـــ/13م، وقبره بتلمسان، عند باب وهب، يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 107.

(4) المجموع، ورقة 15.

(5) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص ص 116، 117.

أجّل بيوتات تلمسان، أهل علم وعدالة وثقة وأمانة(1)، ورغم أنه كان لهذا البيت زاوية خاصة بهم في تلمسان(2)، إلا أن المصادر لم تكشف لنا عن نشاط أفراد هذا البيت ومؤسستهم سـوى حـديث ابـن مرزوق الخطيب عن الصالحة فاطمة بنت الشيخ محمد عبد العزيز الحـزين(3)، وذكـر الـسخاوي في القرن 9هـ/15م، ليحيى بن العزيز الحزين تـ 874هـ/1459م، وقال فيه بأنه من بيت معروف بالخير والصلاح.(4)

ومما يلفت الانتباه أن هذه البيوتات عادة ما كانت ترتبط مع بعضها البعض بالمصاهرة مثـل بيت بني النجار الذين كانوا أصهارا للمرازقة كما أسلفت ومصاهرة بيت ابن صاحب الصلاة لبيت بني العزيز «الحزين» فقد كانت الصالحة فاطمة بنت الشيخ محمد عبد العزيز (الحزين) حفيده لأبي العباس أحمد منصور صاحب الصلاة من أهل القرن 8هـ/ 14م(5)، والذي كان بدوره من أصـحاب أبـي العباس أحمد بن مرزوق وأحد العلماء الأتقياء والأشداء في إنكار المنكـر ومـن أهـل المجاهـدات والكرامات، فكان يقضي ليلة قائما ويخبر أهله بالوقائع والكرامات.(6)

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على رغبة هذه البيوتات في تعزيز طريقتها الصوفية التـي كانت تنتمي إليها بروابط دموية تعزز من نفوذها في تماثلها مع صورة العصبية القبلية وفي آن واحـد كان ذلك من أنجع الوسائل التي حافظت علـى اسـتمرار ظـاهرة المـرأة الـصالحة ضـمن هـذه البيوتات الصوفية.

وهناك من البيوتات التلمسانية في القرن 8هـ/14م، من استكملت مكانتها العلميـة ونفوذهـا الأدبي والسياسي بمسحة صوفية لتعزيز دورها الروحي في المجتمع، وذلك بخدمة التصوف ومن هذه البيوتات بيت التميمي وهو من بيوتات إفريقية في العلم والرئاسة(7)، نزلوا بتلمـسان خـلال القـرن

(1) المجموع، ورقة 19.

(2) السخاوي: الضوء اللامع، ج10، ص 235.

(3) المجموع، ورقة 19.

(4) الضوء اللامع، ج10، ص 235.

(5) ابن الخطيب: المجموع، ورقة 19.

(6) يذكر يحيى بن خلدون أن بيت ابن صاحب الصلاة من بيوتات العلم والدين والرئاسة التي يعود ظهورها إلى العهد المرابطي بتلمسان ومن أبرز أعلامه في تلك الحقبة القاضي أبو عمر وعثمان بن صاحب الصلاة المعروف بـشرحه على الأحكام والذي قتله عبد المؤمن بن علي بأمر من المهدي بن تومرت ودفن بتلمسان عند باب العقبة . المصدر السابق، ج1، ص 116.

(7) حسب يحيى بن خلدون فإن جد هذا البيت المعروف بابي الحسن قد شغل مناصـب قاضـي الجماعـة وصـاحب العلامة وكاتب الإنشاء في عهد المستنصر الحفصي بإفريقية . المصدر السابق، ج1، ص 132.

8هــ/14م، واشتهر من أفرادهـــا أبـــو عبـــد الله محمـــد بـــن احمـــد بـــن أبـــي عمـــرو التميمـــي تـــ 745هــ/1344م، قاضي تلمسان وأبو عبد الله محمد بن محمد التميمـــي تـــــ 756هــــ/1355م، حاجب أبي عنان المريني ببجاية ومؤسس الزاوية الكائنة بطريق العباد.(1)

ويجدر التذكير إلى أن حقل التصوف بتلمسان قد عرف تراجعا في عدد بيوتات التصوف فـــي النصف الثاني من القرن 8هــ/14م، بسبب كارثة الطاعون الأسود 750هــ/1349م الذي فتك ببيوتات كاملة وأدى إلى اندثارها وهذا ما أكده ابن مرزوق الخطيب تــ781هــ/1379م كـــشاهد علـــى هـــذه الظاهرة حيث وصف هلاك بيت أولاد سيدي الحاج القاطنين بدرب شاكر والـــذي كـــان أكثـــر دوره ومحلاته لهم بعد انجلاء الطاعون الأسود بقوله: «ولقد رايته بهذه المرة خرابا فسبحان مفني الخلائـــق ومبيدهم»(2)، وكذلك في وصفه لانقراض بيت أبي يعقوب يوسف التفريسي بقوله: «وكان لـــه أولاد انقرضوا وأولادهم والله أعلم في هذا الوباء الذي كان عام 750هــ/1349 ونحوه» الأمر الذي يفـــسر اختفاء بيوتات صوفية بكاملها ولم يظهر لها دور يذكر خلال النصف الثاني من القـــرن 8هـــــ/14م، وطيلة القرن 9هــ/15م، مثل بيت أبي عبد الله محمد من بني النجار وبيت التفريسي –السابق الذكر– وبيت ابن العزيز الحزين وبيت ابن الخياط وبيت ابن هدية وبيت ابن صاحب الصلاة وبيـــت ســـيدي الحاج(3)، ويبدو أن دورات الأوبئة التي ضربت المغرب الأوسط في القرن 9هــ/15م، خاصة ســـنة 845هــ/1444م، و871هــ/1466م(4)، كانت خلف اندثار بيوتات أخرى بكاملها حيث كانت أســـرة الحسن بن مخلوف بن مسعود بن سعيد المزيلي الراشدي المعروف بأبركان تــ857هـــــ/1453م(5) تقيم بقرية الجمعة على وادي يسر وقد وصفهم ابن صعد بأنهم أهل صلاح وولاية معروفة بالكرامات.(6)

---

(1) يحيى ابن خلدون: المصدر السابق، ص 131.

(2) المجموع، ورقة 14.

(3) نفسه، ورقة 14.

(4) نفسه، ورقة 50 ؛ ابن خلدون: رحلته شرقا وغربًا، ص 840؛ ابن مريم: المصدر السابق، ص ص 43، 224.

(5) يصف ابن صعد التلمساني سعيد بن سعيد المزيلي الراشدي بأنه كان ممن تطوى له الأرض وأما والده مخلـــوف فكان من الأولياء الأخفياء. روضة النسرين، ص 125.

(6) نفسه، ص 126.

وقد اشتهر منهم سعيد المزيلي ومخلوف بن مسعود والد الحسن بركان وعنه أخذ سر الولاية ثم استفاد من دراساته بالمشرق ومن مناخ التصوف بتلمسان وانتهى إلى طريقة في التصوف جمع فيها بين التوحيد والعرفان والمجاهدات والشريعة(1)، لكنه لما عاد من المشرق بعد خمسة سنوات من الغياب وجد بيت أجداده وآبائه بقرية الجمعة قد ساده الخراب.(2)

فضلا على بيت ابن زاغو نسبة ليوسف بن علي بن زاغو والذي كان يعد من بيوتات تلمسان القديمة والكبيرة والتي اشتهرت بالعلم والرئاسة وتولي الخطط الديوانية ومن صوفيته في القرن 8هـ/14م، القاضي الخطيب أبو زيد عبد الرحمن بن زاغو بن يوسف بن علي كان حيا 730هـ/1329م الذي كان من أهل المجاهدات، عاش معه ابن مرزوق الخطيب وكتب فيه بقوله: «كنت أبيت عنده عدة ليالي فو الله ما أراه ينام الليل إلا يسيرا، ثم يقوم صوما تاليا متحفظا...»(3) وكذلك وصف يحيى بن خلدون أبا الحسن بن زاغو بالفقيه الصالح المتبئل وأشار إلى وجود خلفه بمدينة تلمسان في النصف الثاني من القرن 8هـ/14م، وقال فيهم: «بأنهم أهل عدالة وثقة ودين وعلم».(4)

إضافة إلى الصوفي أبي العباس أحمد بن عبد الرحمن بن زاغ تـ 845هـ/1441م، صاحب القدم الراسخة في التصوف والذوق السليم والفهم المستقيم على طريقتين الغزالية والشاذلية(5)، وبوفاته اختفى نشاط بيت بن زاغو من ساحة التصوف. ويعزي استمرار ظاهرة البيوتات الصوفية بتلمسان حتى القرن 9هـ/15م، إلى دور السلطة الزيانية في إنتاج البعد العائلي للتصوف بواسطة الظهائر السلطانية المحررة والهبات التي كانت تغدقها على هذه البيوتات والتي كان أفراد البيت الواحد يشتركون فيها وينتفعون منها، وحسبنا من القرائن أن بيت أبي زيد عبد الرحمن بن يوسف بن زاغو كان له في القرن 8هـ/14م، رزق يجري عليه من المخزن في عهد السلطان أبي تاشفين الأول 718هـ-737هـ/1318م-1357م.(6)

---

(1) نفسه، ص 125 وما بعدها.

(2) الملالي: المصدر السابق، ص 19.

(3) يذكر ابن مرزوق الخطيب، أن أبا زيد عبد الرحمن بن زاغو كان زوج خالتو وأنه كان من القضاة العدول تعقد الشروط والشهادة بين الناس، المجموع، ورقة 22.

(4) بغية الرواد، ج1، ص 121

(5) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 123.

(6) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 22.

وإلى جانب بيوتات تلمسان عرفت قسنطينة كذلك نماذج عديدة من هـــذه البيوتـــات الـــصوفية أبرزها بيت الملاري بمنطقة تليك بفرجيوه على بعد مرحلتين من قسنطينة ويعود تكوينه إلـــى شـــيخه يعقوب أبي عمران البويسفي 630هـ-717هـ/1232م-1357م، ثـــم ابنـــه يوســـف بـــن يعقـــوب 680-764هـ/1281-1363م والذي لقن لابنته أم ابن القنفذ القسنطيني تـ810هـ/1407م، الفقـــه والتصوف.(1)

وقد تميز هذا البيت بنسج أفراده لعلاقات صوفية واسعة مع بيوتات التصوف فـــي كـــل مـــن تلمسان وأخرى مع صوفية من بجاية والمغرب الأقصى.(2)

كما يعد بيت ابن القنفذ من بيوتات الفقه والعلم والتصوف والوجاهة والثراء(3) على مدار أزيد من القرنين وتجسد ذلك في النشاط العلمي والفقهي الذي قام به كل من الفقيه حسن بن علي بن ميمون بن القنفذ تـ 664هـ/1264م(4)، وعلى بن حسن بن علي بن ميمـــون تـــ 733هـ/1333م(5) والخطيب حسن بن علي تـ 750هـ/1349م(6) والد ابن القنفذ، الذي يعود إليه الفضل فـــي إدخـــال الطريقة المدينية إلى بيت ابن القنفذ مـــن خـــلال تمدرســـه عـــن يوســـف بـــن يعقـــوب المـــلاري تـ764هـ/1362م، لقول ابنه أبي العباس أحمد الخطيب الشهير بابن القنفذ «ومن تلامذة أبي يعقـــوب يوسف الملاري الخطيب حسن بن علي، كان يستعين بكتبه في تدريسه للعلم ويقاسمه فيما يترتب على ذلك من حصول الثواب ونفي الإثم ...».(7)

---

(1) ابن القنفذ: انس الفقير، ص ص 40، 45.

(2) حول هذه العلاقات أنظر ابن القنفذ: انس الفقير، ص ص 48، 54، 61.

(3) حصر ابن القنفذ ممتلكات أسرته في عدد من الدور والجنات والأرضين . أنس الفقير، ص 47 ؛ حول بيوتات العلم والتصوف بقسنطينة، أنظر فيلالي: قسنطينة، 17 وما بعدها.

(4) هو جد والد الخطيب حسن بن علي وتمثل نشاطه بقسنطينة في تدريسه للحديث وعلو سنده فيه ومن طرقه فـــي روايته عن أبي يعقوب الغماري عن أبي علي السخاوي عن أبي الطاهر بن عوف عن أبي بكـــر الطرطوشـــي عـــن القاضي أبي الوليد الباجي. ابن القنفذ: شرف الطالب، ص ص 73، 74.

(5) يعد والد الخطيب حسن بن علي بن القنفذ من كبار قضاة المالكية بقسنطينة، فقد تولى الخطبة فيها مدة خمـــسين سنة وتقلد خطة القضاء ثم استقال منها وكانت به وسوسة في شأن عبادته بلغت به إذا قَبَّلَ أحد طرف ثوبه حبـــسه بيده ليغسله. ابن القنفذ: شرف الطالب، ص 78.

(6) أخذ الخطيب حسن بن علي الفقه عن أبي علي ناصر الدين البجائي وابن غربون وابن حيان النحـــوي وشـــمس الدين الأصفهاني وأبي علي بن حسين البجائي. ابن القنفذ: الوفيات، ص 356.

(7) أنس الفقير، ص ص 46، 47.

وقد تعزز هذا التواصل الصوفي بزواج الخطيب حسن بن علي ببنت شيخه يوسف بن يعقوب الملاري، والتي وُصِفَتْ بأنها كانت من الصالحات.(1)

وزاد من مكانة بيت ابن القنفذ ذلك النشاط الصوفي الذي قام به أبو العباس أحمد الخطيب الشهير بابن القنفذ تـ810هـ/1407م، حيث توفي والده وهو لم يتعد العشر سنوات فكفله جده يوسف بن يعقوب الملاري والد أمه، والذي كان له تأثير واسع في سلوكه وأفكاره، يدل على ذلك كثرة حديث ابن القنفذ عن جده الذي كان يفتخر بسيرته وكراماته(2)، ومن هنا نشأ محبا للأوساط الصوفية راغبا في استكشاف معاهد العلم ومنازل التربية الصوفية والاستزادة منهما فكانت رحلته إلى المغرب الأقصى بين 759هـ و 778هـ/1357م-1376م، وزياراته المتكررة إلى ضريح أبي مدين شعيب والتي سلف الحديث عنها(3)، من أكثر العوامل المؤثرة في نفسه وأرائه الصوفية، خاصة وأنه يعتبر نفسه امتدادا للطريقة المدينية والشاذلية، فهو وإن لم يسمح تقلده لعدد من الخطط والخطابة بالمسجد الجامع بالقصبة والإفتاء والقضاء بين 776هـ/1335 و 810هـ/1408م، بأن يكون صوفيا على طراز جده لامه وأبيه فإن آراءه في إصلاح منظومة التصوف التي سنتناولها لاحقا توحي بعمق فهمه لتجربة الحركة الصوفية في عصره.(4)

وإذا كان بيت ابن القنفذ قد اتخذ من الطريقتين المدينية والشاذلية مسلكا في التصوف فإن بيت بن باديس ذو الأصول العربية القيسية قد سلك منحى الطريقة القادرية ممثلا في أبي علي حسن بن أبي القاسم بن باديس تـ 787هـ/1385م، صاحب السينية، فقد كان إلى جانب ذلك فقيها منقبضا عن الناس(5)، وصفه معاصره ابن القنفذ بقوله: «وأدرك في حداثة سنه من المعارف العلمية ما لم يدركه غيره في كبر سنه».(6)

ويبدو وأن اختلاف بيت آل القنفذ مع بيت بن باديس في المنحي الصوفي يوحي باقتسام البيتين للنفوذ الروحي بمدينة قسنطينة.

---

(1) نفسه، ص 50.

(2) فيلالي: قسنطينة، ص 134.

(3) ابن القنفذ: انس الفقير، ص 106.

(4) ابن القنفذ: الفارسية: ص 198.

(5) اشتهر بن باديس بتدريسه لألفية بن مالك وتأليفه لتقاييد منها شرحه لمختصر السير لابن فاس. ابن القنفذ: شرف الطالب، ص 87.

(6) نفسه، ص 87.

وبهذا تكون البيوتات الصوفية أحد الأطر الطبيعية التي حافظت على استمرار التصوف السني بالمغرب الأوسط ضمن فكر الغزالي والطريقتين المدينية والشاذلية، إلا أن ذلك لم يتشكل دفعة واحـــدة بل عبر المسار التاريخي للبيت الصوفي يضيف فيه الأبناء والأحفاد لاختيارات أجدادهم الصوفية مـــا كسبوه من اتصالاتهم بالمشرق أثناء الحج أو في سياق المجاورة للأماكن المقدسة ومن خلال علاقاتهم بعلماء وصوفية المغرب الأقصى، وفي كلتا الحالتين كانوا يتصلون بشيوخ التصوف ويأخذون عـــنهم أفكارهم. ويلبسون خرقهم ويرتبطون بواسطتهم بطرق صوفية جديدة وكل ذلك يمثل إثراء في أســـانيد البيت الصوفي من حيث ارتباطه بلباس الخرقة والمصافحة والطريقة فيزيـــده وزنـــا أمـــام البيوتـــات الأخرى، لذلك كانت هذه البيوتات تصرح بأسانيدها الصوفية وتعمل على إشاعتها من أجـــل إضـــفاء المشروعية على نشاطها في الطريقة وكسب الأتباع مثل حرص ابن مرزوق الخطيب(1)، وابن القنفذ القسنطيني(2) على إشاعة ارتباط بيتيهما بطريقة أبي مدين والغزالي والشاذلي إلى النبي –صـــلى الله عليه وسلم– كما أن الأخذ من كل هذه الطرق يمثل في نظري نوعًا من التكيف اختارته هذه البيوتـــات وفق ما يلائم مكانتهـــا الاجتماعيـــة وطبيعـــة وظائفهـــا المخزنيـــة ونـــشاطها الفلاحـــي والحرفـــي والتجاري، أضف إلى ذلك لجوءها إلى دفن صوفيتها بالزاوية التابعة لها، قد حـــول زوايـــا البيوتـــات الصوفية إلى مدافن لأقارب الصوفي الذين لم يكونوا بالضرورة من الصوفية أو الصلحاء أو الأوليـــاء مما سمح بصعود نمط ينتسب إلى التصوف بواسطة رابطة الدم لمجرد أن أباه أو أخاه قد دفن بالزاوية فتشكل بذلك نمط التصوف الوراثي العائلي الذي شاع في القرن 9هـــ/15م.

(1) المجموع، ورقة 25.

(2) أنس الفقير، ص ص 42، 43؛ الوفيات، ص ص 362، 365 ؛ شرف الطالب، ص 83

3- التصـــوف النسائــــــــي

نشأ التصوف النسائي ضمن البيوتات الصوفية، فقد أدى وجود المرأة في البيت الصوفي إلى تولد الشعور عندها بالانتماء إلى التصوف، لكن ضمن مستوى من الزهد والتقشف والورع والمجاهدات، أطلق عليه كل من ابن مرزوق الخطيب وابن القنفذ القسنطيني اسم الصلاح(1)، وبالتالي فإن نموذج المرأة الصالحة كان العنصر الغالب في ظاهرة التصوف النسائي بالمغرب الأوسط خلال القرنين 8 و9 الهجريين/ 14 و15 الميلاديين مما يفرض علينا جملة من الأسئلة هي:

هل كانت البيوتات الصوفية وحدها التربة الملائمة لنمو ظاهرة الصلاح عند المرأة؟
أم أن هناك عوامل أخرى جذبتها إلى حقل الصلاح؟
وهل يعني ذلك أن المرأة لم تبلغ درجة التصوف بمفاهيم المجاهدات الشاقة والسياحة والغربة عن الأوطان ومجاورة الأماكن المقدسة وبلوغ مرتبة العرفان الصوفي؟.

لاشك أن البيوتات الصوفية شكلت الإطار المناسب الذي أخرج المرأة الصالحة من عزلتها وكفل لها حقوقها وجعل منها عضوا مشاركًا في الاجتماعات الصوفية وحلقات الذكر والاحتفالات في المواسم الدينية(2)، فأضحت غير معنية بأشكال الإكراه الاجتماعي الذي كان يمارسه الرجل على المرأة العادية وغير ملزمة بإلزامات الفقهاء الذين سلم بعضهم بجواز شهادة الصالحات من النساء.

ومن موضع الثقة هذا صارت المرأة الصالحة أحد المصادر الأساسية في رواية أخبار الصوفية والصلحاء، فقد اعتمد ابن مرزوق الخطيب في رصد أخبار ومناقب صوفية أسرته وصوفية تلمسان ضمن مخطوطه المجموع على روايات النساء الصالحات، يعكس ذلك استخدامه لعبارات: «أخبرتني الصالحة المباركة فاطمة بنت الشيخ العالم أبي عبد الله محمد بن عبد العزيز (الحزين)».(3) و«حدثتني الشيخة الصالحة عائشة بنت الأكحل وكانت من الصالحات»(4) و«حدثتني الشيخة الصالحة أم الفتح».(5)

---

(1) المجموع، ورقة 1 ؛ أنس الفقير، ص 73، 80، 86، 91.

(2) البرزلي: المصدر السابق، ج4، ص 188.

(3) المجموع، ورقة 19.

(4) نفسه، ورقة 20.

(5) نفسه، ورقة 40.

وحفاظا على الالتزام الصارم بالشريعة داخل هذه البيوتات كانت المرأة الصالحة لا تستثنى من ميراث والدها(1)، وتستفيد كغيرها من الصوفية من أعطيات السلاطين وإداراتهم(2)، الأمـــر الـــذي جعلها تتشبث بطريق الصلاح كمنهج في الحياة، وحتى تستمر ظاهرة المرأة الصالحة فـــي البيوتـــات الصوفية كان كبراؤها يعمدون إلى تعزيز علاقاتهم الصوفية بالمصاهرة كما أسلفنا مما جعـــل المـــرأة الصالحة تغادر بيت أبيها إلى بيت زوجها فتعيش في ذات الوسط الروحي الذي غادرته وهذا ما عنـــاه الصوفي أبو الهادي مصباح بن سعيد الصنهاجي تـــ748هـــ/1347م عندما سأل الخطيب بن علي بن القنفذ عن زوجته بنت الشيخ يعقوب بن يوسف الملاري بقوله: «كيف هي بنت الشيخ ما زالت فقيرة أم رجعت فقيهة؟»، إشارة إلى تتبع وضع المرأة الصالحة بعد انتقالها من بيت أبيها إلى بيت زوجهـــا(3)، ومن هذا المنظور تلوّن صلاح المرأة باختيارات البيت الذي تعيش فيه.

ومن الصالحات اللاتي ورد ذكرهن داخل بيوتاتهن الصوفية بتلمسان في القـــرن 8هـــــ/14م، عائشة بنت الفقيه أحمد بن الحسن المديوني والدة محمد بن مرزوق الحفيد التي عرفت بتفسيرها للرؤيا ومطالعة الكتب والتأليف في الأدعية(4)، وأخريات مثل عائشة بنت الأكحل(5)، وزوجة القاضي أبـــي عمران الزرهوني وبنت أبي الحسن التنسي(6) وفاطمة بنت أبي عبد الله محمد بن العزيز (الحـــزين) وحفيدة أبي العباس بن صاحب الصلاة.(7)، وفاطمة بنت أبي زيد بن النجار(8)، ووالدة الحـــسن بـــن مخلوف أبركان(9)، وفي قسنطينة والدة ابن القنفذ القسنطيني.(10)

لكن شح أصحاب كتب المناقب والطبقات حال دون تكوين صورة واضحة عن هذه العينة مـــن الصالحات، وتفسير ذلك أن تجاهل أخبار المرأة الصالحة داخل البيوتات الصوفية كـــان عـــن قـــصد تحكّمت فيه اعتبارات منها: أن الموضوع في حد ذاته يرمز إلى حرمة البيوتات التي كـــان لا يجـــوز الحديث عنها. وحتى النخبة المثقفة آنذاك وأعني بذلك ابن مرزوق الخطيب وابـــن القنفـــذ القـــسنطيني

(1) المازوني: نوازل مازونة، القسم الثاني، ص 31.

(2) الزنشريسي: المعيار، ج6، ص 172.

(3) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 50.

(4) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 182؛ ابن مريم: المصدر السابق، ص 212.

(5) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 26.

(6) نفسه، ورقة 45.

(7) نفسه، ورقة 19.

(8) نفسه، ورقة 8.

(9) يذكر ابن صعد أن الحسن أبركان ورث سر الولاية عن أبويه . روضة النسرين، ص 126.

(10) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 48 وما بعدها.

كانت رواياتها محدودة ومضبوطة بخطوط لا يمكن تجاوزها وإذا كان ابن مرزوق قد أظهر ليًنا نوعـــا ما في الكشف عن أسماء الصالحات من بيت المرازقة فإن ابن القنفذ تكتم عن ذكر الأسماء بما في ذلك اسم والدته ولم يفصح عنه.

لكن خارج إطار البيوتات الصوفية اتسم الوضع على الـــصعيد الاجتمـــاعي بالنـــسبة للمـــرأة بمعاناتها من أشكال الإكراه الاجتماعي حيث تفيد النوازل التي أوردها الونشريسي أن هذه الظاهرة قد شملت مرحلة طويلة من التاريخ الاجتماعي لبلاد المغرب الإســـلامي تمتــد مـــن القـــرن الخـــامس الهجري/10م إلى القرن التاسع الهجري/15م(1)، واتسمت بحرمانها من ميراثها خاصة في المجتمعات القبلية وفي الكثير من البيوتات لدرجة أن بعض الآباء كانوا يلجؤون إلى إخفاء صداق بناتهم(2) فضلا على ما كانت تلقاهُ من إكراه بدني من طرف زوجها.(3)

وزاد من تضييق الخناق عليها أن حرَّم عليها الفقهاء حضور حلقات الذكر والرقص والغناء(4) والاجتماع بالرجال ليلة الجمعة وعاشوراء(5)، وعدم السماح لها بأداء صلاة الفريضة جماعـــة «لأن النساء في رأيهم لسن من أهل الجماعة في صلاة الفريضة وبالتالي فإن تأديتهن للصلاة فـــي بيـــوتهن أفضل لهن والقعود في بيوتهن على مغازلهن أفضل لهن من الخـــروج إلـــى شـــيء مـــن العبـــادات الظاهرة».(6)

فشكل هذا المناخ خنقًا لحريتها الاجتماعية والدينية، ومحاولة لعزلها عن موجة التدين الشعبي، وقد أدركت المرأة أهمية حقل التصوف ومؤسساته في حمايتها من أشكال الإكراه مما جعلهـــا تعتبـــره الخلاص، فهذه امرأة شكت قلة النفقة من زوجها والتضييق عليها في الخروج إلى الحمام(7) وأخـــرى أجبرت على الزواج بأحد شيوخ القبائل المتنفذين على الرغم من مسلك أسرتها المتدين(8)، مما جعلهن

(1) حول تاريخية هذه النوازل ومضمونها . أنظر المعيار، ج11، ص 293 وما بعدها.

(2) البرزلي: المصدر السابق، ج4، ص 154 ؛ تعتقد الباحثة دحماني سهام أن القهر الاجتماعي الممـــارس علـــى المرأة في بلاد المغرب الإسلامي من القرن 3 و 9 هـــ عادة سيئة متجذرة في ذهنية الإنسان المغربـــي منـــذ العهـــد الوثني . المرجع السابق، ص 28.

(3) يدل على ذلك تلك المرأة التي جاءت إلى الفقيه وهي تدمى. الونشريسي: المعيار، ج 10، ص 230.

(4) نفسه، ج11، ص 42.

(5) نفسه، ج11، ص 228.

(6) نفسه، ج11، ص 227.

(7) نفسه، ج3، ص 131.

(8) المازوني: الدرر المكنونة، القسم الأول، ورقة 240.

يطالبن بوضعهن في كفالة الصوفية والأولياء(1) بل أن المرأة التي أكرهت على الزواج فـرت إلـى الزاوية واحتمت بها(2) وهو ما جعل المجتمع النسائي ينقسم إلى قسمين، قسم عـن حقـل الـصلاح. وأظهرن من الزهد والتقشف في المأكل والملبس والقيام والصيام ما جعلهـن فـي مـصاف صـوفية المجاهدات لكن دون النزوع إلى الكشف، ومنهن في القرن 8هـ/14م، مؤمنة التلمسانية التي كانت من أهل الورع والتقشف والزهد منقطعة عن مخالطة الناس في أشهر رجب وشعبان ورمضان «لا تساكن أحد ولا يراها في زمن انقطاعها أحد من الناس ولا تكلمه»(3) وكـذلك أم الفـتح الـشهيرة بفتحـون تـ724هـ/1323م كانت مجابة الدعوة وقد سألت الله أن تموت في بيت المقدس فكان لهـا ذلـك(4)، بالإضافة إلى سِتُم بنت الشيخ أبي علي حسين بن جلاب(5)، ومنى بنت حسين(6)، وحـضيبة والـدة سعادة الرياحي التي بلغت أعلى مقامات العبادة والورع.(7)

وفي القرن 9هـ/15م، اشتهرت بتلمسان مملوكة الصوفي علـى التـالوتي المـدعوة سـعيدة المملوكة فكانت تقول بالمرائي الصوفية(8)، ناهيك على عائشة بنت محمد بن يوسف السنوسي التـي كانت من الصالحات وتتراءى لوالدها في هيئة الطير، بعد وفاتها.(9)

أما القسم الثاني فهن النساء اللائي ساهمن في تفعيل الحركة الصوفية ونشر التصوف الشعبي، من خلال إشاعة كرامات الصوفية وخوارقهم وحكاياتهم(10)، وكان ما يشعنه ينتقل من جيل إلى جيل تضيف إليه الذاكرة الشعبية وتختصر منه بحسب مقتضيات الظروف(11)، بالإضافة إلى مـواظبتهن على زيارة الأضرحة والقبور والتبرك بها(12)، وحضور حلقات الذكـر الجماعـي وتنشيط عنصري

(1) الونشريسي: المعيار، ج3، ص 131.

(2) المازوني: الدرر المكنونة، القسم الأول، ورقة 240.

(3) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 81.

(4) أم الفتح هي أم الفقيه أبي إسحاق التنسي. ابن مرزوق: المجموع، ورقة 43، 44.

(5) نفسه، ورقة 7.

(6) نفسه، ورقة 8.

(7) العبر، ج6، ص 81.

(8) التنبكتي: اللآليء السندسية، ص 97.

(9) الملالي: المصدر السابق، ص 10.

(10) يذكر ابن مرزوق الخطيب أن الحاجة المباركة ست الملوك بنت يعقوب الهواري قد أعطاها والده الصوفي أبـو العباس أحمد آنية من الزيت فأقامت قرابة الحول تقد منه ولم يفرغ ولما أذاعت الخبر نفذ من يومها. المجموع، ورقة26.

(11) محمد مفتاح: التيار الصوفي، ص ص 99، 100.

(12) الونشريسي: المعيار، ج2، ص 499؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 73.

الغناء والرقص فيها.(1)

وقد ورد في نوازل الونشريسي ما يفيد مساهمة المرأة في أوجـــه الـــصلاح مثـــل تأسيـــسها للزاوية(2)، وحبس الأرض المزروعة كي يقدم قمحها للصوفية الفقراء في ليلة المولد النبوي(3) فضلا على أشكال الهبات التي كانت تقدمها في أوجه الخير وخدمة الدين مثل هباتها للمسجد والزاوية وعتقها للمملوك(4)، وافتدائها للأسرى(5)، وهي أعمال لا يمكن للمرأة القيام بها إلا إذا كانت مـــن بيوتـــات الصلاح والثراء أو من كانت في وضع مادي مريح يسمح لها بهذا النوع من النشاط، وقد يكون هـــذا النشاط في مجموعهِ نوعًا من رد الفعل على تيار المجون واللهو النسائي الذي تصاعدت موجتـــه فـــي هذه المرحلة أشار إليها الونشريسي ورصد ظواهره في استفحال موضة تـــسمين النـــساء وتبـــرجهن واجتماعهن بالرجال في أســـواق الغـــزل والـــصوف والمـــشي فـــي الأزقـــة عاليـــات الأصـــوات باديات الوجوه.(6)

ومن هذه القرائن يتضح أن المرأة لم تعد في القرنين الثامن والتاسع الهجريين مجـــرد رمـــز أو تشبيه لتمثيلات عادة ما يستخدمها العرفانيون في قصائدهم الرمزية مثلما كان الحـــال فـــي أشـــعار عفيف الدين التلمساني تـــ690هـــ/1291م(7)، بل عضوًا مشاركاً في حركة التصوف رغم حرمانهـــا من اللقب الذي تستحقه –الولية، الصوفية–.

وإذا كان إحجام المصادر عن تتبع أخبارهن، قد ضرب الصفح عن جزء مهـــم مـــن التـــاريخ الاجتماعي والديني للمرأة الصالحة، فإن الأطر الأخرى لم تتحرك إلـــى مـــساعدتها علـــى النهـــوض بالتصوف النسائي كما هو الحال بالمشرق الإسلامي، حيث شيدت أماكن تجمع النساء تدار مـــن قبـــل شخصيات نسوية، فقد شيد الخليفة المستعصم العباسي تـــ656هـــ/1258م رباطًا للنساء يدعى «ربـــاط الشط» كانت تديره بنت المهدي(8)، وقيام «تذكار باي خاتون» بنت الملـــك الظـــاهر بيبـــرس ســـنة

(1) الونشريسي: المعيار، ج11، ص 30.

(2) حول نماذج من تأسيس المرأة للزاوية أنظر . المعيار، ج7، ص ص 115، 118.

(3) نفسه، ج7، ص 114.

(4) نفسه، ج9، ص ص 237، 253.

(5) كانت المرأة تلجأ إلى افتداء الأسرى بمقياس الذهب . المعيار، ج8، ص 253.

(6) نفسه، ج2، ص ص 488، 499، 500.

(7) ديوان أبي الربيع عفيف الدين التلمساني، ص ص 35، 36.

(8) فروزان الراسخي: المرأة في العرفان الإسلامي والمسيحي، تعريب عبـــد الرحمـــان العلـــوي، ط1، دار الهـــدى للطباعة والنشر، بيروت، 1435هـــ/2004م، ص ص 249، 255، 256.

684هـ/1285م بتشييد رباط البغدادية في القاهرة للمرشدة زينب بنت أبي بركات(1)، وهذا مـــا لـــم نعثر عليه ضمن المشروع السياسي في المغرب الأوسط ما عدا تلك المبادرة السبق، التـــي قـــام بهـــا الصوفي أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن مرزوق تـــ681هـ/1282م في القرن السابع الهجري/13م حين أسكن في دويرة ملحقة بدار بعض النساء الصالحات وجعل معاشهن على نفقته وكان يزورهن كل ليلة، ويتذاكر معهن في أمور الدين والتصوف.(2)

(1) يذكر تقي الدين أبو العباس أحمد المقريزي أن رباط تذكار «باي خاتون» كانت له شيخة دائمـــة تعـــظ النـــساء وتذكرهن وتفقههن وفي القرن الثامن الهجري /14م صارت تودع فيه النساء اللاتي طلقن أو هجرن حتـــى يتـــزوجن أو يرجعن لأزواجهن صيانة لهن . المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والإعتبار (الخطط المقريزية)، ج4، تحقيق خليل المنصور، ط1، دار الكتب العلمية، 1998، ص 303.

(2) ابن مرزوق: المجموع، ورقة5.

4- النخبـــــة الصوفيـــــة

يرمز مصطلح النخبة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين 8 و 9 الهجريين/ 14 و 15 الميلاديين إلى تركيبة دينية ومعرفية يمثلها ثلاث شرائح اجتماعية هم: الفقهاء والقضاة والعلماء والذين امتلكوا فكرا دينيا ورصيدا علميا وثقافة اجتماعية وسياسية ودينية واســـعة ومميــزة، واقبلـــوا علـــى التصوف واتخذوه منهجا في العبادة ووسيلة في التخلي عن الدنيا والإقبال على الآخرة، وهم متبـــاينون في طرق التخلي والممارسات الزهدية والصوفية، ولما كان التصوف السمة الغالبة على الحياة الدينيـــة والفكرية في عصرهم فقد الحق من حيث التسمية بهويتهم الدينية والعلمية والمهنية، ممـــا أجـــاز لنـــا تسميتهم بالفقهاء الصوفية والقضاة الصوفية والعلماء الصوفية

لكن ما هي الدوافع التي جعلت هذه النخبة المميزة بثقافتها وعلمها ومركزها الاجتمـــاعي وقربها من السلطان تُقْبِلُ على التصوف؟

أ- دوافع تصـــــوف النّخبـــة:

لاشك أن الطابع الموسوعي لثقافة العصور الوسطى قد جعـــل الفقهـــاء والقـــضاة والعلمـــاء مشاركين في أكثر من علم بما في ذلك التصوف الذي صار في القرنين 8 و 9 الهجـــريين/14 و 15 الميلاديين مادة تدرس كبقية المواد العلمية والدينية الأخرى في المساجد والزوايا والمدارس(1)، لـــذلك ظهر في كتب التراجم مشاركة الفرد الواحد منهم في أكثر من علم منقول ومعقول، فضلا عن كـــونهم أصحاب مقامات وأحوال وكرامات.(2)

كما يعزى إلى السلطان وبطانة السوء المحيطة به الدور الكبير فـــي صـــناعة جـــو الإكـــراه والتجني على النخبة، وذلك في سياق اعتماد الدول الثلاث الحفصية والزيانية والمرينية فـــي المغـــرب الإسلامي خلال القرنين 8 و 9 الهجريين على هذه النخبة في تسيير دواليب الدولة وخططهـــا وحفـــظ سياستها، لكن هذه النخبة لم تكن تتمتع بكامل حريتها في دوائر السلطة نظرا للمـــضايقة التـــي كانـــت تلقاها من السلطان الذي كان دوماً متوجسا منها، أطلق ابن خلـــدون علـــى هـــذه الحالـــة الـــسياسية

---

(1) ابن مريم: المصدر السابق، ص 43 ؛ يرى عبد الرحيم علمي أن الأزمات النفسية التي عاشها الفرد في القـــرن 8هـــ/ كانت خلف تنبه الطبقة المثقفة وأهل العلم والدين إلى التصوف. الحركة الصوفية في المغرب والأندلس خـــلال القرن 8هـــ/14م، مجلة المعرفة، العدد (396)، السنة (35) سبتمبر 1996، وزارة الثقافة، المغرب، ص 172.

(2) حول نماذج من هذه التراجم . أنظر الملالي: المصدر السابق، ورقة 13، 14؛ وعن تنبـــه الـــدكتور يحيـــى هويدي إلى ظاهرة مشاركة الفرد الواحد في أكثر من علم أنظر تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية، ج1، مكتبة النهضة المصرية، 1956، ص 292.

السيكولوجية اسم «النزاعات الملوكية»(1)، فضلاً على الحاقدين والمغرضين من بطانة السوء الـذين كانوا يحيكون الدسائس والمؤامرات والانقلابات ضدها بهدف عزلها، وقد أصابها من جراء ذلك محن كانت بالنسبة لها منعرجا نحو التحول إلى حياة الانقطاع والانقباض والتخلي.

ومن الأمثلة في هذا المضمار عزل السلطان المريني أبو عنان فارس 749-759هـ/1348-1358م للقاضي الصوفي أبي عبد الله المقري تـ 759هـ/1357م، من منصب قضاء الجماعة بفاس والذي شغله بين 749هـ و 756هـ/1348م و 1355م لقول عبد الرحمن بن خلدون: «فلم يزل قاضيًا بها إلى أن سخطه لبعض النزعات الملوكية، فعزلهُ وأدال منه بالفقيه أبي عبد الله القشتالي آخر سنة ستة وخمسين ثم بعثه في سفارة إلى الأندلس»(2)، وقد استغل المقري فرصة وجوده بالأندلس في مهمة تسليم رسالة إلى ملك غرناطة الغني بالله بن الأحمر وانصرف إلى الانقطاع والعبادة لقول لسان الدين بن الخطيب تـ 776هـ/1347م، «فلما قضى غرض الرسالة...بداله في نبذ الكلفة وإطراح وظيفة الخدمة وحل التقيد...فخلي بينه وبين هَمِهِ وتُرِكَ، وما انتحله من الانقطاع إلى ربه»(2)، وقد وفر الغني بالله بن الأحمر للمقري كل الأسباب فأجرى له من ديوان الأعشار الشرعية وصريح ما لـه ما أعانه على فراغ باله على حد تعبير ابن الخطيب(3)، ثم توسط له عند أبي عنان بخطاب تشفع فيه بما وصل إليه المقري من مرتبة في الزهد والمجاهدات جاء فيه: «ولم نصدر الخطاب حتى ظهر لنا من أحواله صدق المخيلة، وتبلج صبح الزهادة والفضيلة، وجود النفس الشحيحة بالعرض الأدنى البخيلة، وظهر تخيله عن هذه الدار واختلاطه باللفيف والغمار، وإقباله على ما يعني من مثله من صلة الأوراد ومداومة الاستغفار...ووفوا غرضنا من مجدكم وخلو بينه وبين مراده من ترك الأسباب...ومعاذ الله أن تعود شفاعتنا من لدنكم غير مكملة الآراب».(4)

وحتى يضمن ابن الأحمر شفاعة أبي عنان أوفد المقري مع الفقيه الشريف السبتي والصوفي أبي البركان بن الحاج البلفيقي ليكونا شفعاء له (5)، ورغم أن أبا عنان قبل هذه الوساطة وغفر للمقري لكنه عزله من مجلسه «وظل المقري في مكانه من باب السلطان عُطلاً من الولاية والجراية».(6)

---

(1) رحلته شرقا وغربًا، ص 854.

(2) نفسه، ص ص 854، 855.

(2) الإحاطة، ج2، ص 119.

(3) كناسة الدكان، ص 201.

(4) نفسه، ص ص 201، 204.

(5) نفسه ، ص 204 ؛ الإحاطة، ج2، ص 120.

(6) ابن خلدون: رحلته شرقا وغربًا، ص 855.

ونفس المصير لقيه الفقيه الصوفي أبو عبد الله محمد الشريف العلوني تـــــ771هـــــ/1369م، الذي عينه أبو عنان سنة 753هــ/1352م ليكون في مجلسه العلمي ونقله من تلمسان إلى فاس، لكنـــه استاء من الغربة واشتكى ذلك للسلطان فتعكرت العلاقات بينهما، لعب فيها الوشاة دورا بارزا عنـــدما أخبروا أبا عنان أن السلطان الزياني عثمان بن عبد الرحمن أوصى العلوني في تلمسان قبل وفاته على أولاده وأودع له مالا عند بعض الأعيان من أهل تلمسان، فكان ذلك سببا في اعتقاله ثم تسريحه ســـنة 756هــ/1355م، بعد أن انتزع منه الوديعة وقد علق ابن خلدون على ذلك في قوله: «وسخط الشريف بذلك ونكبه وأقام في اعتقاله أشهرا، ثم أطلقه أول ست وخمسين وأقصاه».(1)

وكذلك كره عبد الرحمن بن خلدون حياة التقلب في المناصب والدســـائس والمـــؤامرات فـــي بلاطات السلاطين وأعرب عن رغبته في الانقطاع للعلم والعبادة، ويظهر ذلك على إثر إلقاء القـــبض عليه بميناء هنين من طرف جنود السلطان المريني عبد العزيز 767هــ-774هـــــ/1365م-1372م، وهو يروم إيصال وديعة من سلطان تلمسان الزياني إلى ابن الأحمر صاحب غرناطة فاتهم بـــالتواطئ مع الزيانيين وأعتقل ثم سرح وانقطع في رباط أبي مدين بالعباد وكتب عـــن هـــذه التجربـــة يقـــول: «فعمدت إلى رباط الشيخ الولي أبي مدين ونزلت بجـــواره مـــؤثرا التخلـــي والانقطـــاع للعلـــم، لـــو تركت له».(2)، وقد اهتز ابن خلدون لمقتل صديقه لسان الدين بن الخطيب 776هــ/1374 م من قبل المرينيين(3) وتجنب بعد ذلك القيام بأي نشاط سياسي لمدة أربع سنوات حيث استوحش من مهمة القيام بسفارة من أبي حمو الزياني سنة 776هـــ/1374م، إلى قبائل الذواودة بالزاب فتظاهر القيام بها ولمـــا وصل البطحاء عرج إلى أحياء أولاد عريف قبلة جبل كزول واعتكف بقلعتهم مدة أربع سنوات وفيهـــا يقول: «وانزلوني قلعة بني سلامة من بلاد توجين ... فأقمت بها أربعة أعوام متخليًا عن الشواغل كلها وشرعت في تأليف هذا الكتاب وأنا مقيم به وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب الذي اهتـــديت إليه في تلك الخلوة».(4)

أما الأديب الفقيه الصوفي محمد بن عمر بن علي المليكشي تــ740هــ/1339م، فقـــد عمـــل كاتبًا لدى الحفصيين ثم ما لبث أن انصرف إلى غرناطة سنة 718هــ/1318م لحدث وقع له لم تفصح المصادر عنه باستثناء ابن الخطيب الذي ألمَحَ إلى مصيبته بقوله: «وقدم إلى هذه البلاد وقد نبـــا بـــه

(1) ابن خلدون: رحلته شرقا وغربًا، ص ص 857، 858.

(2) نفسه، ص 936.

(3) رغم أن ابن خلدون توسط لابن الخطيب عند كبار دولة بني مرين غير أن سعايته لم تفلـــح . رحلتـــه شـــرقًا وغربًا، ص 1038.

(4) نفسه، ص 1040.

وطنه وضاق ببعض الحوادث عطنه»(1)، فخصص ابن الأحمر له على غرار المقرى وابن خلـــدون جراية أعانته على التفرغ إلى المجاهدات النفسية التي وصف جانبًا منها في أشعاره بقوله: (الطويل)

رضًّى نلتِ ما ترضينَ من كُلٍ ما يَهوى فلاَ تُوقفينِي موقفَ الذلِّ والشكــــوى

وصفحًا عن الجَاني المسيء لنفســـــهِ كفاهُ الذي يلقاه مـــن شِدَّة البلـــــوَى

بما بينــــا مـــــن خلــــــوةٍ معنويةٍ أرقَّ من النَجوى وأحلى من السلوَى.(2)

ويبدو أن المليكشي كان ملتزمًا طريق التصوف السنى ذي الطابع الأخلاقي لذا وصـــفه ابـــن الخطيب بالأديب الشاعر الصوفي الفاضلي المحقق ذي التواضع والإيثار والقبول الحسن.(3)

ويجدر التذكير أن جو الإحباط اكتنف كذلك النخبة الأندلسية النازحة إلى المغـــرب الإســـلامي والتي أصيبت في النصف الثاني من القرن 8هـ/14م، بخيبة أمل كبيرة وهي تتأكد مـــن أن مـــصير الأندلس قد آل إلى قشتالة وأرغون في ظل توقف المد العسكري الرسمي المغربي إلى الأنـــدلس بعـــد الانكسار في طريف سنة 741هـ/1340م وزاد من معاناتها، إكراه سلاطين المغرب لها على العمـــل في خططها ودواوينها، فكانت تجد في زوايا التصوف ومجالس كبار العلماء في المغرب الأوسط ملاذا لها، من هذا الوضع، وحسبنا من القرائن تردد شيخ المريدين أبي الحسن على بـــن محمـــد الـــسراج الأندلسي تـــ 746هـ/1345م، ودفين الكدية بقسنطينة على الزاوية الملارية بفرجيـــوه(4)، ولجـــوء الصوفي أبي البركات محمد البلفيقي تـــ773هـ/1372م(5)، إلى بجاية حيث اعتكف فيها على الأخـــذ عن أبي على منصور بن أحمد المشدالي كان حيا 770هـ/ 1368م لقول لسان الدين بـــن الخطيـــب: «وبلغ الغاية حتى رحل إلى بجاية وبها علم الدين وناصـــره وروض العلـــم الـــذي أخـــضب جانبـــه وخاصره، ففاز بلقائه ونهل من سقائه وصرف فهمه الثاقب إلى لقائه فحصل واستفاد واقتنى من كنوز

(1) الإحاطة، ج2، ص 405.

(2) نفسه، ج2، ص 406.

(3) نفسه، ج2، ص 405، 412.

(4) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص ص 48، 49.

(5) نشأ محمد أبي البركات البلفيقي بالمرية جنوب شرق الأندلس متعبدا زاهدا وقام بـــرحلات إلـــى حواضـــر العلـــم بالمغرب الإسلامي كبجاية ومراكش وسبتة ثم عاد إلى مالقة أوائل 735هـ/1334م، واشتغل فيها بالتدريس والخطابة والقضاء وفي 747هـ/1347م، صار قاضيا للجماعة بغرناطة، كما تقلد نفس الوظيفة بالمرية سنة 748هـ/1347م، ثم عاد إلى غرناطة وكلف من قبل سلطان بني الأحمر أبي الحجاج بمهام ديبلوماسية كسفير له إلى معاصـــريه مـــن ملوك الإسلام. المقري: نفح الطيب، ج5، ص ص 451، 486 ؛ يذكر التنبكتي أن البلفيقي كان متمسكا بطريق القوم مؤثرا لها مع خشوع وبكاء. نيل الابتهاج، ج2، ص 85.

رحلته ما لا يخاف عليه النفاذ»(1)، فضلا على انقطاع إبراهيم بن الحـــاج النميـــري –تـــوفي بعـــد 774هــ/1372م–، في تربة أبي مدين بعباد تلمسان وكان من قبل قد عمل لدى الحفصيين في كتابـــة ديوان الإنشاء ببجاية سنة 737هــ/1336م، ثم خدم السلطان المريني أبا الحسن ورغم أن ابن الخطيب لم يتحقق فيما إذا كان ابن الحاج قد ترك الخدمة مضطرا أم اختيارا، لكنه اعتبره مثالا يحتذى به مـــن طرف أقرانه من أتباع السلطان في قوله: «وكان مفخرًا لأهل نحلتهن وحجـــة علـــى أهـــل الحـــرص والتهافت، من ذوي طبقته».(2)

وغالبا ما كانت السلطة تلجأ إلى التشويش على الحياة الروحية للنخبـــة فتخرجهـــا مـــن جـــو التصوف وتكرهها على العمل في أحد خُططها أو دواوينها، ومن القرائن أن الحفصيين أجبـــروا ابـــن الحاج النميري بعد أن زهد على العودة إلى الكتابة السلطانية لقول ابن الخطيب: «ثم أجبرتـــه الدولـــة الفارسية على الخدمة وأبرته بزة النسك فعاد إلى ديدنه من الكتابة رئيسا ومرؤوساً»(3)، ورغم ذلـــك فقد بقي يشعر بأنه مجرد وسيلة لخدمة السلطان يؤكد ذلك قوله: (المتقارب)

أيا عجبا كيف تهوى الملـــوك محلـــي وموطـــــن أهلـــي.
وتحسدني وهـــي مخدومـــة وما أنـــا إلا خديم بفـــــاس.(4)

وكذلك تجنب أبو الحسن على القلصادي تــ891هــ/1486م، مخالطة السلطة لما نزل بتلمسان سنة 840هــ/1437م، وارتمى في أحضان وسطها الصوفي ينهل منه فأخذ عن محمد بـــن مـــرزوق الحفيد وأبي الحجاج الزيدوري وأبي العباس أحمد بن زاغو والحسن بن مخلوف أبركان.(5)

ثم إن هذه المرحلة تميزت كذلك على صعيد الصراع بين هذه النخبة والمبتدعين من الصوفية بطرح قضايا كثيرة للسجال والمناظرة أكثرها حضورا في كتب النوازل قضايا الاجتماع على الـــذكر والرقص والتصفيق والشطح والنياحة والسماع والأكل واللباس والسياحة والأذكـــار والأوراد ونظـــام الحلقة والزيارة وغيرها، وكانت المشاركة في هذا النوع من السجال والمناظرة يتطلب في المقام الأول ثقافة صوفية واسعة تمكن المحاور الكفء من الإثبات والنفي وتأصيل المستحب والجائز من الطقـــوس

---

(1) أوصاف الناس في التواريخ والصلات، تحقيق ودراسة محمد كمال شبانة، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القـــاهرة، 2000، ص 29.

(2) الإحاطة، ج1، ص 179.

(3) نفسه، ج1، ص 179.

(4) نفسه، ج1، ص 185.

(5) القلصادي: الرحلة، ص 94 وما بعدها.

وفصل المذموم والمحرم، فضلاً على الإفتاء في قضايا الأحبـــاس علـــى الزوايـــا والفقـــراء وإنكـــار الولاية والكرامة.

ومن هنا وجد الفقهاء والقضاة والعلماء أنفسهم في زمرة التصوف حيث كانوا يلجـــؤون إلـــى الاستعانة بأقوال الغزالي وآراء كبار الصوفية في الرد على منكر هذه القضايا(1)، ومن أبـــرز هـــذه المشاركات التي تعكس تحول ظاهرة التصوف عند النخبة إلى ثقافة من ثقافـــة العـــصر، مـــا ســـجله الونشريسي عن مشاركات الفقيه قاسم بن سعيد بـــن محمـــد العقبـــاني تـــــ 854هـــ/1405م فـــي قضايا الحلقة والأذكار والسبحة والمصافحة والإنشاد والإطعام(2)، وتفضيل الفقيه الصوفي أبي زيـــد عبد الرحمن الوغليسي تـــ 786هـــ/1384م فـــي حـــالات التواجـــد والـــسماع وتوضـــيح الـــصادق منـــه مـــن المكـــذوب(3)، واعتنـــاء الفرضـــي الهندســـي أبـــي العبـــاس احمـــد بـــن زاغـــو تـــ 845هــ/1441م، بإثبات مشروعية مجالس الذكر وما يجري فيها معتمدا في ذلك على أمهات كتب الفقه والتصوف.(4)

ناهيك على طغيان الثراء والانحراف فـــي الطبقـــة الثريـــة التـــي كـــان بعـــض مـــن هـــذه النخبة ينتمي إليها، فكان هذا المناخ دافعًا لاعتناق التصوف وتحقيق الطمأنينة النفـــسية والبحـــث عـــن المطلق.(5)

(1) الونشريسي: المعيار، ج12، ص 366.

(2) المعيار، ج11، ص ص 49، 52.

(3) نفسه، ج11، ص 34.

(4) جلاء الظلام، ورقة 44 وما بعدها.

(5) عبد الرحيم العلمي: المرجع السابق، ص ص 171، 172.

ب- الفقهـــــــاء الصوفيــــة:

يتصل وجود هذا الصنف من النخبة ضمن الحركة الصوفية في القرنين 8 و9 الهجــريين/ 14 و 15 الميلاديين بحضور الرسالة القشيرية والإحياء بين الفقهاء في مدن بجاية وتلمسان وقلعــة بنــي حماد منذ القرن 6هــ/12م، ومعها أخذ التقارب بين الشريعة والحقيقة يزداد متانة إلى أن اخــذ شــكله النهائي في القرن 7هــ/13م، وفق قاعدة أن لا حقيقة بدون شريعة، ومعها صار التصوف ثقافة مــن ثقافة العصر عند الفقهاء، فقد اعتبره الغبريني تــ 704هــ/1304م من جملة علوم الرواية التي كانت تدرس آنذاك إلى جانب تفسير القرآن وعلوم الحديث وعلم الفقه وعلم العربية(1)، الأمر الــذي يفــسر تنامي هذه الفئة من النخبة في بجاية خلال القرن 7هــ/13م(2)، ومِثْلِها بتلمسان(3)، وخلالها لم يكــن بالضرورة أن ينشأ المرء في بيت من بيوتات التصوف أو في سلالة لها تقاليد في هذا الطريــق لكــي تكون له علاقة بالتصوف.(4)

وفي القرنين الثامن والتاسع الهجريين/14 و 15 الميلاديين استمر تمركز هذه النخبة في هذه المدن واكتسبت صفات واضحة المعالم تخص جنسها من حيث علم الظاهر وخياراتها في علم البــاطن وكذلك في ترتيب علاقاتها مع المجتمع والسلطان ووفقا لذلك امتلكوا آلة الترجيح في الفقــه وناصــية الاجتهاد وساهموا في توفير الإطار الملائم لانبثاث مبادئ التصوف الغزالي والشاذلي داخل المنظومــة الفقهية الرسمية السنية المالكية فاكتسبوا بذلك السند الشرعي(5)، وانصهروا ضمن النسيج الاجتمــاعي حرصين على الكسب من كد إيمانهم زاهدين في الدنيا ومبتعدين عن مخالطة السلطان وقد عرف أتباع

---

(1) المصدر السابق، ص ص 309، 320.

(2) مثل هذه النخبة في بجاية خــلال القــرن الــسابع الهجــري/13م، أبــو الحــسن عبيــد الله محمــد النفــري تــ642هــ/1244م، وأبو العباس بن عثمان الملياني تــ644هــ/1246م، وأبو عثمان سعيد المعروف بالجمل وأبــو الحسن علي بن عمران بن موسى الملياني المعروف بابن أساطير تــ 670هــ/1271م، أبو الحسن علي الشهير بابن الزيات . الغبريني: المصدر السابق، ص ص 171، 176، 178، 198، 199.

(3) يظهر نشاط هذه الفئة بتلمسان من خلال أبي عبد الله بن الحجام تــ614هــ/1217م، وأبي إسحاق بن يخلف بن عبد السلام التنسي تــ680هــ/1281م، وأبي عبد الله محمد بن مرزوق تــ 681هــ 1282م، وأبــي الحــسن بــن الحمال . يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ص ص 102، 114، 118.

(4) سلامة العامري: المرجع السابق، ص 479.

(5) تخللت هذه النخبة كذلك كل من افريقية والمغرب الأقصى وتميزت بنفس الخصائص الفقهيــة والــصوفية التــي اتصف بها الفقهاء الصوفية في المغرب الأوسط . عبد اللطيف الشاذلي: التصوف والمجتمع، ص 72 ؛ ســلامة العامري: المرجع السابق، ص 504 ؛ لطفي عيسى: مغرب المتصوفة، ص 135.

الفقيه الصوفي باسم الأصحاب، حيث فرض هذا المصطلح نفسه داخل هيكل التصوف وخص الأتبـــاع في المدينة دون البادية.(1)

- مدرســـة الحقيقـــة والشريعـــة:

تفيد مشاهدات ابن مرزوق الخطيب تـــ781هــ/1379م لدى دخوله بجاية في أوائـــل القـــرن الثامن الهجري في الإشارة إلى هيكل هذه المدرسة التي قال بأنها تنقسم إلى: تيارين قويين هما الفقهاء الصوفية وأطلق عليهم اسم «الأولياء» والفقهاء ونعتهم «بالعلماء» فذكر من الفقهاء الصوفية كلاً مـــن أبي إسحاق الاليسي وأبي زكريا الصفوني -كان حيًا سنة 724هــ/1323م- وأبي موســـى عمـــران المشدالي تـــ745هــ/1344م، الذي كان من خيار العلماء والصلحاء ولم يكن في معاصريه احد مثلـــه علما بمذهب مالك وحفظا لأقوال أصحابه وعرفانا بنوازل الأحكام وصوابا في الفتيا وكذلك كان أخـــوه أحمد المشدالي نسخة منه في علوم الدراية والرواية والديانة والفضل(2) ويبدو أن أقـــران المـــشدالي كانوا كثيرين يدل على ذلك قوله: «دخلنا بجاية سنة 724هــ... فلقينا من الأولياء خلائق».(3)

وإذا كانت مشاهدته لهؤلاء الفقهاء الصوفية قد توقفت عند هذا الحد، فإنه ركز علـــى الفقهـــاء العلماء، الذين كانوا في النصف الأول من القرن 8هــ/14م أكثر حضوراً من الفقهاء الصوفية، وهـــم ينقسمون إلى تيارين قويين هما: تيار يتزعمه أبو علي ناصر الدين المـــشدالي تـــــ731هـــــ/1331م والذي أحدث ثورة على مستوى الفقه المالكي بتدريسه لكتاب أبي عمرو بن الحاجـــب أصـــلاً وفقهـــاً ونحواً، وبالتالي أدخل على مدرسة بجاية الفقهية إلى جانب منهج أهل الحجاز المتمثل في النقل مـــنهج أهل العراق في تفريع المسائل والاعتماد على الرأي والقياس، وقد شملت ثورته هذه المغرب الأوســـط

---

(1) وصفهم عبد الرحمن الثعالبي لدى دخوله بجاية سنة 802هــ/1399م بالأصحاب . التنبكتي: نيل الابتهاج، ج1، ص 283 ؛ ترى نللي سلامة العامري أن تغلب الشعور في المدينة بالوحدة الناجمة عن أوضاع المدينـــة البـــشرية والاقتصادية والثقافية قد أدى إلى الاكتفاء بالصحبة. المرجع السابق، ص 504 ؛ بينما يبدو تقرير طه عبد الرحمان مقنعًا لحد بعيد إذ يعتبر الصحبة: «مبدأ لازم عن أصل العمل الذي تقول به المالكية، ذلك أن الـــصحبة عبـــارة عـــن المشاهدة الحية للأسباب والقرائن التي ترافق أعمال المصحوب وأقواله وأفعاله التي يحصل بها العلم بـــالمراد علـــى وجه من التحقيق لا يتأتى لطريقة أخرى، فلا عمل حي إذن إلا بتمام الصحبة لذا فقد كان من تلامذة مالك المغاربة من يبقي على ملازمته ردحًا من الزمن بعد تمام تعلمه وفراغ تكوينه النظري عملاً بمبدأ الصحبة». الخصائص العامـــة للتصوف في المغرب العربي، ص 171.

(2) يحيى بن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص ص 130، 131.

(3) المجموع، ورقة 46.

برمتـــه(1)، وشاركه في ذلك من البجائيين أبو عبد الله بن غيريون وأبو عبد الله محمد بـــن عبـــد الله بختي الزواوي وأبو عبد الله المسفر، وأبو محمد عبد الواحد الكاتب وأبو سيد وأبو العزيز وأبي موسى بن فرقان، وأبو علي بن الحسين وأبو العباس بن عمران(2)، أما التيار الثاني فيمثلـــه القاضـــي أبـــو العباس أحمد الغبريني تـــ 704هــ/1304م، وتلامذته من بعده الذين امتازوا بطابع الموسوعية فـــي تدريس علوم الدراية والرواية كعلم الفقه والأصليين وعلم العربية والمنطق والتصوف وعلم التفـــسير وعلم الحديث(3)، لدرجة أن ابن الطواح عندما دخل بجاية أوائل القرن 8هــ/14م تعجب من غـــزارة علم الغبريني وتلاميذه، وعلق بقوله: «فسمعت كلاماً رائعًا ورأيت لساناً ناطقاً بالمعارف ... يحتاج من يحضر هذا الدرس إلى أن يعصب رأسه من قوة كلام الأستاذ».(4)

وقد كان لهذين التيارين الفقهيين أثر كبير في كـــبح جمـــاح الجماعـــات الـــصوفية الجوالـــة، السياحيين الذين كانوا يفدون إلى بجاية في طريق ذهابهم إلى المشرق وفي طريق إيابهم إلى المغـــرب وهم ينشرون الخرافات والبدع.(5)

إلا أنه في النصف الثاني من القرن 8هــ/14من تغيرت تركيبة الـــساحة الفقهيـــة والـــصوفية ببجاية فشهد صعود تيار الفقهاء الصوفية وتراجع تيار الفقهاء، العلماء، يعكس ذلك نشاط كل من الفقيه الصوفي أحمد بن إدريـــس الأيلـــولي تـــــ760هـــــ/1358م وتلميـــذه عبـــد الـــرحمن الوغليـــسي تـــ786هــ/1384م اللذين كان لهما الفضل الكبير في دفـــع تيـــار الفقهـــاء الـــصوفية إلـــى النمـــو والاستمرارية حتى القرن 9هــ/15م، فقد كان أحمد بن إدريس واحد قطره في حفظ مـــذهب الإمـــام مالك، ملتزما طريق السلف الصالح، ملما بالعلوم والمعارف وكثير المجاهدات مـــــن صيام وقيـــــام وصدقة(6)، حتى وصفه تلميذه عبد الرحمن بن خلدون بأنـــه «كبيـــر علمـــاء بجايـــة»(7) واجتمـــع به إبراهيم بن فرحون تـــ 799هــ/1396م بـــالحرم الـــشريف ووصـــفه بالعـــالم المهيـــب وفـــارس

---

(1) ابن مخلوف: المصدر السابق، ص ص 217، 218.

(2) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 46.

(3) المصدر السابق، ص 307 وما بعدها.

(4) سبك المقال، ص 168.

(5) علق أبو العباس أحمد الغبريني على جماعة أبي الحسن الطيار التي تم إخراجها من بجاية بقوله: والنفي في حق هؤلاء وأمثالهم قليل، وإنما الواجب أن يعاملوا بأسوأ التمثيل وهؤلاء جملة أغبياء لا علم ولا عمـــل ولا تـــصوف ولا فهم، وهُم مع ذلك يجهلون الناس ويعتقدون أن مبناهم على أساس . المصدر السابق، ص 121.

(6) ابن فرحون: الديباج، ج1، ص 223.

(7) رحلته شرقا وغربًا، ص 1059.

السجاد لكثرة قيامه(1)، كما أسعفتنا كتب النوازل في تكوين صورة جزئية عن منحاه الصوفي القـــائم على الزهد والعلم والعمل والإخلاص والصدقة»(2)، لقوله: «الدنيا ظلام إلا العلم والعلم كله حجـــة إلا العمل والعمل كله هباء إلا الإخلاص والإخلاص مقرون مع الخاتمة»(3)، وكلها عناصر مستوحاة من الطريقة الغزالية في جوانب العلم والعمل، وطريقة أبي العباس السبتي فيما يخص الصدقة والإحـــسان وطريقة أبي مدين في حالة الإخلاص، كما أنه اقتفي أثر الغزالي في اعتبار القلب المـــدرك للحقـــائق الإلهية(4)، وكذلك يظهر جمعه بين الفقه والتصوف في شرحه على ابن الحاجب الـــذي تحـــول إلــــى مرجع فقهي. نهل منه الفقهاء في النصف الثاني من القرن 8هـ/14م، وطيلة القرن 9هـــ/15م(5)، وجنوحه إلى التربية الصوفية بحكم علو سنده في أخذ العلوم ومصافحة المعمريين.(6)

فكان بذلك من أوائل الممارسين لطقوس الطريقة ضمن جنس الفقهاء الصوفية ببجايـــة ولمــــا انتقل إلى قريته بأيلولة في أعالي جبال جرجرة، أسس زاوية حملت اسمه سياتي الحديث عنها لاحقا.(7)

أما تلميذه عبد الرحمن الوغليـــسي تـــــ 786هـــــ/1384م، الـــذي تبـــاين أصـــحاب كتـــب التراجم والمناقب والفقه في تنميط هويته الدينية والعلمية(8)، فقد اشتهر بكتابه «الأحكام الفقهية علــــى

---

(1) الديباج، ج1، ص 223.

(2) ابن فرحون: الديباج، ج1، ص 223.

(3) المازوني: الدرر المكنونة، القسم الثاني، 1336، ص 134 ؛ الونشريسي، ج2، ص ص 385، 386.

(4) نستشف ذلك من أن أحمد بن إدريس مر بمصاب ومعه بعض الطلبة فقرأ في أذنه فأفاق فقال لـــه الطالـــب: يـــا سيدي وماذا قرأت في أذنه فقال الفاتحة، وفي يوم آخر مر الطالب على مصاب فقرأ الفاتحة في أذنه فتكلم الجان ولما عاد الطالب إلى ابن باديس وأخبره بأن الفتح لم يحصل له مع المصاب وقال له ابن إدريس: هذه الفاتحة وأين قلـــب ابن إدريس؟. التنبكتي: نيل الابتهاج، ج1، ص 96.

(5) صار شرحه على ابن الحاجب مرجعا أخذ منه كبار الفقهاء مثل ابن عرفة والشيخ أبي العبـــاس القلـــشاني فـــي شرحه، والإمام محمد بن بلقاسم المشدالي في اختصاره لمختصر ابن عرفة، والعلامة أحمد بـــن زاغـــو التلمـــساني. التنبكتي: نيل الابتهاج، ج1، ص 96؛ ابن مخلوف: المصدر السابق، ج1، ص 233.

(6) ابن حجر: أنباء الغمر، ج3، ص 336.

(7) مؤلف مجهول: كيفية سيرة زواوة، مخطوط المكتبة الوطنية. الجزائر، رقم 3013، ورقة 20.

(8) وصف ابن القنفذ القسنطيني الوغليسي، بالفقيه الصالح المفتي. الوفيات، ص 376 ؛ ونعتـــهُ الـــصوفي عبـــد الرحمن الثعالبي بالفقيه الزاهد . كتاب الجامع، ص 79 ؛ وخصه عبد الكـــريم الـــزواوي فـــي مقدمـــة شـــرحه للوغليسية بالصلاح والورع . عبد الرحمن الصباغ، عمدة البيان في معرفة في شرح فرائض الأعيـــان، مخطـــوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 596، ورقة 1 ؛ وابن التلمساني بالإمام . روضة النسرين، ص 51 ؛ ووضـــعه المتأخرون مثل محمد بن مخلوف وأبي القاسم الحنفاوي في خانة الفقيه الأصولي المحدث المفـــسر، شـــجرة النـــور الزكية، ص 237 ؛ تعريف الخلف برجال السلف، ج1، ص 80.

مذهب مالك» أي الوغليسية وهي مقدمة فقهية في فقه العبادات تناول فيها مسائل الطهـــارة والـــصلاة والصوم وغيرها، واقتصر فيها على القول المشهور وفق مذهب الإمام مالك واجتنـــب الخـــوض فـــي خلاف المسائل، ونزع إلى الجمع بين فقه العبادات وأسرار أحكامها مركزا علـــى الجانـــب الروحـــي مخاطبا القلب والعقل لتحقيق كمال الإنسان الأخلاقي(1)، على الطريقة الغزالية، أي أنه صـــهر الفقـــه والتصوف في بوتقة واحدة ملفوفة في غطاء فقه العبادات ويظهر ذلك في عرض تفـــصيله للمعاصـــي المتفرقة على الجوارح والتي تجلى اتجاهه في التصوف، لخص فكرتها العامة في الدعوة إلـــى تـــرك الدنيا والإقبال على الآخرة بتطهير القلب بواسطة الإخلاص في العبادات وذلك بالتدرج فـــي المراتـــب التالية نستخلصها في قوله: «ومن الجوارح القلب فيؤمر بالإخلاص في جميع العبادات واليقين في كل ما يجب الإيمان به والتقوى والصبر والرضا والقناعة والزهد وهو أن يطرح حب الـــدنيا مـــن قلبـــه ويرغب في الآخرة».(2)

وللوصول في رأيه إلى تحقيق هذه الغاية وضع مراتب يقطعها المتعبد أولها مرتبـــة التقـــوى أو ما يسميه الصوفية، بمجاهدة التقوى، التي تقود إلى نتيجتين، ظاهرة وتتمثل في الزهد فـــي الـــدنيا وباطنة وتتعلق بمراقبة أفعال القلب باعتباره مصدر الأفعال ومبدأها لقوله: «ويجتهـــد الإنـــسان فـــي المحافظة عليها ويحضر قلبه ويكون خاشعا لله ويدفع عن نفسه شواغل الدنيا»(3)، وهـــو فـــي هـــذه المرتبة متأثر إلى حد بعيد بالحارث بن أسد المحاسبي تـــ 245هـــ/895م في كتابه «الرعاية لحقـــوق الله».(4)

ثم ينتقل إلى مرتبة الصبر والرضا والقناعة في تقويم النفس بالمجاهدات وتسمى عند الصوفية «بمجاهدة الاستقامة» وفيها يتجلى الصبر على المجاهدات الشاقة من صيام وقيام الليل، والتهجد، يعقب ذلك حالة من الرضا يستوي فيها عند المتعبد الفعل والترك، وهـــذه المرتبـــة تـــضع صـــاحب هـــذه المجاهدات في مرتبة الأنبياء والصديقين والشهداء والصلحاء وهو في ذلك يحاكي أبا القاسم القـــشيري تـــ 465هـــ/1073م في رسالته.(5)

---

(1) حفيظة بلميهوب: أبو زيد عبد الرحمن الوغليسي آثاره وآراءه الفقهية، رسالة ماجستير جامعة الجزائـــر، قـــسم الفقه وأصوله، 1418هـــ-1998، ص 83 وما بعدها.

(2) عبد الرحمن الوغليسي، الوغليسية مخطوط، المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 590، ورقة 17.

(3) نفسه، ورقة 15.

(4) يركز المحاسبي على محاسبة النفس واحتقار الدنيا ومقاومة الشيطان والتعلق بالله ليلا ونهارا والحـــرص علـــى عدم الإعجاب بالنفس والكبر. الرعاية، ص ص 52، 105.

(5) ابن خلدون: شفاء السائل، ص 34 وما بعدها.

أما شرط الإخلاص في العبادات فهو منتهى رحلة العابد للوصول إلى كـشف عـالم الغيـب باللجوء إلى أشكال المجاهدات كالخلوة والصمت والصيام والقيام والذكر حتى يفرغ القلب عما سـوى الله فيكشف له سر الملكوت وتحصل له المواهب الرّبانية والعلوم اللدنية وهي ذات التجربة التي ضمنها الغزالي في إحيائه(1) كما يظهر تأثره أيضا بالغزالي في مسألة العقل فهو لا يهمـل العقـل كوسـيلة للتأمل في مخلوقات الله في قوله: «فينظر العاقل في السماوات والأرض وما بينهما من صفة الـشمس والقمر والنجوم وتعاقب الليل والنهار ... واختلاف أجناس المخلوقات ... وفي الإنسان وانتظام قامتـه وحسن خلقه واعتدال أعضائه ... فيأمل اليد وأصابعها وما يحصل بها من النفخ ويدفع بها من ضـرر وكذلك العين والأشفار والأذن والأنف والفم ...»(2)، لكنه يقر بقصوره في إدراك الحقائق الإلهية في قوله: «وعجائب صنع الله تعالى وحكمته في مخلوقاته لا تحيط بها العقول فـسبحان الله العظـيم»(3) فالقلب في تجربته الصوفية هو المدرك للحقائق الإلهية بالذوق والكشف وليس العقل، وهذا مـا جعـل ألفردبل Alfred Bel يعتبر الوغليسي بداية التوجه نحو حذف الأجزاء التجريدية في المذهب والسلوك والاهتمام بالالزمات المادية المتمثلة في الأذكار والمجاهدات(4)،

لكن الواقع أن الوغليسي قد أعاد صياغة النظريات الصوفية التي وافقت بين الحقيقة والشريعة أي المحاسبية والقشيرية والغزالية في قالب فقه العبادات واستنهض طريقة أبي مدين في بجايـة عبـر بوابة الإخلاص(5)، التي تعد أيضا أحد ركائز تصوف شيخه أحمد بن إدريس فكان ذلك من دواعـي اهتمام كبار الصوفية بالوغليسية في القرن 9هـ/15م. حيث شرحها محمـد بـن يوسـف الـسنوسي تـ 895هـ/1399م، ولم يكملها(6)، وفسرها لأول مرة أحمد زروق تـ899هـــ/1493م تفـسيرا صوفيا وفقهيا، واستعان في ضبط معاني ألفاظ التوكل والورع والإخلاص واليقين الواردة في نصوص الوغليسية بأقوال وآراء كبار صوفية القرنين السادس والسابع الهجريين/12 و 13 الميلاديين، مثل عبد القادر الكيلاني تـ56هـ/1165م، وأبي مدين شعيب تـ 594هـ/1198م، وأبي العبـاس المرسـي تـ601هـ/1204م، وأبي الحسن الشاذلي تـ 656هـ/1266م، وهي أسماء تحيل في حد ذاتها إلى

(1) الغزالي: الإحياء، ج3، ص ص 22، 27، 83 ؛ ابن خلدون: المقدمة، ص 296 ؛ وكذلك في كتابـه شـفاء السائل، ص 40.

(2) الوغليسية، ورقة 15.

(3) نفسه، ورقة 15.

(4) الفرق الإسلامية، ص 408.

(5) أبو مدين شعيب: أنس الوحيد، ص 87.

(6) التنبكتي: كفاية المحتاج، ص ص 180.

مرجعية صوفية ارتوت من نبـــع أبـــي حامـــد الغزالـــي تـــــ 505هــــ/1111م، وكتابـــه إحيـــاء علوم الدين.(1)

ولاشك أن بساطة الأسلوب ووضوح المعاني التي كان يخاطب بها احمد بن إدريـــس وعبـــد الرحمن الوغليسي أصحابهما بمسجد عين البربر في بجاية(2)، وابتعاد هذا التيار عن مخالطة السلطان ورفض هباته وأعطياته(3)، وتحريهم للحلال والاعتماد على الكسب من كد أيمانهم، كان خلف تحولهم لأكبر تيار صوفي ساد بجاية خلال النصف الثاني من القرن 8هــ/14م، وطيلة القـــرن 9هــــ/15م، وطبعها بطابعه الخاص، يدل على ذلك مشاهدات الصوفي محمد بن عمر الهواري تـــ845هــ/1441م الذي درس خلال النصف الثاني من القرن 8هــ/14م، على أحمد بن إدريس وعبد الرحمن الوغليسي ومكث في بجاية أعواما إرتشف عن شيوخها العلوم النقلية وسجل انطباعه عن تأثر الوســـط البجـــائي بنخبة الفقهاء الصوفية من حيث الاتصاف بالورع وحب الفقراء والابتعاد عن الربـــا فـــي المعـــاملات وإيثار الصدقة والاشتمال على الغرباء(4) ومنهم، في النصف الثاني من القرن 8هــــ/14م. المفتـــي أحمـــد بـــن عيـــسى شـــيخ عبـــد الـــرحمن الوغليـــسي(5)، وأبـــو القاســـم أحمـــد العبرينـــي تـــ770هــ/1368م ابن القاضي أبو العباس أحمد تـــ704هــــ/1304م (6)، وأبـــو العبـــاس أحمـــد بن موسى تـــ792هــ/1389م، وأحمد بن يحيى البجائي(7)، فضلا على تلامذة عبد الرحمن الوغليسي مثل بلقاسم محمد بن عبد الصمد المشدالي(8)، وأبي الحسن علي بـــن عثمان المنجلاتي.(1)

---

(1) أحمد زروق: شرح الوغليسية، مخطوط الخزانة العامة للكتب والوثائق، الرباط، رقم 6319، ورقة 2 وما بعدها.

(2) الثعالبي: الجواهر الحسان، ج4، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 2405، ص 119.

(3) حول فتوى: أحمد بن إدريس في مسألة الهبات . أنظر المازوني: الدرر المكنونة، القسم الثاني، ص 66.

(4) ابن صعد: روضة النسرين، ص ص 51، 52.

(5) التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 45 ؛ يذكر التنبكتي في نيله أنه لم يقف له على تاريخ ميلاد ولا وفـــاة معلومـــة لكنه أشار إلى أن كبار فقهاء بجاية تتلمذوا على يده مثل أبي القاسم المشدالي وأبي الحسن المجلاتي . نيل الابتهاج، ج1، ص 96.

(6) اشتهر أبو القاسم أحمد الغبريني، بموسوعيته في العلوم النقلية مما أهله لأن يكون مفتيا بتونس وخطيبـــا لهـــا، وقد أخذ عن كبار أعمدة الفقه في بجاية خلال القرن 8هــ/14م، مثل: أبي مهدي عيسى الغبرينـــي وأبـــي عبـــد الله القلشاني . التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 48.

(7) ينتمي أحمد بن يحيى البجائي إلى طبقة أحمد بن إدريس الأيلولي، وقد أخذ عنه كبار الفقهاء الصوفية في بجاية مثل عبد الرحمن الوغليسي وأبي القاسم المشدالي وأبي الحسن المنجلاتي . التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 45.

(8) كان بلقاسم محمد بن عبد الصمد المشدالي حافظا لمذهب الإمام مالك متمكنًا فيه، حتى صار في بجايـــة بمنزلـــة البرزلي بتونس . التنبكتي: نيل الابتهاج، ج1، ص 270 ؛ وكذلك كتابه كفاية المحتاج، ص 111.

وأبي القاسم المشدالي(2)، وعلي بن المكي الملياني.(3)

أما في القرن 9هـ/15م، فقد استمرر حضور هذه النخبة مؤثرة في الحياة الروحيـــة ببجايـــة تعكسها شهادة الصوفي عبد الرحمن الثعالبي تـــ875هــ/1479م الذي دخل بجاية في أوائـــل القـــرن 9هــ/15م، وتحديدا سنة 802هــ/1399م وحضر مجالس أصحاب أحمد بن إدريس ومجالس أصحاب الوغليسي وارتشف من نبعهم ووصفهم بالأئمة المقتـــدى فـــي العلـــم والـــدين والـــورع والـــواقفين مع الحد (4)، نذكر منهم كُلاً من محمد بن أبي القاسم بن محمد عبد الصمد تـــ866هـــــ/1461م(5) وأبي الحسن على بن محمد البليلتي وعلي بن موسى(6) وأبي العباس أحمد النقاوسي شارح المنفرجـــة وذو الأخلاق الرضية والأحوال السنية.(7)

وأحمد بن موسى بن عزيز الزواوي وأبي زيد القسنطيني المعروف بالباز(8)، وأبي العبـــاس أحمد بن إبراهيم الزواوي خطيب المسجد الجامع وأبي عبد الله محمد بن يحيى اليجري.(9)

---

(1) أخذ علي بن عثمان المنجلاتي عن عبد الرحمن الوغليسي وله فتاوي مبثوثـــة فـــي نـــوازل مازونـــة ومعيـــار الونشريسي ومن أشهر تلامذته الصوفي عبد الرحمن الثعالبي. التنبكتي: نيل الابتهـــاج، ج1، ص 273 ؛ وكـــذلك كتابـــه كفاية المحتاج، ص 254.

(2) يذكر أبو عبد الله محمد الماجري أن أبا القاسم المشدالي كان يدرس ابن الحاجب في المسجد الأعظم بتلمـــسان. برنامج الماجري، تحقيق محمد أبو الأجفان، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1982، ص 138 ؛ التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 180.

(3) نفسه، ص 254.

(4) الثعالبي: الجواهر الحسان، ج4، ص 119 ؛ التنبكتي: نيل الابتهاج، ج1، ص 283.

(5) تلقي محمد بن أبي القاسم المعروف بأبي عبد الله المشدالي تعليمه على يد والده بلقاسم محمد بن عبد الـــصمد، وصار فقيها محققا صالحا ورعا ومن أعماله تعليقه على البرادعي وهو في غاية التحقيق، ورتب البيان والتحـــصيل لابن رشد على مسائل بن الحاجب فجاء في غاية الإتقان والتسيير، كما جمع أبحاث ابن عرفة ومختصره فـــي نحـــو سبعة عشر كراسا، ناهيك على فتاويه المثبوتة في نوازل مازونة ومن تلامذتهـــ ابناه والإمام سليمان الحسناوي وأبو مهدي النشاط وابن مرزوق الكفيف ؛ التنبكتي: كفاية المحتاج، ص ص 424، 425 ؛ السراج: الحلل الـــسندسية، ج1، ص 57 ؛ ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص 263.

(6) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج1، ص 283.

(7) اقترن حضوره في ساحة التصوف بشرحه على المنفرجة الذي كان في غاية الحسن، قرأ في بجايـــة عـــن أبـــي مهدي عيسى الغبريني وأبي عبد الله المراكشي وجمع بين العلوم النقلية والعقلية. التنبكتي: كفاية المحتاج، ص55.

(8) نفسه، ص 438.

(9) الفراوسني: عنوان أهل السر المصون، ص ص 8، 9 ؛ التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 439.

وأبي عبد الله محمد التواتي، وأبي القاسم الكناشي البجائي شيخ محمد بن يوسف السنوسي وأخيه علي التالوتي، في التوحيد(1)، والإمام المتبتل المتعدد أبي العباس أحمد بن مسعود القسنطيني الشهير بابن الحاجة. (2)

ونشير بالذكر إلى أن النشاط الصوفي لهؤلاء النخبة كان بمساجد المدينة مثل مسجد عين البربر ومسجد الموحدين والمسجد الجامع والجامع الأعظم(3)، والتي صاروا يميلون فيها خلال القرن 9هـ/15م، إلى أسلوب التربية الصوفية على الطريقة الشاذلية فكانوا يلقنون فيها للطلبة الذكر ويقرون لهم بصحة النسبة إليهم، ويلبسونهم خرق التصوف ويصافحونهم ويجيزونهم ويحملونهم من الوصايا المرشدة التي تعينهم على الاستقامة وحسبنا من القرائن أن الشيخ أبا عبد الله محمد بن عمر الفراوسني الزواوي تـ 858هـ/1454م قد سجل لنا جانبا من هذا النشاط عكس به تجربته الصوفية في تلقي الطريقة الشاذلية عن هذه النخبة من الفقهاء الصوفية فيقول: «ولي في علم الباطن أشياخ من أهل بلدنا بجاية، الشيخ الإمام الولي خطيب المسجد الجامع بها أبو العباس احمد إبراهيم الزواوي لقنني الذكر وأذن لي في صحة النسبة إليه والتزمتها وألبسني الخرقة ... وأوصاني بالاستقامة ... والشيخ الصالح الولي أبو عبد الله محمد بن يحيى اليجري، لقنني أيضا وصافحني وأذن لي في لبس الخرقة ...» (4) وقد مال الفراوسني إلى تفضيل الفقيه الصوفي عن الصوفي الفقيه لأن الفقيه الصوفي عالم بعلم الظاهر الذي هو من اختصاص الفقهاء والعلماء وبالتالي لا يعترض عليهم، على عكس الصوفي الفقيه، لعدم تمكنه من علم الظاهر.(5)

ومن جميع ما سبق تفصيله نستنتج أن شريحة الفقهاء الصوفية في بجاية خلال القرنين 8 و 9 الهجريين قد مرت بمرحلتين أساسيتين في ممارسة الفكر الصوفي والطريقة الأولى، وتخص مرحلة القرن 8هـ/14م، وفيها استمر هؤلاء على خط التصوف السني الفلسفي المشبع بفكر المحاسبي والقشيري والغزالي وأبي مدين شعيب، والذي عرفته بجاية منذ القرن السادس الهجري/12م.

---

(1) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 20.

(2) شغل منصب إمام الحضرة العلية الحفصية بتونس وأخذ عن ابن بدال والوادآشي وأبي العباس الزواوي، ومن الذين أخذوا عنه الفقيه البرزلي. التنبكتي: نيل الإبتهاج، ج1، ص 105 ؛ المراكشي: الأعلام، ج1، ص 384.

(3) الفراوسني: عنوان أهل السر المصون، ص 8.

(4) نفسه، ص ص 8، 9.

(5) نفسه، ص 3.

والثاني ويعكس ذلك الانتقال من جانب هذه الشريحة إلى أسلوب التربية الصوفية على الطريقة الشاذلية في المساجد غضون القرن التاسع الهجري/15م.

إلا أنهم في كلتا المرحلتين تميزوا بالتزامهم الصارم بالشريعة، وهذا ما ساهم إلى حد كبير في انتفاء مظاهر الاحتكاك العنيف بين الصوفية والفقهاء ببجاية في هذه المرحلة التاريخيـــة مـــن عمـــر التصوف بالمغرب الأوسط وربط فكر الطريقة الشاذلية وطقوسها بالمنظومة السنية المالكية.

وفي تلمسان مثل هذه الشريعة كل من: أبي عبد الله الشريف الحسيني تــــ792هــــ/ 1389م الذي كان «ذا عفةٍ وصيانة ووجاهة وديانة»(1) والصالح الزاهد ومحمد بن عمر بن فتوح التلمــساني تــــ818هــ/ 1415م الذي يُعزى إليه السبق في إشاعة مختصر خليل بفاس(2) والمفتــي الــصالح محمد العباس العبادي تــــ871هــ/ 1466م (3) وكان متفنناً في العلوم وقرينه محمد أحمد بن قاســم بن سعيد العقباني تــ871هــ/ 1466م كان فقيهاً عارفاً بالنوازل وملكة في التصوف(4)، فضلاً علـــى الإمام المفتي أبي العباس أحمد بن زكري تــ899هــ/1493م الذي كان متفنناً في الفروع والأصــول، غير مقتصر على التقليد وذلك لتمكنه من آلات الترجيح والاجتهاد على حَدِ قول ابن عسكر.(5)

وفي ذات الوقت كان على تواصل بكبار الصوفية مثل محمد بن عبد الرحمـــان بـــن زاغـــو تــ845هــ/ 1441م الذي أجاز له كافة رواية علومه في الحقيقة والشريعة(6) وبالــصوفي إبـــراهيم

---

(1) وصفة ابن مخلوف بالفقيه المحقق، أخذ عن كل من: والده وابن مرزوق الجد وأبي عمـــران العبدوســـي وأبـــي العباس القباب وأبي العباس بن الشماع وأبني الإمام وعنه أخذ جماعة منهم أحمد موسى البجائي وابو مرزوق الحفيد وأبي بكر بن عاصم. المصدر السابق، ص 234.

(2) ابن القاضي: جذوة الاقتباس، ج1، ص 317؛ انتقل إلى ابن الفتوح من تلمسان إلى فاس بسبب رؤيتـــه لامـــرأة جميلة، وبفاس تميز نشاطه إلى جانب إشاعة لمختصر الخليل بتدريسه لألفية ابن مالك بمدرسة أبـــي عنـــان ولمـــا عرضت عليه رئاسة درس الفقه بمدرســـة العطـــارين رفـــضها ورحـــل إلـــى مكناســـة . ابـــن مـــريم: المـــصدر السابق، ص264.

(3) وصف التنبكتي محمد بن العباس العبادي بكبير علماء تلمسان نظراً لحجم نشاطه في التأليف مثل شرحه لاميـــة الأفعال في التصوف وجمل الخونجي «والعروة الوثقي في تنزيه الأنبياء عن فرية الإلقاء»، وكـــذلك لنـــوع شـــيوخ الفقه والتصوف الذين أخذوا عنه مثل المازوني وابـــن زكـــري والتنـــسي والكفيـــف وابـــن مـــرزوق والـــسنوسي والونشريسي. القلصادي: المصدر السابق، ص 109 ؛ نيل الإبتهاج، ج2، ص ص 231، 232 ؛ يذكر الملالـــي أن محمد بن العباس العبادي كان متخصصًا في علم الأموال والمنطق. المصدر السابق، ص ص 13، 14.

(4) التنبكتي: نيل الإبتهاج، ج2، ص 222.

(5) دوحة الناشر، ص 109.

(6) البلوى الوادآشي، ثبتُ، ص 425.

التازي تــ866هــ/1461م الذي ألبسهُ خرقة التصوف وصـــافحه وشـــابكه وأضـــافه علـــى التمـــر والماء، ولقنه الذكر وأطلعه على أسانيده في السبحة وأجاز له الرواية في كل ذلك(1) كما كتب له عبد الرحمان الثعالبي تــ875هــ/1470م بإجازة عامة لجميع مروياته وعين له فيها كتبًا شتى.(2)

ومن هنا يبدو عند المقاربة بين هاتين الشريحتين في بجاية وتلمسان أن طابع الفقهاء الصوفية في بجاية اتسم بالميل أكثر إلى الشريعة وهي السمة البارزة التي طبعت مدرسة الفقهاء الصوفية فـــي بجاية من القرن السابع الهجري/13م إلى نهاية القرن التاسع الهجري/ 15م بينما طغت الحقيقة علـــى النخب التلمسانية مما جعل صنف الفقهاء الصوفية يكاد يكون محدود النشاط ومنحصرًا في عينةٍ قليلـــة لأن جل الأطر الصوفية التلمسانية قد اختاروا مذهب العرفان الصوفي منهجًا فـــي طريـــق التـــصوف ضمن ما أطلقنا عليه العلماء الصوفية والرشدية الجديدة وكل أشكال العرفان الصوفي.

(1) يعود اتصال ابن زكرى بالتازي إلى سنة 863هــ/1458م . البلوي الوادآشي: المصدر السابق، ص 426.

(2) نفسه، ص 427.

ج- العلمـــاء الصوفيـــــة

ترمز شريحة العلماء الصوفية بالمغرب الأوسط خلال القرنين 8 و 9 الهجــريين / 14 و 15 الملاديين إلى تراكم ديني ومعرفي يرتبط في انتمائه إلى مدرســة أبــي الوليــد بــن رشــد الحفيــد تــ595هــ/1198م ذات التوجه التوفيقي بين العقل والإيمان، أي الجمع بين العلوم الشرعية المتمثلــة في أصول الدين وأصول الفقه والتعاليم أي الرياضيات والمنطق والطبيعيات كالطب والفلاحــة ومــا وراء الطبيعة –العلم الإلهى–(1) ، وهي تعطى العقل مكانة كبيرة في الحقلين العلمي والديني، فهو في نظرها مطلق المعرفة، لاَ حدَ ولا حصرَ لهُ، انطلاقاً من أن لكل أسباب مسببات في الطبيعة كمــا فــي الشريعة، فضلاً على منحها في الواقعية والعقلانية، فهي تعتبر أن ما يعرفه العقــل محــدود، بحــدود الأسباب التي يكشفها في مجال الطبيعة وبحدود المقاصد التي يهتدي إليها في الشريعة(2) ووجه تفتحها كون الحدود المشار إليها ليست مغلقة إلى الأبد بل مفتوحة تستحدث العقل وتجنبه اليأس ومن هنا كان التأويل والاجتهاد على حد تعبير محمد عابد الجابري.(3)

غير أن هذه المدرسة المتميزة بالعقلانية والواقعية الصارمة قد تأثرت في المغرب الإســلامي خلال القرن الثامن الهجري/ 14م بالمناخ الثقافي والفكري الــسائد وبعناصــره المذهبيــة والعقديــة والصوفية المتمثلة في المالكية والأشعرية والتصوف النظري المؤسس على التأمل العقلــي والتجلــي الشهودي والتصوف العملي المبني على الزهد لدى أهل السنة ومذهب التوحيد العرفاني، مما يعنى أنها اكتسبت إلى جانب الجمع بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية، علم التصوف، وهي المرحلة التي أطلق عليها الدكتور عبد المجيد أمزيان اسم الرشدية الجديدة(4)، واعتبرها محمد مفتاح انتقالاً مــن المقــال الفلسفي إلى المقال الصوفي.(5)

---

(1) يري الدكتور عبد المجيد أمزيان أن الرشدية تجاوزت حدود المالكية والأشعرية باسم الإيمان ووحدة الملة، غيــر أنها وافقت الأشعرية في مسائل محدودية العقل والإيمان بالوحي والغيبيات، فكلاهما طرح مقاصــدهُ لنــصرة الــسنة والسلفية. مدرسة الآبلي وانتشار الرشدية الجديدة بالمغرب العربي، (ضمن أعمال التراث الحــضاري بــين اســبانيا والمغرب)، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، المغرب، 1972، ص 92.

(2) محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس (مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد)، (ضــمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلــوم الإنــسانية)، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1981، ص 146.

(3) نفسه، ص 145-149.

(4) مدرسة الآبلي، ص 94.

(5) ابن رشد ومدرسته في المغرب الإسلامي ما تبقي من ابن رشد والرشدية في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، (مــن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته فــي الغــرب الإسلامــي، جامعــة محمــد الخامس كليــة الآداب=

بينما رفض محمد عابد الجابري فكرة ارتداد الرشدية نحو التصوف وأكد بأنها فلسفة مستقبلية كانت أقرب إلى فكر عصر النهضة في أوربا منه إلى فكرة الفيض التي هي أساس فكرة الفارابي وابن سينا في التصوف –التأمل العقلي– .(1)

ومن هنا صار للعلماء الصوفية الذين أمسكوا بالرشدية بطرف وتبنوا التـصوف منهجـاً فـي العبادة بطرف آخر وتكيفوا مع مجمل أوضاعهم السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية، السائدة فـي القرنين 8و9 الهجريين/ 14و15 الميلاديين، مفهوماً واسعاً وخاصاً وصفهم فيه أحمـد بابـا التنبكتـي تـ1036هـ/1627م بقولـه: «من أحبوا العلم ونالوه بالمداومة والاعتكاف عليه وصرفوا وقتهم فيـه تعلماً وتعليماً، ويعد ذلك في نظرهم من أحب وأفضل الطاعات والأعمال التي يتقرب بها العَبد إلى الله، وقد كفلت لهم هذه المداومة الوُصول إلى الاستقامة»(2)، فزهدوا في الدنيا لاشتغالهم بـالعلم، إذ لـيس للمشتغل به حظٌ في الدنيا(3) وبالتالي فإن رؤية عالم الملكوت لا يَخُصُ فقط المنقطعين للتعبد بالنوافل وأشكال المجاهدات(4) بل يُمكن أن يحصل بالعلم والمعرفة التي تقودهم إلى الكشف والكرامة، ولـذلك شدّد التنبكتي على أن رتبة «لا تُنالُ بمجرد السُلوك بنوافل الأعمال بل لا بد فيها من ضميمة الاتصاف بهذا النوع من العلم المسمى عندهم بالمعرفة».(5)

كما أن الإنسان الكامل في نظرهم هو من ألم بالعلوم القديمة والحديثـة ليتـشبه بـالعقول الكليـة والمبادئ الأولية (6) التي تمكنه من التمييز بين الحق والباطل ومن هنا كان هؤلاء العلماء الصوفية أكثر

= والعلـــوم الإنسانية)، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والبحث والتوزيع، بيروت، 1981، ص92.

(1) يذهب الجابري إلى أن الفكر الفلسفي في المشرق مؤسس على نظرية الفيض ومَحكُوماتها، وبهذه النظرية ابتعد الفلاسفة المسلمون عن أرسطو وبواسطتها بلغت نزعتهم الانتقائية قمة أوجها، وهذا لا يعنى أنهم كانوا لا يمارسون نوعاً من التفكير العقلاني، ولكنهم كانوا ينتهون دوماً إلى التراجع والارتداد نحو التصوف الغنوصـية أي إلـى ديـن فلسفي مستمد من مدرسة حران السريانية والتي انبثقت منها فكرة كيفية وجود الكثرة في العالم ابتداء مـن وجـود موجود واحد، ومن هنا فضّل الجابري مدرسة ابن رشد الواقعية العقلانية علـى مدرسـة الفـارابي، وابـن سـينا وفلسفتهما الصادرة عن التصوف التأملي . المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، ص ص 146، 147.

(2) تحفة الفُضلاء ببعض فضائل العلماء، تحقيق سعيد سامي، ط1، منشورات جامعة محمد الخامس، معهد الدراسات الإفريقية، الرباط، 1413هـ/1992م، ص 41.

(3) نفسه، ص 46.

(4) يقول التنبكتي في هذا السياق «وكذلك يرى من انقطع إلى الله بطلب علم أو تعلمه أو اشـتغال بـه أو بالجهـاد أو الصدقة» . تحفة الفضلاء، ص 47.

(5) نفسه، ص 49.

(6) محمد مفتاح: ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، ص 91.

إدراكاً للبدعة من العبّاد الذين صاروا بدورهم مقتدين مقلدين لهذه الشريحة مـــن العلماء الصوفية.(1)

أما على الصعيد العلمي والسياسي والاجتماعي فقد اعتمدوا المـــساجد والمـــدارس والزوايـــا الموجودة بتلمسان رحابا لنشاطهم العلمي والصوفي مقتصرين على ما يحفـــظ حيـــاتهم مـــن الطعـــام والهبات التي كان يجود بها المجتمع التلمساني على هذه المؤسسات، أو بما هو مخـــصص لهـــا مـــن الأوقاف والأحباس وهم وإن تكيفوا مع سياسة السلطة في القرن 8هـ/14م، فإنهم ما لبثوا في القـــرن 9هـ/15م أن اجتنبوا التواصل معها والتقرب منها.(2)

لكن كيف تسربت الرشدية إلى المغرب الأوسط في القرن 8هـ/14م؟

وما هي ألوان الطيف الصوفي الذي صاحب هذه المدرسة العقلانيـــة؟

وهل أن اعتماد علماء هذه المدرسة العقلانية للتصوف هو نوع من التستر على الفلسفة فـــي ثوب التصوف في ظرفٍ تميز بتصاعد موجة التعصب ضد الفلسفة. خاصة من جانب الفقهاء؟

- الرشديـــة الجديـــدة والتصـــوف:

لقد تسربت الرشدية الجديدة إلى تلمـــسان مـــع ابنـــي الإمـــام أبـــي زيـــد عبـــد الرحمـــان تـــ743هـ/1342م وأبي موسى عيسى تـــ749هـ/1348م اللذين قدما إليها من "برشك" -على ساحل البحر بين شرشال وتنس- بالأندلس أوائل القـــرن 8هـــ/14م وهمـــا ينحـــدران مـــن بيـــتٍ أهلـــه صلحاء(3) حيث أكرمهما السلطان الزياني أبو حمو موسي الأول وبنى لهما مدرسة سميت بهما، وكان لهما دور كبير في إشاعة الرشدية لقول يحيى ابن خلدون: «وتركًا بتلمسان خلقًا كثيرًا ينتحلون العلـــم كبيرًا وصغيرًا»(4)، وعن أبي موسي بن الإمام أخذ محمد بن إبراهيم الآبلي تـــــ757هـــ/1356م المنطـــق والأصـــليين(5)، وتظهـــر النـــصوص، الآبلـــي فـــي هيئتـــه الـــصوفية متجهًا إلـــى المشـــرق، يقول يحيـــى بـــن خلـــدون: «ورحـــل إلـــى العـــراق فـــي زي الفقـــراء

---

(1) فضل التنبكتي العالم المقتصد بفرضِهِ على العابد المجد، لأن الأول ملجأ للعامة في ديـــنهم ومعـــاملاتهم والثـــاني يقتصـــر إصلاحه على نفسه ومن هنا اعتبر أن من فضل العابد على العالم كمن أزرى على جميع النبئين وصحابتهم والتابعين . تحفة الفضلاء، ص ص 30، 39، 48.

(2) الملالي: المصدر السابق، ص ص 11-22.

(3) يذكر يحيى بن خلدون أن ابني الإمام ينحدران من بيت أهله صلحاء وأن جدهما من أوليـــاء الله ولـــه كرامـــات. المصدر السابق ، ج1، ص 130.

(4) نفسه، ج1، ص 130 ؛ يذكر الدكتور فيلالي عبد العزيز أن هذه المدرسة لم يبق منها اليـــوم ســـوى المـــسجد الصغير بمنارته ويعرف عند أهل تلمسان «بجامع أولاد سيدي الإمام» ويقع في الناحية الغربية من المدينة في اتجـــاه باب كشوطة المعروفة اليوم بباب سيدي بوجمعة. تلمسان، ج1، ص 142.

(5) عبد الرحمان بن خلدون: رحلة شرقا وغربا، ص 814.

السفارة»(1)، وقول أخيه عبد الرحمان في ذات المشهد «ولبس المسوح وسَار قاصدًا الحج».(2)

لكن الآبلي الذي عاد من المشرق خال الوفاض(3) قد تلقى بفاس التعاليم -المنطق والرياضيات- عن اليهودي خلوف المغيلي(4) وارتشف من نبع الرشدية الجديدة في صورتها المثالية(5) المرفولة في رداء التصوف عن أبي العباس بن البنا المراكشي تـ721هـ/1321م لقول عبد الرحمان بن خلدون: «ونزل على الإمام أبي العباس بن البنا شيخ المعقول والمنقول، والمبرز في التصوف علماً وحالاً، فلزمه وأخذ عنهُ، وتضلع من علم المعقول والتعاليم والحكمة ... وورث مقامه فيها وأرفع».(6)

ونشير بالذكر إلى أن ابن البناء كان قد أخذ التصوف على يد شيخ الطريقة الغماتية أبي زيد عبد الرحمان الهزميري تـ706هـ/1306م وتأثر بأفكار الغزالي ووضع في ذلك مختصره في الإحياء(7) ويظهر تأثره بشيخه الهمريزي والغزالي في التزامهِ المداومة على المجاهدات -الصوم- والركون إلى الخلوة لتصحيح العلوم والاستعانة بالهزميري في حل المسائل العلمية التي كانت تُشَكل عليه بواسطة الكشف(8)، وهذا ما عناه التنبكتي في وصفه لكرامات علماء الصوفية بأنها «فهم للمسائل وحسن إلقائها ومعرفة سياسة الناس في تعلمها»(9)، كما يظهر توظيفه للعلوم العقلية والتعاليم والفلسفة اليونانية -الحكمة- في خوضه لغمار علم أسرار الحروف والطلمسات فكتب في ذلك ثلاث رسائل الأولى في «طبائع الحروف» والثانية في «الأسماء الحسنى» وتناول في الثالثة «الفرق بين المعجزة

---

(1) المصدر السابق، ج1، ص 120.

(2) رحلة شرقا وغربًا، ص 826.

(3) لم يستفد الآبلي من رحلته إلى المشرق بسبب الكافور الذي تعاطاه خلال رحلته من تونس إلى الإسكندرية بغرض التخلص من الغُلْمة، ومن هنا لم يتمكن أثناء وجوده بمصر من الاستفادة من علماء المنقول والمعقول الذين التقى بهم مثل: تقي الدين بن دقيق العيد وصفي الدين الهندي وابن البديع وابن الرفعة الذين التقى بهم. ابن خلدون: رحلته شرقا وغربًا، ص 827.

(4) التنبكتي: نيل الإبتهاج، ج2، ص 66.

(5) عبد المجيد أمزيان ، المرجع السابق، ص 95.

(6) رحلته شرقا وغربًا، ص 814 ؛ ابن القاضي: جذوة الاقتباس، القسم الأول، ج1، ص 304.

(7) التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 39.

(8) يذكر ابن القنفذ أن ابن البناء كان يقصد حلقة شيخه الهزميري بفاس لحل المسائل العلمية التي كانت تشكل عليه، وكان كلما جاء إلى الحلقة وجدها مزدحمة بالحاضرين، فكان يسمع جوابه من شيخه دون أن يلقي عليه السؤال لذلك قيل أن المنزلة الدينية والعلمية التي بلغها ابن البناء إنما هي من بركة شيخه الهزميري. أنس الفقير، ص 66.

(9) تحفة الفضلاء، ص 30.

والكرامة والسحر».(1)

وقد جسد هذا الفسيفساء الصوفي في كتابه «مراسم الطريقة في علم الحقيقة من حال الخليقة»، والذي قام بشرحه في كتاب مستقل بَيَّنَ فيه إلتزامهُ طريق الحقيقة والشريعة علـــى مـــنهج الغزالـــي، والاستعانة بالمعرفة في كسب علم التوحيد الذي يؤدي إلى علم المحبة(2)، عوض العقلانية الـــصارمة للرشدية وأقر بعجز العقل عن التوصل إلى الحقائق الإلهية(3) إلا أن ذلك لا يعني تخليه عـــن نظـــرة التوفيق بين العلوم الشرعية والمعرفة فقد استعاض عن ذلك بالتجلي الشهودي(4) الـــذي يقـــول فيـــه «ومعنى التجلي هو إشراق أنوار إقبال الحق على القلوب وصدور هذه الأنوار وورودها على القلـــب هو الفيض علتا معاني التوحيد وعزة امتناعها من تقيد الواصفين لها».(5)

ومن هنا يتضح أن ابن البنا قد أخذ من الرشدية علم المعرفة التي توصل بها إلى كسب علـــم التوحيد الذي بدوره يقود إلى علم المحبة والاستعانَ في الوصول إلى الكشف وإدراك الحقائق الإلهيـــة بالتجلي الشهودي وبالتالي صار تصوف ابن البنا يقوم على علوم الحقائق التالية: علم المعرفة + علـــم التوحيد + علم المحبة + التجلي الشهودي.

وهو ما يمثل نوعًا من المزج بين عقلانية ابن رشد والتصوف التأملي في هيئتـــه الإشـــراقية والفيضية، لكن محمد بن شقرون اعتبر هذا الجهد مجرد مبادئ ووسائل معروفة تُعين الصوفي علـــى تطهير نفسه.(6)

---

(1) التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 40.

(2) شرح مراسيم الطريقة في علم الحقيقة، مخطوط الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات، 490/د، ورقة 4.

(3) يقول ابن البناء في قصور العقل «ليس العقل مجالاً في التوصل للحق لأنه عاجز...إنما يوصل إلى الحق، الحـــقُ الذي هو البراهين وجلاَها في الذوات حتى شهدها العقل فالتجليات فوق طور العقل» . شـــرح مراســـيم الطريقـــة، ورقة 48.

(4) نفسه، ورقة 48 ؛ يتمثل التجلي في ثلاثة أنواع هي: التجلي الذاتي وفيه لا يتجلى الحق من حيث ذاتـــه علـــى الموجودات إلاّ من وراء حجاب من الحُجُب الأسمائية أما الثاني فهو الذي تظهر فيه أعيان الممكنات الثانية التي هـــي شؤون الذات لذاته تعالى وهو التعيين الأول بصفته العالمية والقابلية، لأن الأعيان معلوماته الأولى الذاتيـــة القابلـــة للتجلي الشهودي الذي هو ظهور الوجود المسمي باسم النور، وظهور الحق بصور أسمائه في الأكـــوان التـــي هـــي صورها وذلك هو نفس الرحمان الذي يوجد به الكل . الكاشاني: إصطلاحات الصوفية، ص 146.

(5) شرح مراسيم الطريقة، ورقة 48.

(6) مظاهر الثقافة المغربية من القرن الثالث عشر إلى القرن الخامس عـــشر، مطبعـــة الرســـالة، الربـــاط، 1970، ص102.

أما الجابري فقد أصر على اعتبارها نوعًا من الانحراف عن العقلانية الرشدية الصارمة إلـــى الارتداد نحو نوع من التصوف والغنوصية الصادرة عن التأمل العقلي.(1)

والمهم في كل هذا أن الرشدية الممزوجة بالتصوف الفيضي الإشراقي وفق تراتبية التي وردت في كتاب الإشارات لابن سينا قد مارستْ إغراءًا كبيرًا على نخبة العلماء الصوفية بتلمسان، بواســطة ابن البناء.

فالآبلي الذي سبق الحديث عن اتصاله بابن البنا قد أمسك بخيوطها حتى أن ابن صعد وصــفه بكبير أولياء الله والمقامات والعرفان(2)، وانتصب لتعليم العلوم العقلية والعلوم الشرعية وفقًا لمنهج ابن رشد حتى صار يعرف بالمعلم الأصغر في مقابل المعلم الأكبر أرسطو(3) واستطاع في عهد السلطان أبي الحسن المريني أن يبث العلوم العقلية بين أهل المغرب الإسلامي «حتى حذق فيها الكثير منهم من سائر أمصارها وألحق الأصاغر بالأكابر في تعليمه».(4)

ولا شك أن حسن توظيف عبد الرحمان بن خلدون للعلوم في تفسير نسق الظــواهر الطبيعيــة والعلمية والاقتصادية والدينية والسياسية والاجتماعية في مقدمته الشهيرة وتحكمه في مفاصل التصوف المغربي والأندلسي من خلال كتابه «شفاء السائل» وحُسن تفسيره لتصوف أسرار الحروف والســيماء ووحدة الوجود والوحدة المطلقة والتأمل العقلي، مرده إلى تمكنه في الفلسفة اليونانيــة كالإنباذوقليــسية والأرسطية وكذا الفلسفة الإسلامية من خلال نظرية الفيض التي استوعبها جميعًا على يد الآبلــي فقــد أخذ عنه الأصليين والمنطق وعلوم الحكمة والتعاليم لمدة ثلاث سنوات وهي العلوم التــي شــهد فيهــا الآبلي نفسه بالتبريز لابن خلدون».(5)

ولا غرابة فإن فكرة الخلوة العلمية التي اهتدى إليها ابن خلدون في عباد تلمسان وقلعــة بنــي سلامة وما انجر عنها من إنتاجه للمقدمة قد اعتبرها كشفًا من الله.(6)

كما يعود إلى الآبلي الفضل في تلقين الرشدية الجديدة لأبي عبد الله محمد بن أحمــد الــشريف العلوني تــ771هـ/ 1369م حيث لقنه من الرشدية تلاخيص كتب أرسطو لابن رشد وعلوم الأولــين

(1) المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، ص 146.

(2) النجم الثاقب، ج1، 1910/د ورقة 31.

(3) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 120.

(4) ابن خلدون: رحلة شرقًا وغربًا، ص 815.

(5) نفسه، ص 815.

(6) يصف ابن خلدون هذه التجربة بقوله: «وشرعت في تأليف هذا الكتاب وأنا مقيمٌ بها –قلعة بني سلامة–، وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب، الذي اهتديت في تلك الخلوة، فسألت فيها شآبيب الكلام والمعاني علــى الفكــر حتى امتخضت زبدتها وتألفت نتائجها»، رحلته شرقًا وغربًا، ص 1040.

كالحساب والهندسة والهيئة وسائر العلوم القديمة كالتنجيم والموسيقى والفلاحة والتشريح ومكنـــه مـــن محتوي التصوف الإشراقي فأقرأه فصل التصوف من كتاب الإشارات لابن سينا(1) لذلك غلب عليـــه التأمل والتدبير للآيات والنظر في الملكوت بعبرة وفكرة على حد قول التنبكتي.(2)

ولما كانت أصول الدين من سمات الرشدية فقد طبق الفروع على الأصول من خـــلال كتابـــه «مفتاح الأصول في بناء الفروع على الأصول»(3) وأظهر تمسكه بالاجتهاد وخَطِ السنة.(4)

لكن الظاهر أن العلوني لم يتقيد بالتصوف الإشراقي فحسب، بل أظهر موســـوميته وإطلاعـــاً كبيرا في حقل التصوف فكان على إطلاع بأخبار الصالحين وسيرهم وإشارات الـــصوفية ومـــذاهبهم فضلاً على خبرته بأخبار النفس وتزكيتها وكيفية تطهيرها(5)، أي ما يمثل أدوات الشيخ المربي التـــي يدمج بها المريد إلى حقل التصوف، كما تشكل المحبة ركنًا أساسيًا في تجربته الصوفية يعكسها تقليده لرابعة العدوية في قوله: (الطويل)

لأنت خَليلِي في المَلا وفـــي الخلا وأنت أنيس والعبـــــــــادُ هُجُـــــوعٌ.(6)

وبهذا الرصيد المعرفي والصوفي عَمل على تدريس العلم وبثه بتلمسان «فملأ المغرب معارفَ وتلاميذًا»(7)، وقد شارك الآبلي في الأخذ عن ابن البنا كل من أبي عبد الله محمد بن النجار التلمساني تـــ749هـــ/1348م، الذي برع في علوم النجامة وأحكامها وما يتعلق بها(8)، وأبي زيد عبد الرحمان بن أبي الربيع سليمان البجائي تـــ773هـــ/1371م الذي حاز عنه كذلك علومه بالتحقيق(9)

---

(1) التنبكتي: نيل الإبتهاج، ج2، ص 95.

(2) نفسه، ج2، ص 98.

(3) نفسه، ج2، ص 95.

(4) نفسه، ج2، ص 98.

(5) نفسه، ج2، ص 95.

(6) الزركشي: تاريخ الدولتين، ص 105.

(7) ابن خلدون: رحلة شرقا وغربًا، ص 857 ؛ ابن مريم : المصدر السابق، ص 165.

(8) أخذ أبو عبد الله بن النجار علوم الأولين كذلك عن الآبلي بتلمسان والتعاليم عن أبي عبد الله محمـــد بـــن هـــلال شارح المجصطي في الهيئة، ولما عاد إلى تلمسان استخلصهُ أبو الحسن المريني لنفسه وأجـــرى لـــه رزقـــاً. ابـــن خلدون: رحلة شرقا وغربا، ص 840.

(9) موسي بن على بن موسي اللاتي: كعبة الطائفين وبهجة العاكفين في الكلام على قصيدة حزب العارفين، الخزانـــة العامة للوثائق والمخطوطات، د/1921، ورقة 158.

وعاد إلى زاوية أبيه أبي الربيع الحسناوي ببجاية.(1)

ويبدو أن بجاية التي تلونت بلون مدرسة الحقيقة والشريعة على يد ابن إدريـــس والوغليـــسي وتلامذتهما، قد صارت في القرن 8هـ/14م ترفض تأطير كل ما هو تجريدي ومن ثمة استنكف طلبة العلم فيها عن الإقبال على علوم الحكمة(2)، الأمر الذي يفسر لجوء البجائيين الذين اختاروا الرشـــدية الجديدة مثل منصور بن علي بن عبد الله الزواوي تـــ770هـــ/1368م الذي نزل من الأنـــدلس إلـــى تلمسان بعد أن مكث فيها بين 753هـــ/1352م و765هـــ/1363م واختص فـــي الهندســـة والحـــساب والآلات والمنطق وعلم الكلام والأصول(3)، لكنه فضل طريق الانقباض والتقشف والعزلة منهجاً فـــي التصوف وصفه لسان الدين بن الخطيب بقوله: «هذا الرجُلُ قليلُ التصنع مؤثرُ للاقتصاد منقبضٌ عـــن الناس مكفوف اللسان واليد مشتغلٌ بشأنه عالقٌ على ما يعنيه»(4)، فضلاً على أبي موســـى عمـــران المشدالي تـــ745هـــ1344م وأخيه أحمد.(5)

ولكن هذه الحركة العقلية الصوفية لم تستمر في المغرب الإسلامي عامة والمغـــرب الأوســـط بصفة خاصة، لأسباب كشف عنها عبد الرحمان بن خلدون تتمثل فيما يلي:

أولاً: اضطراب أوضاع المغرب الإسلامي برمته بعد انهزام أبي الحسن المريني أمام العرب الهلاليـــة بالقيروان سنة 749هـــ/ 1348م ووفاته بعد ذلك سنة 752هـــ/1351م، قد أدى إلى تعثر المـــشروع العلمي المغربي الذي رام المرينيون تحقيقهُ ومن اهتمامه الاعتناء بأقطاب هذه الحركة العقلية.(6)

ثانيًا: افتقاد المغرب الأوسط لأطرهِ العقلية إثر الطاعون الأسود 749-750هـــ/ 1348-1349م.(7)

ثالثًا: تناقص العمران وما تبعه من تناقصٍ في العلوم العقلية.(8)

رابعاً: الاعتماد على المختصرات وهجران كتب المتقدمين في العلوم العقلية والفلسفية وما تبقى منه هو

---

(1) عباس بن إبراهيم المراكشي: الإعلام، ج1، ص 367 ؛ وصف أبو زيد عبد الرحمان بن أبي الربيع شـــيخه ابـــن البنا بالوقار وحسن السيرة وقوة العقل وحسن الهيئة. كفاية المحتاج، ص 38.

(2) عبد المجيد أمزيان: المرجع السابق، ص 98.

(3) التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 488 ؛ ابن مريم: المصدر السابق، ص ص 292، 293.

(4) الإحاطة، ج3، ص 248.

(5) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص ص 131، 132.

(6) رحلتهُ شرقاً وغرباً، ص 857.

(7) نفسهُ، ص ص 824، 840.

(8) يقول ابن خلدون: «إن المغرب والأندلس لما ركدت ريحُ العمران بهما وتناقصت العلوم بتناقصه اضـــمحل ذلـــك منهما، إلا قليلاً من رسومه تجدها في تفاريق من الناس وتحت رقابة علماء السنة» . المقدمة، ص 302.

تحت رقابة علماء السنة.(1)

وتحت ضغط هذه الظروف تحول ما تبقى من الخطاب الصوفي الفلسفي الإشراقي ضمن هـذه الحركة العقلية في القرن 9هـ/15م إلى خطاب صوفي غلبت فيه النزعة النظرية، وصـار الـصوفية بتلمسان يهتمون بابن رشد حسب اهتمامهم وحاجاتهم إليه، فمنهم من تأثر به بوصفه أصولياً ومتكلمـاً ومنهم من اعتمد على تلاخيصه وشروحه في الفلسفة والطب(2)، ومن القرائن في هذا المضمار أن أبا إسحاق إبراهيم بن موسي المصمودي تـ805هـ/1402م تلميذ الآبلي(3)، قد تبحر فـي الأصـليين والعلم وانقطع للعبادة والمجاهدات «صائم الدهر شديد الانقباض عن الناس».(9)

وأخذ بالغاية القصوى في الاجتهاد والورع والزهد على طريق الـسلف الـصالح(5)، حتـى أن الماجري تـ862هـ/1457م قال فيه بأنه: «لم يلق مثله في جمع العلم والعبادة»(6) وأظهر أبو الحجـاج يوسف بن إسماعيل الزيدوري تـ845هـ/1441م مشاركة فعالة في علوم الرياضيات، ماضياً في تدريس مقدمات ابن البنا في الجبر والمقابلة والحوفي في العلوم العددية بطريقتي التصحيح والكسور، وفي المنطق التلخيص والتلمسانية والمقالات والجمل للخونجي(7)وفي الوقت نفسه كان «زاهداً لا يلتفت لأبنـاء الـدنيا مُنزّهًا نفسه عن دني المكاسب وعما يهين».(8)

وكذلك كانت أوقات أحمد بن محمد بن زاغو تـ845هـ/1441م مضبوطة بين الإفادة في علم الحساب والفرائض والهندسة والمذهب المالكي والأصول وبين الانقطاع للعبادة على الطريقتين الغزالية والشاذلية مع العزلة والانقباض(9)، يليه أبو الفضل محمد إبراهيم تـ845هـ/1441م الـذي كـان

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص ص 302، 331.

(2) يعد التحول من ظاهرة الخطاب الصوفي الفلسفي إلى النزعة العملية في التصوف، ظاهرة عامة شملت المغـرب الإسلامي برمته في القرن 9هـ/15م . محمد مفتاح: ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، ص 93.

(3) ينتمي إبراهيم المصمودي إلى قبيلة صنهاجة بمكناسة، ولد ونشأ فيها وأخذ بفاس عن الفقيه موسى العبدوسـي والآبلي، وبتلمسان قرأ على الإمام أبي عبد الله الشريف التلمساني وسعيد العقباني بالمدرسة التاشفنية . التنبكتـي: كفاية المحتاج، ص 29 ؛ ابن مريم: المصدر السابق، ص 66 ؛ ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 249.

(9) الماجري: برنامج الماجري، ص 132.

(5) التنبكتي: نيل الإبتهاج، ج1، ص 43.

(6) برنامج الماجري، ص 133.

(7) القلصادي: المصدر السابق، ص ص 100، 101؛ ابن مريم: البستان، ص 305.

(8) التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 502.

(9) القلصادي: الرحلة، ص 104 ؛ التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 13.

متمكنا في العلوم العقلية خاصة الطب والمنطق(1)، ويقرأ في علم الكلام كتب سعد الدين التفتــازاني، وله قدم راسخة في التصوف العرفاني على حد قول التنبكتي(2)، فضلاً على إقامة محمد بن قاسم بـــن تونرت الصنهاجي بزاوية عبد الرحمان بن البناء زاهداً عابدًا يدرس الحساب والفــرائض والهندســـة والفلك(3)، وشاركه في هذا المنحى أبو عبد الله محمد بن احمد الحباك تــ867هــ/1463م المخـــتص في الفرائض وعلم الإسطرلاب ومحمد بن العباس الشهير بابن العباس المتفـــنن فـــي علـــم الأصـــول والمنطق(4)، وبينما انعطف على بن محمد القلصادي تـــ891هــ/1484م نحو الطريقة الشاذلية مـــع جمعه لفنون متعددة في العلوم العقليـــة ســـبق ســـردها(5)، جـــنح محمـــد بـــن يوســـف الـــسنوسي تـــ895هــ/1489م إلى التوحيد العرفاني مع مشاركته في الطب وعلم الإسطرلاب.(6)

د- القضـــاة الصوفيــــة

وهم فقهاء المغرب الأوسط الذين بلغوا مرتبة القضاء أو قـــضاء الجماعـــة فـــي إحـــدى دول المغرب الإسلامي الحفصية(7) والزيانية والمرينية في القرنين الثامن والتاسع الهجريين ومـــالوا إلـــى التصوف ممارسين لأفكاره وطقوس طرقه، ومساهمين في كتابة أفكاره التي تعكس مستوى هـــضمهم واستيعابهم للنظريات الصوفية خاصة التجريدية منها وبالتالي يعكسون المحافظة على مستوى التصوف في هيئته السنية وروحانيته العالية ومُستواه الفكري والنظري والتجريدي العالي، إلا أنهم يتقاطعون مع عامة الناس في الاعتقاد في الأولياء والإيمان بكراماتهم والدفاع عنها ضد من أنكرها على الأولياء.

كما يعزى إليهم نجاحان مهمان هما: إدماج التصوف في المنظومة السنية المالكية الأشـــعرية وتقديم التصوف العرفاني في هيئته السنية وروحانيته العالية فأكسبوه بذلك الشرعية الدينية والاجتماعية والسياسية بحكم موقعهم الاجتماعي ونفوذهم الأدبي والسياسي.

(1) ابن مريم: المصدر السابق، ص 221.

(2) نيل الابتهاج، ج2، ص 179.

(3) الملالي: المصدر السابق، ص 12.

(4) نفسه، ص 13.

(5) المصدر السابق، ص ص 12، 13 ؛ إن أكثر تآليف القلصادي كانت في الحساب والفرائض، وله شـــرحين فـــي غاية الأهمية هما شرح على تلخيص ابن البناء وشرح على الحوفي. التنبكتي: اللآلئ السندسية، ورقة 97.

(6) الملالي: المصدر السابق، ص ص 13 – 38.

(7) حول تحديد سلامة العامري لمفهوم القضاة الصوفية بافريقية خلال العهد الحفصي. أنظـــر المرجـــع الـــسابق، ص ص 483-504.

ومن أشهرهم في تلمسان أبو عبد الله محمد المقري تــ758هــ/1356م(1) وقاسم بن ســـعيد العقباني تـــ854هــ/1451م(2) الشاذلي المنحى والعاكف على تدريس مؤلفات شيوخها(3)، وحفيـــده محمد بن أحمد بن قاسم بن سعيد العقباني تـــ871هــ/1466م(4) الذي وصفـــه التنبكتي بأنـــه كـــان عارفًا بالنوازل وصاحب ملكة في التصوف.(5)

وفي بجاية تمكن محمد بن يحي الباهلي المسفر تـــ743هــ/1342م(6)، مـــن أن يـــستنهض التصوف الفلسفي الذي خبا رسمه في بجاية منذ أوائل القرن الثامن الهجري ويلبسه ثـــوب العرفانيـــة السنية فاستحق بذلك أن يكون باعث الفكر الصوفي العرفاني من جديد في بجاية من خلال أعماله فـــي شرح أسماء الله الحسنى وآرائه في التصوف العرفاني والتي وإن كانت مفقودة فإن مكاتباته السنية إلى يعقوب بن عمران البووسفي تـــ717هــ/1317م جد ابن القنفذ للأم والأبيات المعدودة مـــن قـــصيدته «فرائد الجواهر» ذات المضامين الصوفية التي أوردها ابن القنفذ، تكشف عن جوانب من أطروحته في التصوف العرفاني السني، فهو يعتبر أن باب الولوج إلى التصوف العرفاني يكون باستشعار الحقيقـــة الإلهية بواسطة العبودية وعرفها بأنها: «إخلاص التسليم والإتيان بقلب سليم»(7) أي الوفـــاء بـــالعهود وبلوغ المقصود بمنه دون طلب مقابل(8) وعنده كذلك أن المحبة طَريقٌ إلى الغنـــاء فـــي الله وهـــي

(1) يذكر عبد الرحمان بن خلدون أن المقري دخل إلى فاس خالياً من المعارف، وفيها أخذ العلم عن أبـــي عبـــد الله محمد السلاوي وعكف في بيته على حفظ القرآن وقراءته بالسبع كما حفظ من الكتب، التسهيل في العربية ومختـــصر أبي الحاجب في الفقه والأصول ثم تفقه على عمران المشدالي، ولما بنى السلطان أبو تاشفين مدرسته بتلمسان قدمه للتدريس بها ليضاهي به أولاد الإمام وباستيلاء أبي الحسن المريني على تلمسان لزم المقري مجلس الآبلي ومجالس ابني الإمام واستبحر وتفنن، ولما ملك السلطان أبو عنان رفعه إلى منـــصب قاضـــي الجماعـــة بفـــاس بـــين 749-756هــ/1348-1355م . رحلته شرقًا وغربًا، ص ص 855، 856.

(2) ولي قاسم بن سعيد العقباني القضاء بتلمسان في صغره وأحرز في طلب العلم قصب السبق حتى ارتقى إلى درجة الاجتهاد بالدليل والبرهان. القلصادي: الرحلة، ص ص 106، 107 ؛ التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 281.

(3) التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 282.

(4) ابن مريم: المصدر السابق، ص 224.

(5) نيل الإبتهاج: ج2، ص 222.

(6) يذكر ابن القنفذ أن الباهلي المسفر تقلد منصب قضاء الجماعة في بجاية عهد الحفصيين الذين كـــانوا يكلفونـــه أيضاً بالرسائل السلطانية إلى سلاطين بني مرين بفاس. أنس الفقير، ص ص 53، 54،

(7) نفسه، ص 55.

(8) نفسه، ص 55.

المرتبة التي يعرف فيها السالك دوام المعية مع الله(1)، لكن هذا الفناء في رأيه يكون مع البقاء لقولـــه: «فناء في بقاء وبقاء في فناء»(2)، ويحصل ذلك في مرتبة الجمع مع الفرق، ففي الجمع لا يـــشاهد إلا الله لكنه يبقي تحت مراقبة الفرق أي ما اكتسبه من العبودية لقوله: «فإن أخذه محبوبه عن نفسه وأذهله عن معقوله وحسه، خرج مطلوبه عنه إلى اختيار مطلوبه ولم ير محبوبه إلا لمحبوبه فتخاطبه نتـــائج الطريقة عند الاستغراق في بحار الحقيقة»، ومن هنا ربط بين ضرورة التلازم بين «الجمـــع والفـــرق والفرق والجمع»(3)، حتى لا ينحرف السالك إلى الزندقة وفي الوقت نفسه لا يرى إلا بعين الألوهيـــة ولا يبصر إلا بطرفها وهذا ما عناه في قوله: (المتقارب).

تَمَنَّـــــى المُحِبُّ يَرى عُلُـــوةً	وقَـــد شَاعَ فِيْ حُبِّـــهِ وَصفُهَـــا
أعَـــــارتهُ عَيْنًا يَـــراهَا بهـــا	فكَـــانَ البَصيْرَ لَهـــا طَرفُهــَـــا.(4)

وإلى جانب ذلك يكشف لنا ابن القنفذ عن الجانب الآخر من شخصية الباهلي العملية فقد كـــان رقيق القلب عزيز الدمعة رفيع القدر معتقداً في الصوفية يدل على ذلك قوله: في أحد مراســـلاته إلـــى يعقوب بن يوسف الملاري تـــ717هـــ/1317م، «فإني أطالبكم وجميع ساداتي الفقراء بالمواساة التـــي بنيتم عليها طريقتكم ولتعلم أني محب فيكم وما جزاء من يحب إلا أن يحب ولا تقطعوا عني مكاتباتكم فإن لي فيها إعتقادُ بركات».(5)

وفي نص منظوم آخر يتأسف على تقـــصيره فـــي التواصـــل مـــع المـــلاري وأتباعـــه فـــي قولـــه: (الكامـــل)

جَهْلاً وإنْ أفرَطتُ في التَقصيـــــرِ	حِمْلُ الأذَىْ مِنْ شَأنِ كُـــلِ كَبيْـــــرِ
وأنا جَنيتُ وجئتُ منكسرًا وَمـــــنْ	خُلُقِ التصَوّفِ جَبْرُ كُـــلُ كَسيْـــــرِ
وبَبَاطِنِيْ قُمتُ مستَغفِرًا لكُـــــــــمْ	فَهُبوا بباطنكُمْ قَبـــــــولَ فَقيـــــــرِ.(6)

ويبدو وأن فقهاء فاس قد أدركوا مكانته وعلو كعبه في التصوف العرفـــاني الـــسني فخرجـــوا مشيعين عودته إلى بجاية بعد قيامه بمهمة دبلوماسية انتدب لها من طرف الـــسلطان الحفـــصي إلـــى

(1) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 58.

(2) نفسه، ص 58.

(3) نفسه، ص 59.

(4) نفسه، ص 59.

(5) نفسه، ص 55.

(6) نفسه، ص 58.

فاس(1)، إلاّ أنّ أكبر خدمة قدمها لحقل التصوف العرفاني السني كونه بث أفكاره العرفانية في تلميـــذه أبي عبد الله محمد المقري تـــ759هـــ/1357م الذي قام بدوره بتطـــوير منظومـــة شـــيخه العرفانيـــة فاستحق بذلك أن يكون رائد هذا المنحى في المغرب الأوسط طيلة القرنين الثامن والتاسع الهجريين.

وإذا كان المقري قد حذا حذو شيخه الباهلي(2) فإن قاضي قسنطينة أبا العباس أحمد الخطيـــب الشهير بابن القنفذ تـــ808هـــ/1405م قد صاغ أطروحة مغايرة في الزهد والاعتقاد في الصوفية ومن هنا تطلب الوقوف على منحاهما في التصوف، البحث في تراثهما الصوفي والمناقبي وفـــي رحلتيهمـــا إلى بيئات التصوف بالمغرب الأقصى.

- التصوف العرفاني السني عند المقـــري

كان التصوف الفلسفي -العرفاني- في المغرب الأوسط قبل القرن الثامن الهجري/14م يرمـــز إلى أربعة تيارات سبق ذكرها هي: الباطنية والإشراق ووحدة الوجود والوحدة المطلقة، وفي النـــصف الثاني من القرن 8هـــ/14م، صارت هذه التيارات مرفوضة ومعدود صوفيتها من الزنادقة والملاحـــدة من طرف قطاع واسع من الفقهاء المالكية وحتى من النخب بجميع أطيافها.(3)

وكان المخرج حينئذ تمطيطًا في مفهوم العارف نحو الالتزام بالشريعة والـــسنة، ممـــا ســـمح للتصوف العرفاني بـــالظهور فـــي أصـــناف أخـــرى، ولـــذلك كـــان لـــسان الـــدين بـــن الخطيـــب تـــ776هـــ/1374م نبيهًا حينما عدد أصناف العارف في القرن 8هـــ/14م في سبع زمر كـــل زمـــرة تتألف من ثلاثة فروع هم: أهل التقليد وأهل النظر وأهل التنزيل وأهل التشبيه وأهـــل العجـــز وأهـــل الإتحاد وأهل التحقيق.(4)

---

(1) ابن القاضي: جذوة الإقتباس، القسم الأول، ص 296.

(2) يذكر التنبكتي أن كل من أبي عبد الله محمد المقري وابن مرزوق الخطيب ومنصور الزواوي قد درسوا على يـــد الباهلي المسفر . نيل الابتهاج، ج2، ص 55.

(3) زروق: قواعد التصوف، ص 130.

(4) يتفرع أهل التقليد إلى ثلاثة أصناف الصنف الأول قلدوا آباءهم والثاني قلدوا علماءهم والثالث قلـــدوا أنبيـــاءهم ومعرفة هؤلاء خيرية وأهل النظر هم قوم استدلوا بالصنعة على الصانع وقوم استدلوا بالصانع على الـــصنعة وهـــم أشرف وأعسر قوم جمعوا بين الدلالتين وفق قاعدة «ما رأيت شيئًا إلا رأيت الله فيه أو معه أو بعده»، وأهل التنزيه ينقسمون إلى ثلاثة أصناف الصنف الأول نزهوا معروفهم عن لواحق الأشباح، والثاني نزهوه عـــن لـــواقح الأرواح والثالث نزهوه عن لواقع العقول القدسية، وأهل التشبيه وهم الأولى شبهوه بصفات الجسوم وهم الظاهرية وحكموا عليه بما حكموا عليها من اليد والرجل والثانية شبهوه بالنفوس والثالثة شبهوه بالعقول وأهل العجز هم كذلك ثلاثة أصناف الأول عجزوه عن معرفته من غير نظرٍ ولا استبصار والثاني عجزوا عنها بعد بحث ونظر والثالث عجـــزوا=

ورغم أن نصيبا وافرا من تراث المقري لا يزال ضائعًا كما سبق ذكره مما يعد خسارة كبيرة لحقل التصوف في القرن الثامن الهجري/14م لما يمكن أن يُسهم في إنارة منحى مؤلفها فـــي التنزيـــه والتنبيه، لكن لحسن الحظ فإنّه اهتمام تلميذه لسان الدين بن الخطيب تـــ776هـــ/1374م(1)، بتـــدوين قصيدة شيخه الموسومة بلمحة العارض لتكملة ألفية ابن الفارض، قد كشف عن جوانب مـــن منحـــى المقري في التشبيه والتنزيه برمزية عالية على عادة العرفانيين(2)، ناهيك عما يتضمنه كتابه «الحقائق والرقائق»(3)، وكذلك النقول التي أوردها حفيده أبو العباس أحمد المقري تـــ1041هـــــ/1631م فـــي كتابه «نفح الطيب»، من مؤلفات جده الضائعة خاصة كتاب «المحاضرات» لما فيه من فوائد وحكايات وإشارات عن التوحيد.(4) وبالتالي شكلت هذه المصادر العمدة لدينا في تتبع مسار المقري العرفاني.

ويجدر التنبيه إلى أن المقري لم ينطلق من فراغ في اختيار وجهته العرفانية. لأن ثمة مؤثرات عقلية وصوفية كان قد تلقاها بتلمسان مثل الرشدية المشوبة بالتصوف عن محمد بن إبـــراهيم الآبلـــي، وأبني الإمام أبي زيد عبد الرحمان وأبي موسى عيسي(5) فضلاً على احتكاكه بكبار شيوخ المجاهدات

=عن إدراك إدراكهم وخرجوا إلى النور المحض الذي لا تصور فيه ولا شوب ولا يخلفه غيره وأهـــل الإتحـــاد هـــم القائلين بالإتحاد في الظواهر وهم القائلين به في البواطن والقائلين به بالإتحاد المطلق، أما أهل التحقيق فهم ثلاثـــة أصناف أيضًا الصنف الأول جمعوا بين الخبر والنظر ودليلهم في القرآن والحديث ﴿وَإِلَـــهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، وقوله (ص): «والله إني لأعرفكم بالله وأشدكم خوفًا منه» وأدلة النظر كثيرة منها: قوله تعالى﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَىَ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَـذَابَ النَّارِ﴾ وأهل التنزيه دليلهم ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وقوله:﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ وصفو إلا بما اتصفت به ذواتهم وأهل التشبيه دليلهم قوله (ص): «من عرف نفسه عرف ربه» . ابن الخطيب: روضة التعريف، ص ص 306، 308.

(1) يذكر ابن الخطيب أن ظاهرة الاهتمام بالمقري كانت ظاهرة مغربية لقوله: «هذا الرجـــل مـــشار إليـــه بالعـــدوة المغربية اجتهادا ودؤوباً وحفظًا واصطلاحا ونقلاً ونزاهة سليم الصدر، قريب الغرور، صادق القول، مسلوبُ التَّصنُّع، كثير الهشة مفرط الخفة ظاهر السذاجة» . الإحاطة، ج2، ص 118 ؛ يذكر أبو العباس أحمد المقري أن جدهُ انتهى من تحرير كتابه المحاضرات سنة 757هـــ/1355م . نفح الطيب، ج3، ص 310.

(2) نفسه، ج2، ص 125 وما بعدها.

(3) ابن مريم: المصدر السابق، ص 163.

(4) نفح الطيب: المقري، ج5، ص ص 285، 310.

(5) ابن الخطيب: الإحاطة، ج2، ص 133 ؛ المقري: نفح الطيب، ج5، ص 215.

مثل أبي عثمان سعيد بن إبراهيم علي الخياط وأبي إسحاق الطيار وعبد الله بن محمــد الغرمــوني(1) وعالم الصُلحاء وصالحُ العُلماء أبي محمد المجاصي البكاء والوالي أبي العباس أحمد بن مــرزوق(2)، لكن الظاهر أن المقري الذي تأثر بالرشدية المشوبة بالتصوف في بداية طريقــه الــصوفي وخــاضَ تجارب صوفية أخرى مثل تجربة العقل الفعال في الوصول إلى الحضرة الإلهية على منحي أبي بكــر بن طفيل تــ571هــ/ 1175م وتجربة الاتصال بعالم الشهادة بواسطة التأمل العقلي على طريقة أبــي نصر الفارابي تــ339هــ/ 950م، وتجربة تلقي الأنوار والفيض الإلهي، وفــق نظريــة ابــن سـينا تــ428هــ/1037م، قد صرح بأنها تجارب لم تسعفه في الوصول إلى الحقيقة الإلهية ولم تشبع نهمــه الروحي وهذا ما عناه في قوله: (الطويل)

وَكم مِنْ مُقامِ قُمتُ عنــــكَ مُسائــــــلاً   أرَىْ كُــلَّ حيٍّ كــلَّ حـــــيٍّ وميتٍّ
أتَيْتُ بفَارَابَا أبــَــا نصـــــرٍ فَلَــــــمْ   أجِدْ عِندهُ عِلمًــــا يُبــردُ غُلتـــــــي
ولَمْ يَدر قَولِي ابْنُ سِينَــــاء سَائِـــــلاً   فَقُل كَيفَ أرجُو عِنــدهُ بُــرءَ عِلتـِـي
فَهل فِيْ ابن رُشد بَعدَ هَذين مُرتجــــــى   وَفي ابنُ طُفيْلٍ لاجتثاث مَطِيتـِــــي.(3)

ولم يُصرح المقري بقصورها فحسب بل ذهب إلى أنها أحدثت لديه الضياع والتيه وأن هبة من الله وفتحه كانت خلف اهتدائه إلى طريق العرفان السني في قوله: (الطويل)

لَقدْ ضَاعَ لولاَ أنْ تَدَاركنِي حمّى   منَ الله تَسعيٍّ بينهم طــول مُدَّتـــي
فَقَيَضَ لِي نهجًا إلى الحَق سَالكًا   وأيقظني مِنْ نَوم جَهلـــي وَغفلتي.(4)

---

(1) يذكر أبو عبد الله المقري أن شيخه الغرموني كان مُكَتِّبُهُ الأول ووسيلته إلــى الله عزوجــل . المقـــري: نفــح الطيب، ج5، ص ص 241، 243.

(2) التنبكتي: نيل الإبتهاج، ج2، ص 77 ؛ ابن مريم: المصدر السابق، ص 156.

(3) ابن الخطيب: الإحاطة، ج2، ص 132 ؛ يظهر المقري في هذه الأبيات العرفانية مقلداً لأبيات قالها: أبو عبــد الله محمد بن الخميس التلمساني تــ708هــ/1309م في تعبيره عن قصور طريقــة الفــارابي وطريقــة الــسهروردي: (الطويل)

وسِرتُ فَارَابَ منهـــــا نفحــةً   قُدسيةٌ جَاءت بنخبـــةِ آلهـَــا
أم ليصُوغ من ألحانِهِ في حَانهــَا   مَا سوِّغَ القسيس مـــن أرمالهَا
تَغلغلتُ في سَهرَوردَ فأسهـــرتُ   عينًا يُؤرقُهَا طـُــروقُ خَيالهَــــا
فَخابَ شِهاب الدِّين لمَّا أشرقت   وَخَوي فلم يثبت لنُور جَلالِهـَـــا . المقري: نفح الطيب، ج5، ص 369.

(4) ابن الخطيب: الإحاطة، ج2، ص 132 ؛ المقري: نفح الطيب، ج5، ص 337.

لكن هل يعنى هذا أن المقري قد ألهم فعلاً نظرية عرفانية جديدة تختلف عمّن سبقوه مـــن مفكري التصوف السني العرفاني؟

لقد أفصح المقري عن منحاه في التصوف العرفاني وحدد الغاية منه، في الوصول إلـــى مقـــام الرضا(1) الذي اعتبره المنحى العرفاني الكفيل بترحيل العارف للإقامة عند الحقيقة، وعبر عن ذلـــك بقوله (الطويل)

رَضيتُ بعرفاني فأعليتُ للعـــلا　　　وأجلسني بُعــــــدُ الرضّا فيه جُلَتـــيّ.(2)

وعن غايته من هذا المنحي يقول: (الطويل)

فَلو فَاتَني مِنكَ الرِّضَى ولَحقتَنِي　　　بعفوٍ بَكيتُ الدَّهْرَ فَـــوت فَضيلــــــة.(3)

لأنَ مقام الرضا في نظره سجية المراد وصَاحبه يَسعى للأجر(4) وهو بذلك يماثل الجنيد فـــي قوله: «من رضي صحت معرفته بالله بدوام رضاه عنه»(5)، وذلك مصداقًا لقوله تعالى: ﴿رَّضِيَ اللّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾.(6)

لذلك يتضح عند استعراض الأفكار العرفانية السنية المشكلة لمنحاه، أنها تتـــألف مـــن أربعـــة محاور أساسية هي: محور استشعار الحقيقة الإلهية ومحور المجاهدات والأحوال والمقامات المفـــضية إلى الكشف ومحور التشبيه والتنزيه ومحور الإيمان بالكرامات.

ففي محور استشعار الحقيقة وضع المقري ثلاثة عناصر يتم بها هذا الاستشعار وهي التوحيـــد والعبودية والربوبية، فالتوحيد يأتي على رأس هذه العناصر، كون كل المقامات والأحوال بالنسبة إلـــى التوحيد كالطرق والأسباب الموصلة إليه، فالحق كما يراه المقري واحد في ذاته لا ينقسم واحـــد فـــي صفاته، لا يماثل، واحد في أفعاله لا يُشارك، إذ كان موجودا عن عدم ما كـــان موصـــوفًا بالقـــدم(7) وقصده من ذلك تجريد الذات الإلهية من كل ما يتصور في الإفهام ويتخيل في الأوهام والأذهان

---

(1) ابن الخطيب: الإحاطة، ج2، ص 132.

(2) نفسه، ج2، ص 133.

(3) نفسه، ج2، ص 133.

(4) المقري: الحقائق والرقائق، ص 126.

(5) السلمي: طبقات الصوفية، ص 134.

(6) سورة المائدة: الآية 119.

(7) المقري: نفح الطيب، ج5، ص295.

وبالتالي معرفة الربوبية والإقرار بالوحدانية ونفي الأنداد عنه جملة.(1)

وتظهر أهمية علم التوحيد في منحنى المقري العرفاني كونه باب الولوج للخلوة فالخلوة في نظره منزل الفكر وفي بيته تؤتى الحكمة وباب هذا البيت، العلم بالتوحيد وفتحه يكون بالذكر.(2)

في حين أن العبودية هي الصفاتُ التي تتحلى بها النفس ويتلون بها القلب لقولـهِ: «العبودية صفة نفسك لأنها حال أحد العبيد والعبودةُ صفةُ قلبك لأنها ملكة واحد العباد والعبادة قصدَ وجْهِكَ لأنها نعتُ الفرد من العباد»(3)، وتتمثل هذه الصفات في الوفاء بالعهود وحفظ الحدود والرضا بالموجود والصبر على المفقود، وكل أعمال البر التي يتقدم بها العبد إلى الله دون أن يطلب منه الجزاء.(4)

أما الربوبية فهي الوقوف على صفاتها بعد نعتها(5) ولها تجليان تجلٍّ معنوي وتجلٍّ صوري في حين المعنوي يكون ظهوره في أسمائه وصفاته على ما اقتضاه التنزيه لقوله: (الطويل)

تَجلّي دَليـــلُ واحتِجَـــابُ تَنَـــزُّهٍ	واثبَاتُ عِرفـــانٍ ومحـــو تَثبُّتِ
وفِي كُلِ ما فِي الكَونِ مِنْ عَجب ومَـا	حَـــوَى الكَونُ إلا نَاطقًا بِعجيبـــةِ
فَلا يُسَّر إلا وَهـوَ فيـــهِ سَريـــرةٌ	ولاَ جَهْـــرَ إلا وَهوَ فِيهِ كَحيلـــةِ.(6)

وظهور صوري في مخلوقاته ملحق بالتشبيه قصدها في قوله: (الطويل)

أرَاهُ بِقلبِ القلبِ واللغـــزُ كَامنًـــا	وفِي الزّجر والفَالِ الصَحيح الأدلـــة
يُصورُ شكْلاً مِثْلَ شَكـلٍ ويَعتلـــي	عليـــه بأوهَامِ النُفـــوس الخَبيثـــةِ
وفي كل تصحيف وعضـوٍ بذاتـــه	اختـلاجٌ وفي التقويم مُجلي لرؤيـــة.(7)

وفي محور المجاهدات للوصول إلى الكشف -المشاهدة- ينطلق المقري من فكـرةٍ أن العقل عاجز على الإدراك والوصول(8) ومن ثمة اقتفى طريقة الجنيد وإبراهيم بن أدهم في قضايا

(1) الجرجاني: التعريفات، ص 73.

(2) الحقائق والرقائق، ص 151.

(3) نفسه، ص 162.

(4) تكون هذه الصفات للخاصة الذين صححوا النسبة إلى الله بصدق القصد إليه في سلوك الطريقة . الكاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص 122.

(5) المقري: الحقائق والرقائق، ص 160.

(6) ابن الخطيب: الإحاطة، ج2، ص ص 130، 131.

(7) نفسه، ص ص 131، 132.

(8) أجرى المقري حوارًا بين العقل والرياضة فحواه ما يلي: «قال العقلُ: أنا الفلك المكوكب فقالت الرياضةُ: الزمنيَ وتَعْرِفُ قَدَرَكْ، فإذا العقلُ عُقال!!». الحقائق والرقائق، ص 151.

المجاهدات النفسية والذكر وحقيقة العبودية والتطهر من الغفلة ورفض الغيبة والإقرار بالقرب والخلوة وهذا ما قصده بقوله: (الطويل)

فحَّصَنتُ أنظـــــارَ الجُنيــــدَ جُنيدَهَا بتركِ قَلي مِــن رَغبة وريحُ رَهبةٍ

وكَسَّرتُ عَن رجْلِ ابــنِ أدهم أدْهَمَا وأنقذتهُ مـــنْ أسر حُبَّ الأســــرةً.(1)

ومن هنا اعتمد طريق الصيام والقيام لتطهير القلب من حب الدنيا وزخرفها لأن القلب في رأيه «إيوان الملك وعز الملك لا يرضي بذل»(2) أي أن القلب إمَا أن يكون إيوانًا للدنيا وزينتها. وإمَا للزهد والإقبال على الآخرة(3)، فالمجاهدات للقلب دواءٌ فإن كان الدواءُ لا يصلحُ إلا على مطية البدن فكذلك العمل لا ينجح إلى بعد صَوم النفس أي عكس العجز والكسل اللذيـــن همـــا مطيبـــة

الكسل والخيبة.(4)

وتظهر صورةُ المجاهدات النفسية لدى المقري واضحة في قوله: (الطويل)

وكَمْ موقفٍ لي في الهوى خُضتُ دونه عُبابَ الرّدى بين الضُّبا والأسنّـــةِ

فجاوزتُ فِي حـــــدي مُجاهدتي لـَــهُ مُشاهدتي لما سَمَت بـــي هِّمَتِـــــي.(5)

وإلى جانب هذه المجاهدات يحث المقرى على التزام الخلوة والمداومة علـــى الـــذكر بكلمـــة التوحيد لما فيها من فوائد في قوله: (الطويل)

سَل الذِّكر عَنْ أنصافِ أصنَــافٍ مَا ابْتَنَى عَليهِ الكَلامُ مِــــنْ حُــروفٍ سَليمــة

وعن وَضْعِهَا في بَعضِهَا وبُلــوغ مـــا أتَيت فيـــه أمضي عدهَّـــــا وتثبَّــت.(6)

فالذكر بالقلب عنده مفتاح تذوق التوحيد وبه تحصل الطمأنينة ويسكن الوهم في القلب والـــذي يعتبر «شيطان القلب يأتيه من بين يديه ومن خلفه وعن يمينه وعن شماله وسائر الجهات فمن ثم كـــان القلب أشد تقلبا من المرجل على الجمر فإذا ذكر الله سكن».(1)

---

(1) ابن الخطيب: الإحاطة، ج2، ص 133.

(2) المقري: الحقائق والرقائق، ص 126.

(3) يستدلُ المقري بكلام ابن عطاء الله السكندري في مسألة القلب إما أن يكون إيوانًا للدنيا وإما للآخرة فيقول: «كما أنه لا يَجبُ العمل المشترك كذلك لا يقبلُ القلب المشترك، فالعمـــل المـــشترك لا يقبلـــه والقلـــبُ المـــشترك لا يُقبـــلُ عليه» . الحقائق والرقائق، ص 152.

(4) نفسه، ص 151.

(5) نفسه، ص 151.

(6) ابن الخطيب: الإحاطة، ج2، ص 131.

كما يحصل عن الذكر أيضا علم اليقين كشرط للبرهان على بُلوغ مرتبة العلم بمعاملات الـــدنيا وأحكام الأوامر وفي ذلك يوضح قائلا: (الطويل)

وكَاتَبتُ ناسُوتي بِأمـــَّــارَة الهَـــوَىْ   وَعُدتُ إلى اللاَّهــُوتِ والمُطَمئّنـــَةِ

وعلْمُ يَقينٍ صَـــــارَ عَيْنــًا حَقيقَــــة   ولمْ يَبقَ دُونِي حَاجبٌ غَيرَ هَيبتـــِي.(2)

وعن تجربة المقامات والأحوال التي قطعها وتلون قلبـــه بهـــا خـــلال المجاهـــدات وصـــفها يقول: (الطويل)

وكَمْ مِنْ مُقَام قُمتُ عنْـــكَ مسَائِـــلاً   أرى كُلَّ حَيٍّ كُلَّ حَيٍّ وَمَيـــــــتٍ.(3)

وقد وصفها بأنها كانت عـــسيرة ولا يحـــصل منهـــا بريـــق الكـــشف–المـــشاهدة– بـــسهولة لقوله: (الطويل)

فَأقْدِمُ رجلاً أنْ يُضيءَ بَرقُ مَطمعٍ   ونُظْلّمُ أرْجَائِي فَلاَ أنْقُلُ الرِّجْـــــلاَ.(4)

وذلك لحالات العبودية التي اكتسبها في رحلته نحو المشاهدة التي كان ينتقل فيها من حال إلى حال كحالاته في البسط والقبض والرجاء والخوف(5) في قوله: (الطويل)

وكَمْ جُلتُ في سُمِّ الخيَاطِ وَضَاقَ بي   لِبَسطِي وَقَبْضِي بَسْطُ وَجْهُ البَسيطَة

إليكَ بَسطتُ الكَفَ أسْتنْزل الفَضـّــلاً   ومِنْكَ قَبَضْتُ الطَّرفَ أستَشعِرُ الذُّلاَ

وهَا أنَا ذَا قُمتُ يُقدمني الرجـــَّـــــا   ويُحْجِمُنِي الخَوفُ الذِي خَامَر العَقْلاَ.(6)

وفي تلونه بالمحبة واختياره للفقر مع الصبر والشكر لنيل الثواب يقول: (الطويل)

وفَقْري مَعَ الصَّبرِ إصْطَفَيْتُ عَلَى الغنَي   مَع الشُكرِ إذ لـــم يُحظ فِيهِ مَثُوبَتـــــِي

وأكْتُم حُبِّي مَا كَنَي عَنهُ أهْلُــــــــــهُ   وَأكْنِي إذْ هُمْ صَرَحـــُـــــوا بِالخَيبـــَةِ.(1)

(1) المقرى: الحقائق والرفائق، ص 161 ؛ استند المقرى طمأنينة القلب بالذكر في قوله تعالى: ﴿ ألاَ بـــذِكْرِ اللّـــهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾. سورة الرعد: الآية 28.

(2) ابن الخطيب: الإحاطة، ج2، ص 127 ؛ المقرى: نفح الطيب، ج5، ص 330.

(3) ابن الخطيب: الإحاطة، ج2، ص 132.

(4) نفسه، ج2، ص 133.

(5) القبض والبسط حالان شريفان لأهل المعرفة، إذا قبـضَهُم الحَـقُّ أحـشَمَهُم عـن تنـاولِ القـوامِ والمباحـات والأكل والشرب والكلام، وإذا بَسطَهم رَدَهُم إلى هذه الأشياء وتوليَّ حفظهم في ذلكَ الحقُّ وتَوَلَىَّ حفظةُ حتـى يتــأدَّبَ الخلقُ بــه . أنوار فؤاد، المرجع السابق، ص 140.

(6) ابن الخطيب: الإحاطة، ج2، ص 133.

لكن الظاهر أن المقري مال إلى عنصري المحبة والحمد كـدعيمتين أساسـيتين فـي منحـاه العرفاني لقوله عن المحبة (الطويل)

مَلأتُ بِأنْوَارِ المَحبــَةِ بَاطِنِــــي كَأنَهُ نـُــورٌ فِيْ سِرَار سَرِيرَتِــــي
وحَليتُ بالاحلالِ أرْجَاء ظَاهـِــري كَأنَكَ فِيْ أفْقِي كَوَاكبُ زينَـــــةِ.(2)

فامتلاء القلب بالمحبة(3) عنده يعود إلى الفناء في محبته وهذا ما عناه في بقوله: «إذا قابل إبرة القلب مغناطيس الحب صبا فانجذب، فإذا اجتمعا غشي فانقطع فإذا ارتد فني فيبقى حاشى الصوفي أن يموت»(4) ومعنى ذلك أنه إذا مات حساً فلا يموت معني وإن مات عن حسه فلا يموت عن إنسه(5)، وهي المرتبة التي يتجرد فيها عن الخلق ويستأنس بالله دون غيره في صحو تام.

وإذا كانت الشاذلية تركز على الشكر للوصول إلى الكشف كما أسلفنا فإن المقري اعتبر تعلق الشاكر بجمال الفعل مجرد وقوف بسوق النعمة ومَثَّلَهُ بالتاجر الذي يطلب الزيادة وفق الآية الكريمة ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ﴾ (6)، ومن هنا اعتبر الحامد بكمال الذات الإلهية غائبًا عن جنسه في بحار العظمة لأنه ما حمد الله حق حمده إلا من عرفه حق معرفته وبالتالي فهو في موقف الذاكر لنعمه(7) مصداقًا لقوله تعالى ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ﴾.(8)

وتكون نهاية هذه الأحوال الوصول إلى مرتبة الجمع والفرق ومعنى الفرق ما اكتسبه العبد من إقامة العبودية وما يليق بأحوال البشرية في حين نعني بالجمع اتصال لا يشاهد صاحبه إلا الحق حيث تهيمن مراقبة الحق على باطنه فإذا عاد إلى شيء من أعماله عاد إلى الفرق لأن الجمع أصل والفرق فرع. وصحة الجمع بالفرق وصحة الفرق بالجمع وكل جمع بلا فرق زندقة وكل فرق بلا جمع

(1) نفسه، ج2، ص 127.

(2) نفسه، ج2، ص 132.

(3) يرى المقري أن علامات المحبة أربعة هي: الإفلاس والاستئناس والأنفاسُ والوسواسُ، فالإفلاسُ التَجَّردُ إلا عنه كالخليل والاستئناسُ الاستيحاشُ إلا منة والأنفاس والوسواس صلة الاسم وعائده . الحقائق والرقائق، ص 153.

(4) نفسه، ص 158.

(5) أحمد مرزوق: شرح الحقائق والرقائق، ص 162.

(6) سورة إبراهيم: الآية 7.

(7) المقري: الحقائق والرقائق، ص 162.

(8) سورة النحل: الآية 53.

تعطيل(1) وهذا ما قصده المقري في قوله: (الطويل)

وقَدْ غِبْتُ بَعْدَ الفَرقِ والجَمع مَوقفي مَعَ المَحو والإثباتِ عنــــــدَ تَثبتِي.(2)

ومن هنا تكون حالة الفرق قد قيدت حالة الجمع وحتى يبتعد المقري أكثر عمًّا انغمس فيه أهل الحلول والفناء. ذهب إلى القول بالتشبيه والتنزيه، حيث انطلق من فكرة أنـــه لـــيس مـــع الله تعـــالى موجودات، لأن الموجودات كلها كالظل من نور القدرة له-أي النور- رتبة التبعية لا رتبة المعية مـــع الله(3) وهذا ما قصده في قوله: (الطويل)

فَمَا شئتَ من شَيء وأَليتُ أنـــــهُ هوَ الشيءُ لمْ تَحمدْ فَخَارَ أَلِيَتِّـــي

لهُ كُل غَيرٍ في تجليــــــهِ مَظهـــرٍ ولاَ غيرَ إلا مَا محَتْ كَفَ غِـــيْرَة.(4)

وقد اعتبر تلميذه لسان الدين بن الخطيب كل العرفانيين القائلين بالتنزيه والتشبيه، أهل تحقيـــق لوجود أدلة تنزيههم لله في القرآن الكريم والسنة(5) فهم قد عرفوا الله بعد أن عرفوا أنفسهم وعرفـــوا العالم وعَلمُوا أنَّهُ مُحدثٌ ولا بد له من محدث لا يشبه الحادث بوجه وتلك غاية المعرفة، وهـــذا نفـــس المنحى الذي اعتمده شيخه المقري وعبر عنه بقوله : (الطويل)

تَبَدَّي ومَا زَالَ الحجابُ وَلادنـَـــا وغَاب ولمْ يفقده شَاهــــد حَضرتي.(6)

ومن هنا كان مدخله إلى القول بالحلول والتنزيه في قوله: (الطويل)

وحَلّ جمالِي في الجلالِ فـــلا أرَى سوىَ سورة التنزيه في كـــل صُورة

وغِبت عن الأغيَار في تيـــه حَيرتي فلم أنتبه حتى امتحى اسمـــي وكُنيتي.(7)

---

(1) السهروردي: عوارف المعارف، ص ص 330، 331.

(2) ابن الخطيب: الإحاطة، ج2، ص 127 ؛ المقري: نفح الطيب، ج5، ص 330.

(3) المقري: نفح الطيب، ج2، ص 290.

(4) ابن الخطيب: الإحاطة، ج2، ص 130.

(5) يرى بن الخطيب أن أدلة تنزيههم مبثوث في القرآن الكريم في قوله تعـــالى: ﴿لَـــيْسَ كَمِثْلِـــهِ شَـــيْءٌ﴾. ســـورة الشورى: الآية11، وكذلك في قوله سبحانه وتعالى: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِـــزَّةِ عَمَّـــا يَـــصِفُونَ﴾ ســـورة الـــصافات، الآية180،= =وقوله (ص) حكيًا عن ربه [لم تسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن] أي عرفني وقبل صورة معرفتي أي معرفة الله تعالى ليست إلا أن تعرف النفس والعالم . روضة الحب الشريف، ص ص 306، 307.

(6) المقري: نفح الطيب، ج5، ص ص 330.

(7) نفسه، ج5، ص330.

وبهذا يكون قد خالف الحلاج في فكرة حلول ذات الإنسان في الذات الإلهية وهذا ما عناه في قوله: «عربد الحلاج في الحضرة لما نسي بسكره أوامره، فانتصر الظاهر لنفسه لصحة تعلق اسمه وسدل الباطن على عذره حجاب الغيرة في إفشاء سره»(1) وهو في ذلك يظهر مقلدا صرفا لرأي الغزالي في الحلاج(2)، أما في حالة فنائه في محبوبه فيقر ببقائه مشاهدا حسا ووهما في قوله:

ووقتي شُهود في فناء شهدتهُ ولا وقت لي إلا مشاهد غيبة

أراهُ معي حسًا ووهمًا وإنّه مناطُ الثُريا من مدارك رُؤيتي.(3)

وهو بذالك يماثل الجنيد الذي يري بأن الصحو عبارة عن صحة حال العبد مع الحق(4)، ولذلك فسر المقري حالة السكر والشطح بأنهما كناية عن بلوغ النفس رضاها في الاتصال بالله(5) وبالتالي فإن حالة الحلول والفناء لا تعني عنده إتحاد جسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر لأن ذلك في رأيه وهم، ولا فناء يفني به المحب عن الأشياء شغلا عمن فني فيه، بل هو إقرار بدور ما اكتسبته النفس في مرحلة استشعار الحقيقة الإلهية من العلم بالتوحيد والعبودية والربوبية، فهي صمام الأمان والانزلاق نحو الزندقة، فالوحدة في منظوره فهم وتوحيد علم والإتحاد حكم والإثنية وهمٌ.(6)

وهذا يدل على أن المقري لم يهدم نظرية الحلاج في الإتحاد والحلول والبسطامي في الفناء وابن عربي في وحدة الجود وابن سبعين في الوحدة المطلقة وكذلك آراء القائلين بأسرار الحروف -الطلسم- والكيمياء، لأنه كان يقر بنجاعتها أيضا في الوصول إلى معرفة الله والكشف(7)، لكنه رفض غيبتهم لحد السكر وقولهم بالإثنية.

---

(1) المقري: نفح الطبيب، ج5، ص261.

(2) قيل للغزالي ما تقول في الحلاج؟ فقال: وما سعى أن أقول فيمن شرب بكأس الصفاء على بساط الوفاء فسكر وعربد ، استجوب من الله الحد، فكان حد شهادته. المقري: الحقائق والرقائق، ص 158.

(3) ابن الخطيب: الإحاطة، ج2، ص132.

(4) علي زيعور: الكرامة الصوفية، ص 243.

(5) المقري: الحقائق والرقائق، ص162.

(6) نفسه، ص166.

(7) يعكس ذلك قوله: (الطويل)

أراهُ بقلبِ القلبِ واللُغزُ كامنًا وفي الزّجر والفالِ الصحيح الأدلة

وفي الطابع السبتِي في الأحرف التي يُبين منها النَّظم كلَ حِفية

وفي صُنعه الطلسم والكيمياء والـ كُنوز وتغوير المياه المُعينة

وفي حِرز أقسام المُؤدب محرزٍ وحزبُ أصيل الشاذلي وبكرة

وفي سيماء الحَاتمي ومذهب ابن سبعين إذ يعزى إلى شر بدعة . ابن الخطيب: الإحاطة، ج2، ص131؛ المقري: نفخ الطيب، ج5، ص335.

وبذلك يكون المقري قد بعث الجنيدية من جديد في تلمسان في ثنائية اقرب ما تكون إلى الفكرة ونقيضها: الصحو والسكر، الغيب والشهادة، الفناء والبقاء، الفرق والجمع وضبط ذلك بقواعد شرعية، من خلال خطوة استشعار الحقيقة الإلهية الكفيلة بوقاية المنتحلين للحلول والوحدة والإتحاد والفناء من الانحراف وبالتالي النجاة من انتقادات الفقهاء ومتابعة السلطة واستهجان المجتمـــع، خاصـــة أن هـــذا الضبط جاء من قبل المقري، وهو مشهود له عند فقهاء عصره بالاجتهاد في المذهب(1) وبذلك حقـــق الطمأنينة لنفسه فأمن شر الناس الذين صاروا ينظرون بعين الرضى لمنحاه العرفاني السني(2)، وهـــذا ما نقله لنا في قوله: (الطويل)

فعشتُ ولا ضيرًا أخافُ ولا قلى		وصرتُ حبيبًا فـــي ديار أحبتي

فهَا أنا ذا أمسي وأصبحُ بينهــــم		مُبلغَ نفسي منهم مَـــــــا تَمنَّيت.(3)

ومن هنا يتضح أن المقري قد نجح في إعادة بعث أفكار مدرسة بغداد مستفيدا من سنية الجنيد وإبراهيم بن ادهم، متفاديا سقطات الحلاج مما جعل العمل بأطروحته العرفانية السنية يمتد إلى نهايـــة القرن التاسع الهجري / 15م، حيث نلمس تأثيرها الواسع في فكر طائفة من النخبة بالمغرب الأوســط مثل محمد بن عمر الهواري وأحمد بن الحسن العماري وابن صعد التلمساني ومحمـــد بـــن يوســـف السنوسي وأحمد زروق، بل أن ما جاء به السنوسي لا يعدو كونـــه تطـــويرًا شـــاملاً لآراء المقـــري العرفانية كما سيأتي بيانه لاحقا، أما على مستوى الغرب الإسلامي فان تأثيره قد شمل كلاً من تلميـــذه ولسان الدين بن الخطيب وأبى إسحاق الشاطبي وعبد الرحمن بن خلدون وابن عبـــاد الرنـــدي وأبـــى محمد بـــن جزي.(4)

---

(1) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص86.

(2) حرص المقري على ربط منحاه الصوفي في مسلسل سند ربطه بكبار التصوف الفلسفي السني. عن شيخه أبـــي عبد الله المسفر عن أبي زكريا المختاري عن أبي محمد صالح عن أبي مدين شعيب أبي الحسن بن حـــرزهم و ابـــن العربي عن الغزالي عن أبي المعالي عن أبي طالب المكي عن الحريري عن الجنيد عن السقطي عن معروف الكرخي عن داود الطائي عن الحسن البصري عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن الرسول (ص). المقري: نفخ الطيب، ج5، ص268.

(3) ابن الخطيب: الإحاطة، ج2، ص133.

(4) التنبكتي: نبل الابتهاج، ج2، ص86؛ المقري: نفخ الطيب، ج5، ص240، 141.

- أطروحة الزهد والاعتقاد في الأولياء عند ابن القنفذ القسنطيني:

شكلت أطروحة الزهد والاقتداء في الأولياء التي صاغها ابن القنفذ في كتابه «أنس الفقير وعز الحقير» حصيلة تجربته الصوفية التي عاشها في صغره متأثراً. بمناخ التصوف في بيت أبيه الحسن بن علي وفي أحضان زاوية جده للأم يوسف بن يعقوب الملاري ثم احتكاكه في رحلته إلى المغرب الأقصى بكبار الصوفية الذين التقى بهم بين 749- 778هـ/1357-1376م ونهل من معينهم مثل أحمد بن عاشر والرجاجي وابن عباد الرندي والبطرني وأبي العباس الدكالي وأبي عمران موسى العبدوسي(1) إضافة إلى سبره لأغوار التصوف والتواصل مع شيوخ الطرق الصوفية كالطريقة المدينية والشاذلية والهزميرية وحضوره مراسم اجتماع الصوفية في حلقات الذكر والأوراد ومن هنا اكتسب ثقافة صوفية عالية، تفاعلت مع ثقافته الفقهية المالكية وعلومه العقلية مشكلة عقلا اصلاحيًا رام به ابن القنفذ إصلاح عقيدة الفرد عبر بوابة التدرج في المراتب الزهدية.

وإذا كانت الدراسات الحديثة قد انصرف أصحابها إلى البحث في خفايا ودواعي تأليف ابن القنفذ لكتابه أنس الفقير وفق دراسة الأستاذ محمد فتحه(2) وفي إضفاء طابع الوظيفية الإنقاذية المتواخاة من هذا المؤلف أيضا طبقا لدراسة سلامة العامري(3)، فإن مسألة اعتقاده في الأولياء وارتباطه بالطرق الصوفية بحاجة إلى إيضاح، ناهيك على تغيب أطروحته في الزهد والتي ختم بها كتابه بيقوله: «ولنختم كتابي بنُكت تنفع الفقير وتعز الحقير».(4)

وهذه النُّكت الإصلاحية المكتوبة بدقة وعناية فائقة تدل على أن ابن القنفذ قد أطلق هذه الدعوة بعد تشخيص أحوال المجتمع وسبر أحواله الدينية، حيث توصل إلى أن فساد عقيدة الفرد راجعة إلى

(1) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص ص 77-79.

(2) فسر الأستاذ محمد فتحه الغايات التي وظف من أجلها كتاب «أنس الفقير وعز الحقير» من منطلق أن ابن القنفذ لم يأت بجديد في ترجمته للقطب أبي مدين شعيب وبالتالي فإن غرضه الأساسي هو وضع زاوية جده بملارة ضمن شبكة أوسع تغطي بلاد المغرب الإسلامي ويتصل سندها بأبي مدين، منبها السلطان الحفصي إلى أهميتها كزاوية رائدة بإفريقية، وحين كان يتعرض لترجمة كبار الصوفية حرص على إبراز صلاتهم بهذه الزاوية سواء عن طريق التلمذة أو الأخوة وكل ذلك من أجل تأصيل هذه الزاوية بإفريقية وإبراز دورها واستمرار صلاتها بسلاطين الدولة الحفصية الذين كانوا لا يتأخرون في إعانتهم بالمال على تدبير أمورهم، ناهيك على تبريره لمسألة الكرامة والتأكيد على عدم انقطاعها بموت صاحبها وتوسيع دائرتها لتشمل ذرية الولي، وكذلك تأتي دعوته إلى الزاهد التائب إلى اعتزال السلطان تفسيرا لتعابيره ومواقفه المعبرة، عن وجهات نظر سلاطين بني حفص. النوازل الفقهية والمجتمع، ص ص 189، 194.

(3) الولاية والمجتمع، ص ص 481، 482.

(4) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 109.

فيض من الأسباب متمثلة في اتساع نطاق المظالم والتعامل بالحرام وضيق أفــق الحـــلال واستـــسلام النفس البشرية إلى شهواتها وغرائزها وفي رأيه أن جزءا من هذا الوضع تسبب فيه رخـــص الفقهـــاء التي لم تكن تخضع لرقابة أو ضوابط نصية أو قياسية فضلا على تدخل الـــسلطان لفــض الخلافـــات الفقهية بين الفقهاء واعتبار هذا التقرير منتهى تقرير النوازل وحسم الخلاف(1) لمعالجة هذه الأوضاع اقترح مشروعا إصلاحيا ضمن التجربة الصوفية ويتألف من ثلاثة محاور هي: التوبة والتـــدرج فـــي مراتب الزهد والجنوح إلى تصوف الطريقة والاعتقاد في الأولياء.

إن **فكرة التوبة** التي اقترحها ابن القنفذ تمتاز بالشمولية وأهم عناصـــرها الإصـــرار والعـــزم والتخلص من الحرام والعمل لكسب الرزق، فأما الإصرار والعزم فيتجليان في إصرار الفرد وعزمـــه على ترك الذنوب من الفعل والخيانة من الضمير و المداهنة من المعاملة ورد المظـــالم إلـــى أهلهـــا وتأدية حقوق الله والعباد دون تفريط أو التقرب إلى الله بالإقبال على العبادة والاستغفار(2)، في حـــين يضم التخلص من الحرام سائر المعاملات المالية و التصرفات البدنية، لذلك ركز بـــشكل أساســـي علـــى المعاملات بالمال الحلال واعتبره أساس زهد الفرد وعماد مرتبة التوبة التي تحدثنا عنها سالفا، وفصل في كيفية التخلص من المال الحرام بالنسبة للفرد التائب، الذي اكتسبه بنفسه أو ورثه عن أبيه أو أسرته فـــإن كان على الفرد تبعات مالية أو دين، عليه أن يردها إلى أصحابها المعلومين وان اختلط الدين المأخوذ مـــع مال المُدان يقع الحِصَاصُ، وأما إذا فقد صاحب الدين أو جُهل يتصدق المدان به على صاحب الدَّيْنُ.(3)

وفيما يخُص من استهلك المال الحرام فعليه قيمته أما إذا كان من المكيلات أو الموزونات فعليـــه بالمثل، ومن امتزج ماله الحلال بالحرام عليه أن يخرج مقدار الحرام بالتحـــري والاحتيـــاط وتطهيـــر الحلال يكون بالصدقة.

وبخصوص الحكم فيمن ورث مالاً حراماً أن يتركه، وذلك من باب الورع، أما إذا باع التائـــب الشيء المغصوب وبقي على حاله، عليه قيمتهُ، أما إذا لم يبق الشيء المغضوب على حالـــه وتعـــدى بالزيادة أكثر من ثلث قيمته يوم الغصب، أو قيمته يوم البيع لأنه تعدى ثمنه.(4)

ولم تقتصر نظرة ابن القنفذ على إصلاح الفرد فحسب بل شملت أيضا **إصلاح الأسرة** فقد دعا الفرد التائب المستهلك للمال الحرام إلى تفقد نكاحه إن كانت به شبهة أم لا، وفصل في كيفية تطهيـــر الأسرة من المال الحرام، فكل فرد متعلق بأبيه إذا تاب وكان أبوه غاصبًا للمال عليه أن يختـــار بـــين أمرين، إما أن يكون مستقلا ببيته وكسبه من مال أبيه وفي هذه الحالة يقع عليه حُكم الغاصب، وإما أن

(1) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص ص 18، 45، 116.

(2) نفسه، ص 110،

(3) نفسه، ص 112.

(4) نفسه، ص 112.

يبقى من عيال أبيه ويمتنع عن الأكل واللباس وإن أدى ذلك إلى سخط أبيه «فإنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، ويشمل هذا الحكم أيضا على المال إن كانت به شبهة فعلية أيضا الامتناع والابتعـــاد عنه من باب الورع، أما إذا أجبر الوالد الابن قهرًا، على الابن أن يصغر اللقم ويُطيل في المضغ.(1)

وبهذا يكون ابن القنفذ قد وضع من خلال حكم الغاضب التائب أسس تنظيم اجتمـــاعي يعتمـــد المال الحلال أساساً للترابط والاستمرارية المبنية على الفضيلة والطهر.

ولم تتوقف الحرب التي أعلنها ابن القنفذ على المال الحرام عند التفصيل في حكـــم الغاضـــب التائب، بل تعدت إلى فرض الحصار الاجتماعي على كل من كان ماله حرام، وذلك باجتناب التعامـــل معه سواء بطرق البيع أو الشراء أو المقايضة ولا تباع بضاعته ولا تقبل هديته ولا يؤكل طعامهُ، بـــل وتتدرج العقوبة المالية عليه وفق حكم الطاعة المالية للغاصب الذي لم يتب، فكل من الحـــج والزكـــاة والتكفير على الذنب بهذا المال غير جائز، وعلى قدر تشدده، يفتح ابن القنفذ منفذا ذا طابع اجتمـــاعي للتخلص من هذا المال الحرام وذلك بإخراجه صدقة على الفقراء والمساكين، فكل من باع في رأيه مـــا لا يحل بيعه كالخمر والعنب لعصره أو كراء الدار التي يعصر فيها الخمر أو من بـــاع ســـيفا لقـــاطع طريق أو كسب مالاً بالغناء والنياحة، عليه حكم الصدقة للتخلص من هذا المال الحرام(2)، ثم يـــشتغل في صلاح قوته «لأن القوت من الدين كالرأس من الجسد»(3)، وهو ما يضع ابن القنفذ في مواجهـــة التيار الديني والصوفي المقعد عن العمل، ثم يعقب كل ذلك، تدرج الفرد التائب في مراتب الزهد، وفي أول مرتبة منه يقوم التائب بتعمير قلبه بقرب الأجـــل وحـــضور المـــوت وفـــوات الأمـــل مـــع الله تعالى، ويكون حافزه إلى ذلك خوف الوعيد ورجاء الموعد والتحسر على البطالة واللعب، فإذا حصلت له هذه الرتبة وحققها وألفها، انتقل إلى الرتبة الثانية في الزهد لتحقيق مرتبة الورع الكامل وفيها يسلك التائب **طريق الشكر** على ما منَّ به الله عليه، مع محاسبة نفسه في كل وقت والمداومة علـــى مخالفـــة الشهوات ومحاربة الشيطان ما استطاع وأن لا يُقْدِمَ على أي فعل كان، حتى يفرق فيه بين حقه وباطله أو ما أطلق عليه تحديدًا «مشاهدة القلب سطوة الرب».(4)

وفي هذه المرتبة يلاحظ أن ابن القنفذ قد استعار آلية الشكر مـــن الطريقـــة الـــشاذلية ومـــن المحاسبي **فكرة محاسبة النفس** وهما وسيلتا الوصول إلى الورع الكامل ومن ثمـــة المـــشاهدة والتـــي يعقبها الانتقال إلى الرتبة الثالثة وهي الزهد في الدنيا، لأن آخر درجة من الورع عنده هي: أول درجة

(1) أنس الفقير، ص 112.

(2) نفسه، ص ص 113، 114.

(3) نفسه، ص 109.

(4) نفسه، ص 110.

من الزهد(1) والذي عرفه بأنه: «ميلُ النُفوس إلى مَا دَعَا الله سبحانه إليه والانقطاع إلى خدمته بنسيان ما يقع به طباعها»(2)، ومن هذا المنظور يكون ابن القنفذ قد اعتبر التصوف زهداً سنياً. وهذا ما عناه في قولـــــه: (الكامل)

الفَقرُ إنْ فكَّرتَ فيــــه رأيتـــــهُ قد دَارَ بينَ قواعدُ متتاليـــــــــة

فَأطلُبهُ في القرآنِ أو في سنـــــــةٍ وأعضدهُ بالإجماع وأترُك تَاليــهُ.(3)

ولم يهمل ابن القنفذ **علاقة الفرد الزاهد –المتصوف- بالسلطة** والذي لم يفصله عن موقف أهل السنة من السلطان وكذا علاقته المتينة بالدول الحفصية(4)، فهو يدعوه إلى طاعـــة الـــسُلطان وعـــدم الخروج عليه حتى وإن كان جائراً، كما لا يجوز التدخل في أموره أو الدعاء عليه(5) وعلى العكـــس من ذلك جرد عمال الأقاليم من هذه القداسة وطالب الفرد الزاهد بالدعاء عليهم سرًا وجهـــرًا، إن هـــم ظلموا أو أساؤوا الحكم، وحتى بجنبه مخالطة السلطان والعمال واقترح عليه فكرة الاعتـــزال والتـــزام الصمت وإذا طلب رأيه في مسألة عليه الاحتياط أما إذا طلب منه الدعاء عليه أن يدعو بصلاح الحال مع الله تعالى وطول العمر في الطاعـــة والتوفيـــق للخيـــر كمـــا لا يجـــب أن يـــدعو لهـــم بالبقـــاء المطلق غير المقيد.(6)

وإلى جانب ذلك ينبه ابن القنفذ الفرد الزاهد بأن لا يغتر أو يتأثر بموقـــف الفقهـــاء المـــوالي للسلطان، لأن هؤلاء حسب رأيه «يعلمون كيف يدخلون ويخرجون بالكلام وغيره»(7)، وكـــأن ابـــن القنفذ يستقرئ حاله وعلاقته بالسلطان ومن نهج نهجه من الفقهاء، لكنه يبدو غير راض عـــن التـــدخل السافر للسلطان في حسم الخلافات الفقهية والذي كان غالباً ما يضع حدًا للخلاف ويكون منتهيا لتقرير النوازل وقد اعتبر ذلك من النكت الغريبة في عصره في قوله: «فإذا حَصلَ حُكم الحَاكم كَأنَّه حَالـــكَ، لأنَّ حكـــمَ

---

(1) أنس الفقير ص 110.

(2) نفسه، ص 11.

(3) نفسه، ص 11.

(4) ابن القنفذ: الفارسية، ص 99.

(5) يوظف ابن القنفذ أحاديث ينسبها إلى الرسول (ص) في هذا المـــضمار مثـــل «إن عـــدل فاشـــكروا وإن جـــاروا فاصبروا» «وكذلك أدوا الذي عليكم ويسألهم الله الذي عليه»، وفي معنى آخر «من دعا علـــى الـــسلطان ســـلطه الله عليه» . أنس الفقير، ص 116.

(6) نفسه، ص 116.

(7) يذكر ابن القنفذ أن هؤلاء يستخدمون تورياتهم للتعبير عن مواقفهم مثل قولهم: «المسموع عنـــك معـــروف» أو بدعائهم مثل: «الله يحفظ أحوالكم» والمراد به نيل الحظ. أنس الفقير، ص 116.

الحَاكم يرفعُ الخلاف وهذه من النّكت الغَريبة».(1)

أما فيما يخص المحور الثالث المتعلق **بجنوحه إلى تصوف الطريقة والاعتقاد فـــي الأوليـــاء،** فإنه اعتبر تصوف الطريقة تصوفًا سنيا معتدلاً بعيدًا عن البدع وقريبًا من تصوف العلماء، ومن هنـــا خلا كتابه من كل نقدٍ موجه للطرق الصوفية التي عاصرها، وقد عمم هـــذا الحكـــم علـــى الطوائـــف الصوفية التي التقى بها في رحلته بالمغرب الأقصى(2) في قوله «هذه عمدة الطوائف الكامنة بالمغرب الأقصى، وثم تَلامذة مُلحقة وخواص محققة وأفراد من الناس على ســـنن المتقـــين ومـــنهم عبـــاد الله المحققون، رأيت منهم أعداداً وعرفت من أعيانهم أجواداً»(3)، فهو ينتسب إلى الطريقة المدينيـــة مـــن جهة جده للأم يعقوب بن عمران البيوسفي وأبيه الحسن بن على الخطيب(4)، وإلى الطريقة الهزميرية عن طريق أبي العباس الدكالي(5)، والـــشاذلية عـــن أبـــي الحـــسن محمـــد بـــن أحمـــد البطرنـــي تـــ793هـــ/1390م.(6)

وكلها طرق سنية كانت السلطة في المغرب الإسلامي تعمل على ترويجها وتـــشجيعها خـــلال القرن الثامن الهجري رغبة في احتواء التصوف، مما يعكس مسايرة ابن القنفذ للمـــشروع الـــسياسي المغربي الحفصي والمريني رغبة في ضبط التصوف.

إلا أن ذلك لا يعنى أن ابن القنفذ لم يكن مندمجاً في موجة التصوف الطرقي والطائفي بل كان متأثر به مسلماً بخوارق أصحابه وكراماتهم وهذا ما تعكسه روايته عن مشاهدته لاجتماع الفقراء على ساحل البحر المحيط في وسط دكالة بين أسفي وتيطفطر «ووردت عليهم أصـــحاب العلـــل المزمنـــة كالمقعدين وغيرهم ورأيتهم يتزاحمون في حلق الذكر، والمريض يتضرع ويرغب في صلاح جـــسده كأنه يطلب قوته، فيقوم من يأخذ بيد المريض ويصرفه وقد رجعت إليه صحته ومـــنهم مـــن يـــضربه بطرف كسائه فيقوم كأنه حل من عقال ثم يختلط الرجل الذي يفعل ذلك بالقوم ولا يعـــرف شخـــصه، وهذا كنت أسمعه حتى رأيته، والله عيانا».(7)

---

(1) أنس الفقير، ص 116.

(2) تتمثل هذه الطوائف في: الشعبيون والصنهاجيون والمجاريون والدكاليون والحاحيون والغماتيون . ابن القنفذ: أنس الفقير، ص ص 64-65.

(3) نفسه، ص 73.

(4) نفسه، ص 42 وما بعدها.

(5) نفسه، ص 70.

(6) المنتوري: فهرس المنتوري، ورقة 234.

(7) أنس الفقير، ص 71.

كما يظهر **اعتقاده في بركة الصوفية** من خلال تضرعه عند ضريح أبي مدين شعيب بعبـــاد تلمسان سنة 776هـــ/1365م لما ضاقت به الدنيا في طريق عودته من المغرب الأقصى إلى قسنطينة في روايته: «فلجأت إلى قبر أبي مدين وركعت هناك ما قدر لي، ثم قرأت جملة من القرآن وأخذت في التسبيح والتهليل في نفسي حتى رق قلبي واجتمع خاطري فاستغفرت الله وصليت على النبي صلى الله عليه وسلم ثم قلت: يا سيدي أبا مدين نحن أضيافك وقد نزلنا بجوارك ولنا معك وسيلة عهد سند متصل قريب غير منفصل والغرض تسيير الانتقال والحفظ في كل الأحوال ... »(1)، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن ابن القنفذ كان مدخله للاعتقاد في الأولياء من بوابة إيمانه بقـــدرة شـــيوخ الطـــرق الصوفية في تفريج الكروب وحل الأزمات.

ومن هذا العرض عن أنماط القضاة الصوفية يتضح أنهم كفعالية دينية ورسمية تمكنوا من إفادة الحركة الصوفية على المستوى النظري والعملي، بأن ضبطوا التصوف العرفاني فقدموا له بمقـــدمات شرعية كانت كفيلة بأن أبعدته عن الوقوع في الزندقة، وبالتالي أكسبوه الشرعية والتموقع داخل بنـــى الحركة الصوفية ومنظومتها الفكرية طيلة القرنين 8 و9 الهجريين/14 و15 م دون إكراه أو متابعة من منطق أن القضاة كانوا يمثلون جناح السلطة.

أما على المستوى العملي فقد أضفوا على الطريقة الصوفية طابعاً سنياً وعززوا مـــن رســـوخ أفكار الطريقة الشاذلية، وأسسوا لظاهرة الاعتقاد في الأولياء، وأصّلوا لكراماتهم رغبة فـــي احتـــواء شعبيته المتنامية عادت منافعها على السلطة في إمساكها بالمنحى العرفاني والاحتفاء به كمظهر نـــشط في تفعيل الحياة الفكرية في ثوبها الأصولي والعقلي بصرف النظر عـــن مراميهـــا الـــسياسية التـــي سندرسها لاحقا.

---

(1) أنس الفقير، ص 105.

هــ- الموحـــــدون العرفانيــــون:

وهم الصوفية الذين اتخذوا من علم التوحيد طريقاً للوصول إلى الحقائق وكشف حجاب الحــس واكتساب العلوم الدينية والعطايا والمواهب الإلهية(1) متخذين من المعرفة بأسماء الله الحسنى الحاصلة لهم بالبراهين أساساً للمعرفة الذوقية بواسطة سلوك طريق الذكر(2) وفق صيغة «لا إله إلا الله» وهــم متفاوتون من حيث تمكنّهم من أصول الدين وعلمهم بالأحكام الشرعية وكذا في الحضور مع الله فــي أبواب القُربات وأعمال الخيرات.(3)

لكنهم يشتركون في النشاط الاجتماعي وفي الإقبال على السعي مــن أجــل كــسب الــرزق والحرص على الحلال وعدم الاحتكاك بالسلطة أو مداراتها، ويعود حــضور هــذا التيــار العرفــاني بالمغرب الأوسط بين القرنين السادس والسابع الهجريين 12و13 الميلاديين، مــع النخــب الأندلــسية والمغربية التي نزلت ببجاية وتلمسان وفي جعبتها كتاب «الإرشاد في علوم الاعتقاد» لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني الشافعي، حيث قاموا بشرح أفكاره العرفانية وتلقينه للطلبة والمريدين، ومن هذه الجهود نذكر جهد كل من أبي الحسن علي بن أحمد المعــروف بــابن الــسراج الاشــبيلي تــــ 675هــ/1277م ومعاصريه أبي عبد الله محمد بن صالح الكناني الشاطبي تــ699هــ/1300م، وكذا تلقينه من قبل أبي العباس أحمد بن أحمد المالقى تــ 660هــ/1261م ، لأصحاب أبي العباس أحمد بن احمد الغبريني تــ 704هــ/1306م(4)، ويبدو أن الغبريني كان شغوفاً بهذا المذهب الصوفي، فتلقــاه أيضا عن الصوفي المغربي أبي عبد الله محمد بن أبي القاسم السجلماسى(5)، بل واعتبر مــن أحــسن المذاهب الصوفية، لأن التوحيد في منظوره عصمة للمريد في الدنيا وعصمة له في الآخرة معللا ذلك، أن أول الأمر إنمــا هــو توحيــد وآخره إنما هو توحيد.(6)

---

(1) الغبريني: المصدر السابق، ص 132.

(2) علمي حمدان أحمد: فلسفة الفكر الديني بين السنوسي والمغيلى، دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب،الرباط، 1978-1979، ص 279، 280.

(3) الملالى: المصدر السابق، ص 38.

(4) الغبريني: المصدر السابق، ص ص100، 104، 170، 321.

(5) قدِمَ أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم السجلماسي إلى بجاية في النصف الثاني من القرن السابع الهجري ثم آثــر الاستقرار بقلعة بني حماد وبها توفي، وكان يرى أن التوصل إلى إدراك الحقائق الإلهية والارتقاء إلى المراقــي يــتم بالتوحيد، كأن يلزم الهجير قوله: (لا إله إلا الله الحق المبين) وإذا اجتمع به أحد يشير بالسبابة الوسطى مفتــوحتين ويقول الدخول من هنا ويشير إلى أنها لام ألف وأنه قصد بها لا إله إلا الله . الغبريني: المصدر السابق، ص 132.

(6) نفسه، ص132، 133.

وإذا كان هذا المذهب الصوفي قد شهد الذمور في بجاية بعد أوائل القرن الثامن الهجري/14م فإنه عرف الرسوخ والانتشار في مدينتي وهران وتلمسان وباديتهما خلال القـــرنين الثـــامن والتاســـع الهجري/14و15 الميلاديين.(1)

ويعزى ذلك إلى أثر تموقع شرح إبراهيم بن دهاق المعروف بابن المرأة تــ 610هــ/1214م(2) على كتاب «الإرشاد» لأبي المعالي، في المنظومة الصوفية بتلمسان عامـــة وفـــي الفكـــر التوحيـــدي العرفاني بصفة خاصة، من أوائل القرن السابع الهجري إلى نهاية القرن التاسع الهجري، نظـــرا لمـــا تميز به هذا الشرح من نظرية تكامليه حقق من خلالها التلازم بين أصول الدين والأحكـــام الـــشرعية والمقامات والأحوال المفضية إلى الوحدانية والإخلاص لله في سائر أعماله مما جعله محل اهتمام كبار صوفية التوحيد العرفاني، حيث اعتمد عليه محمد بن يوسف السنوسي تــ895هــ/1489م في عقيدته الصغرى.(3)

وكدليل آخر على هذا الرسوخ، اعتبر أبو العباس أحمد بن محمد بن عبد الرحمن بـــن زاغـــو تــ 845هــ/1441م في النصف الأول من القرن 9هــ/15م الذكر أقرب الطرق الواصـــلة إلـــى الله والعلم به(4) وأشار إلى أن الصوفية في زمانه صاروا أشد الناس عناية بالذكر وأعظمهم له رعاية(5) كما تنهض شهادة ابن صعد تــ 901هــ/1495م دليلا آخر على مدى تحقيق هذا المـــذهب الـــصوفي للانتشار بقوله: «وأرباب القلوب يرون أن الوصول إلى حقائق الأعمال وبلوغ من بلغ إلى مقام الكشف والمراقبة من أفاضل الرجال إنما هو بمعرفة علم التوحيد».(6)

---

(1) يذكر أبو عبد الله المقري أن رجلا ينتمي إلى طريقة العرفان كان يتعبد إلى جانبه بجامع تلمسان. المقري: نفـــخ الطيب، ج5، ص262.

(2) اشتهر ابن دهاق بتقدمه في علم الكلام وحفظه للحديث والتفسير والفقه والتاريخ مذاكرا لكلام أهل التصوف فـــي مجالسه فصار بذلك. بحرا للجمهور في مالقة ومرسية، ولما نزل بتلمسان أوائل القرن السابع الهجري ومكث فيهـــا مدة عامين تلقى خلالها عن أبي عبد الله الشوذي الحلوي طريقته الشوذية في الوحدة المطلقة، وحمل إليها شروحاته الثلاثة على «كتاب الإرشاد لأبي المعالي» و«شرح الأسماء الحسنى» وشرحه «لمحاسن المجالس» لأبي العباس بـــن العريف . ابن الخطيب: الإحاطة، ج1، ص 168 ؛ يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 128.

(3) الملالي: المصدر السابق، ص 38.

(4) جلاء الظلام، ورقة 49.

(5) يذكر ابن زاغو أن الصوفية المعاصرين له جعلوا الذكر شعارهم وأنيسهم فـــي الخلـــوة وأقبلـــوا عليـــه فـــرادى وجماعات متعاونين على البر والتقوى رغبة لما عند الله من حسن المأوى . جلاء الظلام، ورقة 49.

(6) روضة النسرين، ص 94.

ومن هنا جاء كتابه «روضة النسرين في التعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين» ترجمةً لواقـــع التوحيد العرفاني بوهران وتلمسان، في صيغة المناقب تعرض فيه إلى أعمـــدة التـــصوف التوحيـــدي العرفاني الأربعة الذين عاصرهم وهم: محمد بن عمر الهوارى 843هــــ/1439م والحـــسن أبركـــان وإبراهيم التازي تـــ866هــ/1461م، وأحمد الغماري تــــ874هـــــ/1469م، المعروفـــون بأوليـــاء المقامات والتوحيد العرفاني.(1)

ويبدو أن ابن صعد كان ولوعا بهذا المذهب الصوفي، لذلك عرض في ضمن هذا الجهد نظرته في التوحيد العرفاني، سعى البحث كذلك لإبرازها.

- أوليـــاء المقامـــات والتوحيـــد العرفانـــي:

تميز هؤلاء الصوفية بتدرجهم في المقامات التعبدية بواسطة المجاهدات والانقطـــاع إلـــى الله وتلونهم بأحوالها، متخذين من علم التوحيد الذي أحكموا معانيه ومن الذكر مسلكا لبلوغ مقام الكـــشف، وفي رأيهم أن ذلك يكون مشفوعا بإنارة العقل بعلم أصول الدين والعلم بالأحكام الشرعية إلى مـــستوى النقل والفهم والتخلق بالخلق المحمود الذي يستوجبه العقل المستنير بأصول الدين والشرع الذي يُتـــيحُ الابتعاد عن المحرمات والامتثال لجميع المأمورات وهو المقام المعبِّر عنه بالورع، وحينما يكون الولي الموحد في قبضة الله يزهد في الدنيا،فيصير في مقام الزهد، وإذا علم الوحدانية أخلص لله فـــي ســـائر أعماله الربوبية، والإيمان بما قدر وقسم له. ويعرف هذا بمقام الرضي الذي يدل عليه معاملة النـــاس بالرفق والصفح عنهم عند إذايتهم له، وفي هذا المقام أيضا تعتريه حالة من الخوف الدائم والذي يلازمه في كل حركاته وسكناته.(2)

ويعتبر محمد الهواري رائد هذا الاتجاه، فقد كان عارفاً بعلم التوحيـــد هاضـــمًا لكتـــاب أبـــي المعالي حريصاً على المجاهدات من صيام وقيام الليل(3) متقشفاً في مأكلـــه ومـــشربه، فتحقـــق لـــه

---

(1) روضة النسرين، ص ص47، 126.

(2) يستبد الخوف في نفس الولي فينظر في أسباب الشقاوة وإمارتها فيجدها منحصرة في المخلوقات فيخاف الوقوع فيها فيتجنبها، كما يخاف زوال ما حصل له من الموافقة-الكرامات- بأضدادها حتى أنه يخاف أن يبدل علمه وفهمـــه إلى الشك والجهل أو أن يطالبه باريه بالقيام بشكره فيما أنعم عليه فلا يطيق ذلك أو أن تخدعه نفسه فيحـــصل فـــي علمه ما يفسده ويحيطه من الرياء والسمعة أو أن توجه حقوق عليه للآدميين تنقل أعماله إلى صحائفهم . الملالى: المصدر السابق، ص38.

(3) يذكر ابن صعد أن محمد الهواري كان ملازما القيام في الليل، وأنه وصف في كتابه التنبيه أهل الرقاد بأنهم مثل الربيع اليابس . روضة النسرين، ص 73.

بذلك طرد الدنيا من قلبه(1) وأقبل يستزيد من العلم الذي كان وسيلته للتدبر فـــي عجائـــب قـــدرة الله ومخلوقاته ومن ثمة تعظيمه ومعرفة أوصافه وجمال ربوبيته وتحقير نفسه(2) وحتى ينتقل من المعرفة التي أتاحها التدبر بالعقل إلى المعرفة الذوقية اعتمد طريق الذكر، حيث كان يحب الاجتماع على الذكر ويرغب فيه(3) باعتباره طريقًا إلى الكشف وبذلك يكون الهواري قد جمـــع بـــين إخـــلاص العبوديـــة ومعرفة الله بجمال ربوبيته فوصل إلى درجة أهل المعرفة والحكمة والقرب والمشاهدة.(4)

أي عكس الصورة الخرافية التي رسمتها له مصادرها بعد القرن التاسع الهجري(5) وكـــذلك كان قرينه الحسن أبركان الراشدي يحيا مابين المغرب والعشاء قائما للصلاة وفي حياته منقطعا متخليا عن الدنيا وزينتها، كثير الصوم مواصلا له سالكا سبيل التقشف، حيث بقي سنين كثيـــرة بتلمـــسان لا يقتات إلى على ما يلتقطه من الطعام الذي يتساقط في الطرقات أو يجعل في أثقاب الحيطان(6) ومـــن ورعه أنه كان لا يأكل من أموال الزكاة ولا من الحبس ولا يقبل المعونة من السلطة(7)، لكن أبركـــان الذي عاد من المشرق إلى تلمسان وهو على طريقـــة صـــوفية، لـــم تكـــشف لنـــا المـــصادر عـــن طبيعتها(8)، قد تحول تحت تأثير شيخه في الشريعة عبد الرحمن الوغليـــسي وشـــيخه فـــي التوحيـــد العرفاني أبي الحسن علي التالوتي وأخيه محمد بن يوسف السنوسي إلى منهج التوحيد العرفاني المحلى بالشريعة(9) سالكا سبيل الذكر طريقا للوصول، حيث كان له سبحة لا تفارقه ومما يـــوحي بملازمتـــه للذكر أنه كان لا يفتر عن ذكر الله طرفة عين واحدة.(10)

---

(1) ابن صعد: روضة النسرين، ص ص 57، 70.

(2) نفسه، ص 59.

(3) نفسه، ص89.

(4) نفسه، ص 59.

(5) تنبه الأستاذ القدير عبد الحميد حاجات إلى طبيعة الحكايات والأخبار التي رويت عن محمد بن عمر الهواري من قبل رواة القرنين العاشر والحادي عشر الهجري. والمستنسخة أصلا عن الحكايات والخرافات التي نسجت حول شيخ الطريقة الذي صار بعد القرن التاسع الهجري، يطاع حياً وميتاً ويحظى بالاحترام المطلق ويخـــشى النـــاس ســـطوته وغضبه، بينما المنهجية السليمة تقتضي مراعاة تطور التيار الصوفي من عصر لآخـــر وتحديـــد مكانـــة الهـــواري ضمنه . عمر الهواري شخصيته وتصوفه، ص ص 84، 88.

(6) ابن صعد: روضة النسرين، ص ص 128 ، 130.

(7) ابن مريم: المصدر السابق، ص ص 88، 89.

(8) وصف الرصاع الحسن أبركان بشيخ الحقيقة والطريقة . الفهرست، ص 43.

(9) التنبكتى: كفاية المحتاج، ص 119.

(10) ابن صعد: روضة النسرين، ص 129.

كما كان معتكفاً على قراءة القرآن متدبرا فيه(1) ومن هنا اعترف له أهل العبادة في تلمـــسان بطول باعه في المقامات والعبادة والتوحيد العَرفاني.(2)

أما إبراهيم التازى تلميذ محمد بن عمر الهواري فقد كان إلى جانب معرفته بأصـــول الـــدين وأحكام الشريعة(3)، مجتهدا في عبور المقامات إلى أن وصل إلى مقام المحبة وبها عرف بين أوليـــاء عصره(4)، وقد اعتبر أن ما توصل إليه في مقامات التوحيد العرفاني ما هو إلاً ببركة الشيخ الهواري لقول ابن صعد «ووصل بسببه إلى الرسوخ في المقالات العرفانية والتمكن في رتبة الأولياء ودرجـــة أهل التصديق»(5)، كما وصف التنبكتي كلامه في طريق التصوف ومقام العرفان بأنه عميق لا يمكن فهمه إلا لمن قويت عارضته وذاق من طعم الحب ما توفرت به مادته»(6)، لكن التازي أراد إخـــراج المقامات العرفانية من طابعها النخبوي إلى جمهور المريدين وعامة الصوفية فدعا إلى عبادة الله بعقائد التوحيد ووظائف الأذكار(7)، أي الدعوة إلى التوحيد العرفاني في ثوب الطريقة الـــصوفية(8)، فكـــان يعقد مجالس الذكر الجماعي ويلقن فيها لخواص طلبته معاني الإخلاص لله تعالى فـــي ســـائر أعمالـــه الربوبية(9). فأقام بذلك سوق الأذكار بوهران وأبان بها معلم الإيمان على حد تعبير ابن صـــعد(10) لكن التازي تميز عن شيخه الهواري بجنوحه إلى استعارة عناصر صوفية مـــن الطريقـــة الـــشاذلية، كالشكر والمحبة وإسقاط التدبير، كما ارتبط بطرق صوفية مغربية أخرى من خلال مسلسلات المـــصافحة والمشابكة ولباس الخرقة مشكلا من كل هذه الطقوس طريقته التازية التي سيأتي تفصيلها لاحقاً.

(1) يذكر ابن صعد أن أبركان كان يختم القرآن على اللوح كل سنة ولما ضعف عن كتابته بيده في أخريـــات عمـــره يبعث باللوح إلى والدي سيدي يوسف فيكتبه له كل يوم وهذا ديدنه إلى غاية وفاته . روضة النسرين، ص 130.

(2) حول هذه الاعترافات . أنظر روضة النسرين، ص ص 126، 135، 137.

(3) يذكر ابن صعد أن إبراهيم التازى كان إماما في علوم القرآن والفقه وأصوله عاكفا على خدمته معروفـــا بجـــودة القيام على دواوينه . روضة النسرين، ص 143.

(4) نفسه، ص 165.

(5) النجم الثاقب، ج2، 1910/د، ص 36.

(6) كفاية المحتاج، ص 103.

(7) روضة النسرين، ص 144.

(8) نفسه، ص 199.

(9) نفسه، ص 158.

(10) نفسه، ص 152.

وكذلك كان الشيخ أحمد بن الحسن الغمارى إلى جانب تحكمه في الفقه والحديث وعلوم القرآن إماماً في المقامات والعرفان ومن أرباب المجاهدات قائمًا بالليل صائمًا بالنهار متقشفًا(1) فـــي لباســه وملازما للأذكار في خلوته، حتى أنهكته العبادة وأضعفت قواه(2)، وقد سمح له ذلــك بالتـــدريج فـــي مقامات الورد والزهد وكان أغلب مجالسه العلمية في الأخلاق الحسنة والتذكير بالآخرة والإرشاد إلـــى طريق الخير والدعوة إلى التمسك بسنة النبي (ص) والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.(3)

ولا نعدم القرائن الأخرى التي وردت في مختلف المصادر مثل العارف المحقق أبي زيــد عبــد الرحمن بن يعقوب الصنهاجي(4) وإبراهيم بن محمد المصمودي تــ805هــ/1402م الذي كان من رجال الصفوة والخوف(5)، ومن أولياء الله والمقامات والعرفان(6)، مقبلا على العبادة والاجتهاد فـــي طريــق المجاهدة آخذا بالغاية القصوى في الورع والزهد والإيثار والتأمل في خلق الله وتأمل صنعه حتـــى كـــان يأخذه الوجد والحال(7)، وكذلك كان الحاج موسى البطيوي يواصل أربعين يوما مجتهدا في بلوغ أرقـــى المقامات(8)، ناهيك على عبد الغني بن عبد الجليل التلمساني صاحب كتـــاب «منـــازل الـــسائرين»(9)، ومحمد بن عبد الله بن يوسف الخراط دفين مليانة الذي كان مولعًا بشرح قصائد العارفين(10)، فضلا على

(1) ابن صعد: روضة النسرين، ص193؛ يذكر بن مريم أن أحمد الغمارى كان يحيي الليل بجامع الخراطين، وكذا في زاوية سيدي الحلوى . المصدر السابق، ص33، 34.

(2) يذكر ابن القاضي، أن أحمد بن الحسن الغمارى تــ874هــ/1469م قد دفن بخلوته شرقي الجامع الأعظــم مــن تلمسان . لقط الفوائد، ص264 ؛ تمكنت البعثة الأثرية الفرنسية. في أوساط سنة 1846من العثور على نقيـــشة أثرية بمشور تلمسان مكتوب عليها بيانات تشير إلى قبر أحمد بن الحـــسن الغمـــارى، وقـــد قـــام حـــاكم تلمـــسان الجنرال «كفينيـــاك» بإعادة تهيئة مقام القبر تظاهرا من السلطات الفرنسية بتوقير الأولياء.

EMIL Jauvier: Note Sur Un Inscription Arabe De 1846 Trouvée Dans Le Mur Du Méchouar à Tlemcen , Revue Africain , Siége De La Société Historique Algérienne , Alger 1943, P 270.

(3) ابن صعد: روضة النسرين، ص194، 197، 207.

(4) ابن مرزوق: المجموع، ورقة17.

(5) يذكر أبو عبد الله محمد الرصاع أنه شاهد إبراهيم المصمودي بتلمسان وعليه آثار الخوف مـــن الله والخـــشوع، وأنه كان على قلة مطمع من الدنيا صابرا قائما بالعبادة على طول الأيام . الفهرست، ص ص 17، 18.

(6). ابن صعد: النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 19.

(7) ابن مريم: المصدر السابق، ص 65، 66.

(8) ابن صعد: روضة النسرين، ص 228.

(9) إسماعيل باشا: هدية العارفين، المجلد1، القسم5، ص520.

(10) الملالي: المصدر السابق، ص138.

الحسن أبركان الذي كان بشهادة معاصريه متقدما في العبادة ومقامات التوحيد والعرفان.(1)

- نظريـــة التوحيد العرفاني عند ابن صعـــد التلمساني:

دلت الطريقة التوثيقية، التي صاغ بها محمد بن أحمد بن صعد التلمساني تـ901هـ/1495م كتابيه «النجم الثاقب» و«روضة النسرين»، أنه كان على إطلاع واسع بالعلوم الدينية والصوفية والأخبار والروايات المناقبية، وربما يفسر ذلك بلوغه منصب رئيس مجلس الأشياخ في مدرسة اليعقوبية(2) واعتراف نخب الغرب الإسلامي بمكانته كقول محمد العربي الغرناطي فيه: (البسيط) إذا جئتَ لتلمسانَ فقل لصنديدهَا ابن صَعد

علمكَ فاق كل علم مَجدك فاق كل مَجد.(3)

لكن رغم ذلك ظل التعريف به في كتب الطبقات والتراجم والمناقب مختزلا ولا يعكس مكانة الرجل وموقعه في الساحة الدينية والعلمية(4)، ومنها أفكاره في التصوف التي لا تزال غفلا في دراسات الباحثين وغير مطروقة، خاصة نظريته في التوحيد العرفاني التي صاغها في خضم احتكاكه في النصف الثاني من القرن 9هـ/15م بكبار صوفية التوحيد العرفاني مثل: الهواري والتازى والغماري وأبركان ومحمد بن يوسف السنوسي في النصف الثاني من القرن9هـ/15م.

فما هي طبيعة نظريته في التوحيد العرفاني؟

وهل هي مطابقة لمنحى شيوخ المقامات والتوحيد العرفاني الذين عاصرهم؟

لعل من نافلة القول التذكير بأن ابن صعد لم يكن صوفياً عرفانياً، لكنه كان داعياً إلى هذا النوع من التصوف، فيرى أن الوصول إلى حقيقة المعرفة التوحيدية يكون بالعقل والفكر الذي بواسطته ينظر المريد في آيات الله ويتفكر في شواهد وعجائب صنعه وهو مطلب إلهي، القصد منه إظهار أن الله مدبر شؤون الخلق وأن المخلوقات كلها محتاجة إليه ولا يمكن لها أن تستغني عنه طرفة عين، ومنه يدرك المريد أن الله سبحانه هو الأول بلا ابتداء والآخر بلا انتهاء(5) وهذا في حد ذاته استدلال على وحدانيته وكمال ربوبيته عبر التدبر في أسمائه.(6)

---

(1) ابن صعد: روضة النسرين، ص 126.

(2) يعتبر ابن صعد وراثته لمجلس الأشياخ بالمدرسة اليعقوبية بركة من بركات الحسن أبركان ظهرت فيه . روضة النسرين، ص141.

(3) ابن مريم: المصدر السابق، ص252.

(4) الونشريسي: الوفيات، ص154 ؛ التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص263 ؛ ابن مريم: المصدر السابق، ص ص 251، 252.

(5) روضة النسرين، ص99، 100.

(6) نفسه، ص99.

غير أنه نحا منحى المحاسبي تـــ243هــ/854م في عودة المريد إلـــى مجاهـــد التقـــوى أي الالتزام بأوامر الله ونواهيه والاشتغال بالتوبة في قوله: «الواجب عليك أيها العبـــد أن تـــشغل قلبـــك بمعرفة نفسك وأن تتفقد خطاب الله الوارد عليك في أوامره ونواهيه وفيما سلف من ذنبك».(1)

لكنه لا يقوم بمجاهدة الاستقامة التي يخضع فيها المريد لأشكال المجاهدات الشاقة بـــل يعتبـــر الاستقامة هي في كمال التوحيد في نفي الشريك بقوله: «فإن قال الموحد لا إله إلا الله بقـــي الـــشريك والنظير وأثبت المعتقد السليم والاستقامة على النهج القويم».(2)

وإلى جانب ذلك اعتبر الذكر ظهير الولاية ومن أكثر من قول « لا إله إلا الله » مخلصاً مـــن قلبه عارفاً بوحدانية ربه فإنه يبتعد عن المعاصي ويمتنع عن الشهوات ويزهد في الدنيا ويقبـــل علـــى الآخرة(3)، لذلك كان يدعو الله أن يشرح صدره لمعرفة «لا إلـــه إلا الله»، ويطلـــق لـــسانه بالـــذكر فالمعرفة التوحيدية والذكر ركنان أساسيان في نظريته التوحيدية العرفانية.(4)

وأما ما يحصل للذاكر من المواهب والعطايا الإلهية، فإنه يرى أن أهل المعرفة التوحيديـــة لا يرون أنفسهم أهلاً لما أعطاهم، وهو يقترب من نظرية ابن العريف القائلة بالزهد في المواهب والعطايا الإلهية، لكنه لا يسلم بها، فهو يعتبر موقف أهل المعرفة التوحيدية من ذلك موقف الشكر رغبـــة فـــي المزيد من العطايا والمواهب(5)، وهنا يظهر استعارته لأهم آلية في الطريقة الشاذلية وهـــي الـــشكر، البديل عن المجاهدات الشاقة، ويبدو أن ابن صعد لم يستطع أن يعزل نفسه عـــن مـــؤثرات الطريقـــة الشاذلية فدعا إلى إسقاط التدبير مع الخالق في قوله: «فينبغي لك يا ابـــن آدم أن تعـــرف نفـــسك وأن تخاصم عدوك إلى المبادرة إلى الرضى والتسليم والقيـــام بحـــق العبوديـــة فـــي التـــذلل والخـــضوع للعزيز الحكيم».(6)

---

(1) روضة النسرين، ص102.

(2) نفسه، ص97.

(3) يحذر ابن صعد المريد من وسوسة الشيطان في عقيدة التوحيد لأنه يأتي بالوسوسة في كيفية ما وصف الله بـــه نفسه من السمع والبصر والاستواء على العرش واليدين، والاستقلال في الرزق الذي قسمه الله للعبـــد، لـــذلك دعـــا المريد إلى دفعه ورفضه من القلب عدم التفكير في ذلك . روضة النسرين، ص100، 101.

(4) روضة النسرين، ص 99.

(5) نفسه، ص 102.

(6) نفسه، ص 101 ؛ يعتبر ابن صعد الآية الكريمة التي يقول فيها تعالى: ﴿وَلاَ تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ اللّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُواْ وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُواْ اللّهَ مِن فَضْلِهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمـــاً﴾ سورة النساء: الآية 32 ؛ محفوفة بمعاني الرضى والتسليم والاقتناء لما قضاه وقدره في سابق علمه الحكيم العليم . روضة النسرين، ص 101.

ومن هنا يظهر مزج ابن صعد بين تصوف التوحيد العرفاني والطريقة الشاذلية، كما يعكــس بطرحه هذا انزياحًا من جانب نخبة النصف الثاني من القرن التاسع الهجري نحـــو الاستعاضــــة عـــن المجاهدات الشاقة. بعناصر الشكر وإسقاط التدبير والذكـــر.

- السنوسيـــــــة:

كشف محمد بن يوسف السنوسي 985هـ/1489م(1) عن منحاه في طريق القوم فـــي قولـــه: «ونحن بالنسبة لهذا المقام، مقام أولياء الله تعالى وخاصة حضرته على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد والعرفان، الذي خاضوا لجته وغابوا فيه بقدر الإمكان»(2)، وبهذا الاعتراف يكون الـــسنوسي قد كفى الباحثين مؤونة البحث لاسكتشاف وجهته الصوفية والتي ضمنها في أعمالـــه العقديـــة وفـــي «شرحه لأسماء الله الحسنى» وفي رده على أبي الحسن الصغير في «نصرة الفقيـــر»، فـــضلاً علـــى أفكاره العرفانية المبثوثة في مخطوط «الواهب القدسية في المناقب السنوسية» لتلميذه محمد بن عمـــر الملالي، بالإضافة إلى ما استدركه التنبكتي بعد ذلك أيضا في مخطوطـــة «اللآلـــىء الـــسندسية فـــي الفضائل السنوسية» وهي كلها نصوص تكشف عن طبيعة تصوف التوحيد العرفاني عند السنوسي في صورته الكاملة.

إن اختيار السنوسي لعلم التوحيد كبوتقة لتصوفه العرفاني نابع من قناعاته، بأن هذا العلم مـــن أفضل العلوم الظاهرة التي تُورث المعرفة بالله والخشية منه والمراقبة وبه أيضا يفتح الله للعبـــد لفهـــم سائر العلوم على قدر معرفته به فيزداد بذلك خوفه وقربه من الله(3)، كما أنه منجي القلب مما ارتبك

(1) نشأ السنوسي في بيت صوفي شريف فأبوه يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي، كان زاهداً ومتعبدا وأمه حسنيه من الأشراف، درس في صغره عن أبيه عن الشيخ نصر الزواوي وأخذ القراءات السبع للقرآن عـــن الـــشريف أبـــي الحجاج يوسف بن أبي العباس والفقه ممثلا في مدونة سحنون عن الفقيه محمد بن إدريـــس بـــن عيـــسى المغيلـــي ورسالة بن أبي زيد عن أخيه التالوتي والفرائض والحساب عن محمد بن قاسم بن تونرت الصنهاجي والاســـطرلاب عن أبي عبد الله بن محمد بن الحباك وعلم الأصول وجمل الخونجي عن أبي عبد الله محمد بـــن العبـــاس العابـــدي والتوحيد عن أبي القاسم المكناسي والحديث عن أبي عبد الرحمن الثعالبي، وأما التصوف فقد انتفع بكل مـــن الـــولي العارف الحسن أبركان وإبراهيم التازي الذي ألبسه الخرقة وبصق في فمه، ونظرا لإلمامه بالعلوم النقليـــة والعقليـــة وباعه في تصوف التوحيد العرفاني، صار أهل المغرب يفضلونه من جهة التحقيق والانقطاع. الملالـــي: المـــصدر السابق، ص 12، 20 ؛ التنبكتي: اللآلـــئ الـــسندسية، ورقـــة 87- 92 ؛ ابـــن عـــسكر: المـــصدر الـــسابق، ص 111 ؛ ابن مريم: المصدر السابق، ص ص 237، 239.

(2) الملالى: المصدر السابق، ص 38.

(3) نفسه، ص 52 ؛ التنبكتي: اللآلئ السندسية، ورقة120 ؛ المراقبة هي استدامة علم العبد باطلاع الرب عليه في جميع أحواله. أنور فؤاد: معجم المصطلحات الصوفية، ص 160 ؛ أما الخوف فهو الحالة التي لا يخـــاف فيهـــا العبد غير الله أي لا يخاف في نفسه وإنما يخافه إجلالا لـــه، لأنـــه الخـــوف علـــى نفـــسه هـــو خـــوف العقوبـــة=

فيه وحل غياهب الشكوك والأوهام والمنقذ له من التلف في غمة الجهل، وما تراكم من ظلمات.(1)

لكن كيف جعل السنوسي من التوحيد العرفاني سبيلا إلى الوصول والكشف؟

لقد وضع السنوسي خمسة مرتكزات قام عليها تصوفه التوحيدي العرفاني وهي:

أولا: دعوته إلى اكتساب المعرفة الرسمية أي معرفة أسماء الله الحسنى بأوصافه الجلالية والجمالية وأبعاد معانيها بواسطة العقل أو ما أسماه بالبراهين العقلية-الدليل العقلي-(2)، وفيها يعلم الموحد أن الألوهية استغناء الإله عن كل ما سواه وافتقار كل ما سواه إليه(3) وأنه هو محدث العالم بأسره وهو أن لا تأثير لشيء من الكائنات في أثر ما، وأن لا يستغني ذلك الأثر عن الله عزوجل.(4)

=السهروردى: عوارف المعارف، ص 315 ؛ القرب هو قرب العبد من الله بكل ما يعطيه من السعادة وهو على قسمين: قرب علمي وأعلاه العلم بتوحيد الألوهية، وقرب عملي وينقسم إلى: قرب فرضي لقول الرسول (ص): «ما يقرب المقروبون بأحب إليَّ من أداء ما فرضته عليهم» وفيه يتجلى الحق للعبد ويظهر العبد بحسب الحق غير محدود ولا متناه، وقُربٌ فعلي لقول النبي (ص): «لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته، كنت له سمعاً وبصراً»، وفيه يتجلى الحق للعبد ملتبساً القابلية المحدودة . الكاشاني: رشح الزلال، ص ص 85- 87.

(1) محمد بن يوسف السنوسي: شرح كفاية المريد ورقة 6 ؛ يرى الملالى أن علم التوحيد يزيل من القلب داء الشبه وضروب الشكوك والامتراء . المصدر السابق، ص 41.

(2) السنوسي: شرح أم البراهين، ص 74 ؛ وكذلك نصرة الفقير، ص 120.

(3) الاستغناء وجوب له تعالى، الوجود والقدم والبقاء والمخالفات للحوادث والقيام بنفسه والتنزه عن النقائص، وما يندرج عن عقائد الإيمان كوجوب السمع له تعالى والبصر والكلام، والدليل على إثباتها كون أضدادها نقائصًا، كما أنه تعالى منزه عن الأغراض في أفعاله وأحكامه، فلا يجب عليه فعل شيء من الممكنات لا تركه، إذ لو جب عليه تعالى شيء منها غفلا كالثوب مثلا لكان عز وجل مفتقراً إلى ذلك الشيء ليكتمل به، إذ لا يجب في حقه تعالى وأحكامه كلها لا علة لها باعثة وإنما هي بمحض الاختيار وما رعى الله من مصالح الخلق فبمحض فضله ولا حق لأحد عليه تعالى أما وجوب الافتقار إليه تعالى فيستلزم قدرته تعالى على إيجاد الشيء المفتقر فيه إليه، وذلك يستلزم وجوب اتصافه تعالى بالقدرة والإدارة والعلم العامة لجميع متعلقاتها لما عرف من وجوب توقف تأثير القدرة على الإرادة والعلم ويستلزم أيضاً وجوب اتصافه تعالى بالحياة لوجوب توقف تلك الصفات على صفة الحياة . شرح أم البراهين، ص ص 74، 75.

(4) يرى السنوسي أنه لو كان هناك شيء أقدم من الله تعالى لكان ذلك الشيء مستغنيا عنه الله تعالى.ولا يوجد في الكائنات يؤثر بطبعه خاصة وأن الله لم يجعل من قدرته في هذا الشيء لأنه لو كان كذلك لصار عز وجل مفتقرا في إيجاد بعض الأفعال إلى واسطة، وبهذا يبطل مذهب القدرية القائلين بتأثير القدرة الحادثة في الأفعال مباشرة أو تَوَلّدًا ويبطل مذهب الفلاسفة القائلين بتأثير الأفلاك والعلل ويبطل مذهب الطبائعيين القائلين بتأثير الطبائع والأمزجة ونحوها . شرح أم البراهين، ص76.

وهذه المعرفة الرسمية لكلمة لا إله إلا الله محمد رسول الله (ص)، يحصل من ورائهـا العلـم بعقائد الإيمان تفصيلاً وإجمالاً فضلاً على ما تنطوي عليه من المحاسن يتشعشع عند ذكرهـا القلـب بأنواع اليقين وتتموج فيه أضواء الإيمان حتى تنبسط على الظاهر فيتفتق لصاحبها كنوز هـذه الكلمـة فيعلم بذلك، قدر مَا مُنِحَ له من النعمة العظمى التي مَنَّ بها الله عليه وهي أول خُطـوة نحـو كـشف حجاب الحس.(1)

ثانيا: اكتساب المعرفة الذوقية لأسماء الله الحسنى بواسطة الذكر بصيغة لا إله إلا الله محمـد رسـول الله(2)، وفيها يرى السنوسي أنّ تحقيق المعرفة الذوقية لا يتأتى إلا بالمعرفة الرسمية التـي أنجبتهـا البراهين العقلية بواسطة الذكر، أي لا يكون الذكر مجرد النطق باللسان، بل استحضار القلب لمعـاني أسماء الله الحسنى التي اكتسبها في مرحلة المعرفة الرسمية، فالذكر يُردد بلسانه وفـي نفـس الوقـت يحضر بقلبه اسم الله أو غيره من الأسماء الحسنى إلى أن يكف ومعها اللسان عن الحركة ويستمر ذلك على مستوى القلب ويواظب عليه إلى غاية فناء صورة الكلمة وبقاء معناها مجرداً حاضراً فيه وكأنـه ملتصق به وحينها لا يمكن الفصل بين الذكر والفكر فيصبح طريق الذكر هو نفسه طريـق الفكـر(3) وخلالها يحصل للذاكر فوائد كثيرة منها ما يرجع إلى محاسن الأخـلاق الدينيـة ومنهـا مـا يتعلـق بالكرامات التي هي الخوارق، فأما الأول فيتمثل في الاتصاف بالزهد والتوكل والحياء والغنى والفقـر والإيثار والفتوة والشكر(4)، أما الثانية والمتعلقة بالكرامات فسنأتي على تفصيلها ضمن أسس وجدليـة الكشف والزهد في المواهب والعطايا الإلهية.

---

(1) محمد بن يوسف السنوسي: شرح أم البراهين، ص65.

(2) يرى السنوسي أن الذكر لا يكون بالشهادة الأولى-لا إله إلا الله- فقط، بل يجب إضافة الثانية-محمـد رسـول الله- لأن الأولى تمحق كل شك في الربوبية والثانية تلغي كل شك في الرسالة وكما أن العقيدة لا تصح إلا بالشهادتين معاً، فإن الفتح لا يأتي دونهما معا ولأجل ذلك اعتبر السنوسي أن الاقتصار على ذكر الشهادة الأولى وإهمال الثانيـة استدراجًا ًإلى فرض الشريعة والانحلال من ربقتها وتعطيل رسومها . شرح أم البراهين، ص 90.

(3) نفسه، ص ص 87- 90؛

(4) حدد السنوسي معاني هذه المحاسن الأخلاقية فاعتبر الزهد خلو الباطن من الميل إلى فانٍ وفراغ القلب من الثقـة بزائل، والتوكل بثقة القلب بالوكيل وهي حالة يسكن فيها العبد عن الاضطراب عند تعذّر الأسباب ثقة بمسبب الأسباب والحياءُ تعظيم الله بدوام ذكره وإكثارًا وسكوت اللسان عنها بالكلية مدحاً وذماً والإيثار على نفسه بما لا يذمه الشرع والفتوة وهي التجافي عن مطالبة الخلق بالإحسان إليه ولو أحسن إليهم لعلمه بأن إحسانه إليهم وإساءتهم إليه كـل ذلك مخلوق له وتعالى والشكر وهو إفراد القلب بالثناء على الله ورؤية النعم في طي النِّقَم . شـرح أم البـراهين، ص ص 93، 94.

ثالثا: اعتماده طريق المجاهدة بمعاني أسماء الله الحسنى بواسطة الذكر(1) لتصفية الباطن حيث يحقق الذكر بالأسماء الحسنى غايتين أساسيتين هما: التعلق وهو التوجه إلى الله بمقتضى معـــاني الأســـماء الحسنى والتخلق وهو التزام الاتصاف بمعاني الأسماء الحسنى فيحصل للذاكر منها حظوظٌ، فمن ذكـــر اسم الله يحصل له امتحاء ما عدا ذاته تعالى وصفاته وأفعاله من قلبه ومن الرحمن عدم الأخذ من النعم الدنيوية إلاّ ما يوصل. إلاّ أن وصل النعم الأخروية المتعلقة باسم الرحيم كالإيمان والأعمال الصالحات وما يعين عليها من ضروري المعاش والزهد في ما سوى ذلك زهداً كلياً والاتسام بالرحمة والاكتفـــاء برحمته الواسعة التي إليها الاستناد يوم يقوم الأشهاد ولزوم الشكر لله ورؤية المنة له تعالى وحده فـــي كل ما يبدو من النعم بالتخصص والتعميم.(2)

ويأخذ من اسم **(الملك)** لزوم الخدمة والذلة والتعظيم والمخافة والرجاء والحياء ومن **(القدوس)** البعد عن كل نقيصة ومن **(المؤمن)** الإذعان والتزام التصديق بكل ما صدقه المولى والعمل وفق ذلـــك إلى الممات ومن **(المهيمن)** الإذعان لحكمه تعالى والمراقبة لله تعالى في حركاتـــه وســـكناته ظـــاهره وباطنه ومن **(العزيز)** التعزز بعز مولاه حتى يقهر بذلك نفسه وشيطانه وهواه ومن **(الجبـــار)** التـــزام الرياضة وقهر النفس عليها(3)، ولذلك كان السنوسي من أهل المجاهدات كثير الخلوة يقوم الليل ويطيل في الركوع والسجود حتى تنتفخ قدماه، وكان يسمع له أنين عظيم في صدره من شدة خوفه مـــن الله، فضلا على التزامه سنة داود عليه السلام، في الصيام أي يوم بيوم.(4)

أما حظه من **(المتكبر)** فهو قهر النفس وتطهيرها من صفات العظمة والكبرياء، ومن **(العلـــي)** الحياء من مولاه أن يرى دنيويا أو أخرويا سوى كماله جل وعلا ومن **(الكبير)** الانسلاخ عـــن الكبـــر والتعاظم ولزوم لباس الذل والتواضع ومن **(المتعال)** شكر مولاه الذي تفضل بإظهار علو: حتى حـــرر بذلك القلب مما كساه من محاسن الكائنات ومن **(الخالق)** إسقاط تدبيره ومشيئته لعدم انقيـــاد الكائنـــات لهما والتعلق بتدبير المولى ومشيئته النافذة ومن **(الباري)** عدم الوقوف مع الصور وكمالها الناقص فهو غني عنها بكمال حالها ومصورها فلا يسبي لذلك قلبه العارف بجمال مولاه وجلاله ومن **(الغفار)** ستر الذنوب والمعايب الصادرة منه بالتوبة المقتضية تبديل تلك المساوئ وتغطيتها بأضدادها وســـتر زلات

---

(1) يذكر الملالى أن شيخه السنوسي كان إذا صلى الصبح يأخذ في الذكر حتى طلوع الشمس وربما جعل رأسه بـــين ركبتيه فيغيب عن الخلق، حتى أنه كان لا يشعر بمن حوله . المصدر السابق، ص 134.

(2) محمد بن يوسف السنوسي: شرح أسماء الله الحسنى، مخطوط الخزانة العامة للمخطوطات والوثـــائق، الربـــاط، رقم 2406/د، ورقة 134.

(3) نفسه، ص ص 163، 164.

(4) الملالى: المصدر السابق، ص183 ؛ التنبكتي: نيل الابتهاج، ص 256؛ ابن مريم: المصدر السابق، ص 243.

العصاة بالنصح لهم حتى يتركوها والتضرع للمولى أن يغفر لهم(1) ومن (**السميع البـــصير**) صـــون للظاهر والباطن عن كل ما يستحي أن ينكشف للمولى.

ومن (**القابض**) قبض قلبه وجوارحه عن كل ما أمره الله بالانقباض عنه ورؤية المنة لله فـــي التوفيق لذلك ومن الباسط بسط قلبه وجوارحه حيث أمره الله بالبسط، وشكره تعالى فيما بـــسط ذلـــك بفضله وتكون غاية هذه المجاهدات بمقتضى التعلق والتخلق الوصول إلى حال الفناء.(2)

رابعاً: التوفيق بين الشريعة والحقيقة: لقد صرح السنوسي في (نصرة الفقير) على أن الشريعة من غير حقيقة زندقة والحقيقة من غير شريعة زندقة أيضاً، ومن هذه العلاقة حـــصَن تـــصوفه فـــي التوحيـــد العرفاني بالشريعة ووضع لتحقيق ذلك ثلاث آليات هي: اتّباع السنة والإقتداء بالصحابة والعلـــم بـــالله وتأصيل الذكر وطقوسه من القرآن والسنة وسيرة صحابته.

فقد اشترط على المريد الصادق قبل أن يدخل في طريق الذكر أن يتبع ســـنة الرســـول (ص) ويقتدي بأصحابه ويشهد المنة ويجتنب البدعة المحرمة والعيث والآثام، ثم يدخل في طريق الذكر بعـــد معرفته بمن يذكره ومعرفة أوصافه الجلالية الجمالية(3) ومن ثمة اعتبر العلم بالله المكنون في صدور العلماء نورًا وحكمة وفي غير صدورهم تزويقًا وتشديقًا.(4)

ويظهر السنوسي مدافعًا عن المشروعية الدينية للتصوف وخاصةً الذكر وطقوســـه، فـــاعتبره شرعيًا بنص القرآن مستدلا بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ الـــرَّحْمَنِ نُقَـــيِّضْ لَـــهُ شَـــيْطَاناً فَهُـــوَ لَهُ قَرِينٌ﴾(5) ومن السيرة بحادثة تلقين النبي (ص) لعلي كرم الله وجهه الذكر في غزوة الخندق ثلاث مرات(6) فضلا على إقراره بصلاحية الاجتماع للذكر عقب كل صلاة وأثر ذلك في تثبيـــت الإيمـــان وجواز ما يرافقه من تداول على الذكر والإقرار والمصافحة والتسبيح، فهو وإن كـــان مـــستحدثا لـــم تجربه عادة السلف إلا أن العلماء استحسنوه واعتبروه بدعة مندوبة كسائر نوافل الخيرات المستحـــسنة مثل حزب الإرادة وقراءة الفاتحة في كل شيء وزيارة الإخوان والاحتفاء بتـــوبتهم والإطعـــام علـــى ذلك(7)، وأكد ما ينجر من ثواب على ذلك لقوله: «وهـــذه الأذكـــار والاجتماعـــات التـــي يتعاهـــدها

---

(1) السنوسي: شرح أسماء الله الحسنى، ص ص 164، 165.

(2) نفسه، ص ص 165، 166.

(3) نصرة الفقير في الرد على أبي الحسن الصغير، مخطوط ضمن مجموع الخزانة العامة للمخطوطـــات والوثـــائق، الرباط، رقم 1845 د، ص 120.

(4) نفسه، ص 113.

(5) سورة الزخرف: الآية 36.

(6) نصرة الفقير، ص115، 116.

(7) نفسه، ص 116.

الصوفية... يثابون عليها لأنهم يتزاورون في الله ويجتمعون في ذات الله ويتواصلون على طاعـــة الله ويلعبون بذكر الله ويرقصون ويصيحون من حب الله، إياك ثم إياك ولحوم هذه الطائفة».(1)

وحتى يربط مسألة الكشف بالشريعة اعتبر المكاشفة الحقيقية هي أن يكاشف عن الله ورســوله بفهم كلامهما وما تضمنه من الأسرار العقلية والأنوار التوحيدية مع علوم غامضة وإفهام دقيقة وهـــي المرتبة التي لا يعطيها الله إلا لخاصة أوليائه.

ويظهر هذا المنحى التوحيدي العرفاني الملتزم بالرسول(ص) قدوة والتوفيــق بــين الحقيقــة والشريعة منهجا في شرح السنوسي لأدبيات عرفانية لأحد العرفانيين ومطلعها (الطويل)

تَطَهر بماء الغَيب إن كُنت ذا سِــرِ وإلا تيمم بالصعيــد وبالصخــــــر

وقَدم إمامــًا إن كنت أنت إمامـــهُ وصَلِ صَلاةَ الفَجر في أول العَصر

فَهذه صَـــلاة العَارفين بربهــــــم فَإن كُنت منهم فانضح البَر بالبَحــر.(2)

ومن خلالها يرى السنوسي أن التطهر بماء الغيب القصد منه التطهر مـــن الجنابـــة المعنويـــة المنسوبة للغفلة، ورفع حدثها وأثرها من الذكر والفكر ويكون دليل طهرها اكتساب المعارف الربانيـــة والعلوم الدينية وهي طهارة العارفين فالتطهر من الغفلة شرط للدخول في حضرة الله ســـبحانه، وهـــذه الطهارة تختلف عن التطهر من الجنابة باستعمال الماء الطهور الذي يرفع الحـــدث وينظـــف البـــدن، والتيمم بالتراب والصخر الذي تستباح به العبادة ولا يرفع حدثا وطهارة المريد المتمثلـــة فـــي الزهـــد والمجاهدة النفسية والإدمان على الذكر اللساني وهي دون درجة أهل المعرفة(3)، لكن في هذه الطهارة ما يجعل النفس تتأسى بالغفلة مثل انتظار المريد صفاء سره بالعبادة وميل نفس المحدث الفاقــد للمـــاء كذلك إلى الراحة والبطالة فيعسر محافظتها على الصلاة، أما العارف إذا تطهر لـــصفاء ســـره بميـــاه المعارف الربانية، ولم يصل إلى رتبة الفناء والبقاء فإنه ينبغي عليه أن لا يتخلى عن الأعمال المتعلقة بالظاهر. حيث أن مبدأ سلوكه شبيهٌ بوقت صلاة الفجر الذي يمثل أول الانتباه من نوم الغفلات ويكون قريبًا من ظلمة الليل وهما المرحلة التي لم يتخلص فيها العارف من الدنيا وزينتها، فالأعمال التي يبدأ بها العارف قريبة من ظلمات النفس، بينما تكون أول مقامات العارف شبيهة بوقت صلاة العصر، لأنه آخر النهار ومحل حَطَ الرحال، وإذا كان كل المبتدى عن الطريق والعارف مطالـــب بهـــا –الأعمـــال الظاهرة– فإن الفرق بينهما أن المبتدى يعملها في أوائل الانتباه حينما يكون قريبًا مـــن الظلمـــات ولا تصفو له كُلَ الصفاء بينما العَارفُ يَعملها في آخر النهار وبعد كمال الانتباه ومشاهدة امـــتلاءُ الآفـــاق

(1) نصرة الفقير، ص 117.

(2) الملالى: المصدر السابق، ص179.

(3) نفسه، ص 189.

بضوء الشمس ولهذا قال: مُخاطبا العارف «وصلِّ صلاة الفجر في أول العصر» أي أنه وقت صـــلاة العارفين لأن غيرهم يعمل تلك الأعمال قبل أن يشاهد أوائل طلوع شمس المعارف فضلا عن انتمائها. وأما قوله: «وقدم إماما كنت إمامه» فوصية هامةٌ معناها أن العارف عليه أن يقدم في أقواله وأعمالـــه الرسول(ص) قدوة له لأن البعض قد يغتر بما يظهر له من مواهب فيترك الاقتداء بالرســـول(ص)(1) «وكنت إمامه» أي أنه حَكَّم العقل أولاً ونظر واهتدى بالبرهان إلى صدق الرسول(ص) وعرف مرتبته عند الله واحتشم في تقديمه أولا وتقهقر إلى الوراء وعزل نفسه عن كـــل نظـــر وأســـلم نفـــسه إلـــى الرسول(ص) وقدمه إمامه وحكمه وظاهره وباطنه وقوله «فإن كنت منهم فانضح البر بالبحر» يعنـــي إن كنت من العارفين فلا تترك الجمع بين الحقيقة والشريعة فالشريعة بر والحقيقة بحر، ولا شـــك أن ظاهر الشريعة لم يوجد فيها من الإسناد للأعمال والسببية لها شِركٌ فإذا نضح ظاهرها بماء الحقـــائق التوحيدية كملت محاسنها وانقسم للعارف أعمالها.(2)

ويظهر السنوسي كذلك أكثر حذرا في ابتعاده عن الغيبة عند الكشف، لذلك جنح إلى الكـــشف المصحوب بالصحو، وبالتالي فرغم أن الذوق في نظريته الصوفية العرفانية أعلى درجة من العقل(3) إلا أنه يصر على ضرورة العودة إلى العقل فيما يكشف مما يؤكد بعد المسافة بين السنوسية و فكرتـــي الحلول و الاتحاد الناجمتين عن حالة الغية والسكر، ومبدأ التوافق بين المدركين القلب والعقل.(4)

---

(1) الملالي: المصدر السابق، ص 180.

(2) نفسه، ص180.

(3) تعتبر المعرفة الذوقية، أعلى أنواع المعارف وألذها لما تتيحه من الإطلاع على الأسرار الربوبية والعلم بترتيـــب الأمور الإلهية المحيطة بكل الموجودات، وبه تستشعر النفوس عند الاتصاف به كمالها وجمالها . الملالي: المصدر السابق، ص53.

(4) تظهر هذه العلاقة المحدودة لمكانة العقل والذوق في شرح السنوسي لأبيات عرفانية تنسب لأبي إسحاق إبـــراهيم بن دهاق ومطلعها (البسيط): رأيتُ ربي بعين قلبـــــــي　　فقلت لا شـــك أنت أنـــــتَ

أنتَ الذي حُزت كل أيـــــنٍ　　بحيث لاَ أيـــنَ ثـــمَ أنــــتَ

فقوله: «رأيت ربي بعين قلبي» يعني عرفت وجوده ما يجب له وما يستحيل وما يجوز ببصيرة قلبي التي هي عـــين القلب وهو الجزء مني الذي يقوم به العلم والفكرة الصحيحة المصيبة. وقوله: «لاشك أنت أنت» يعني فقلت بقلبي لما عرفته بالبرهان وتميز لي عن كل ما سواه لا شك ولا ريب أنت يا مولاي الموصوف بهذه المحاسن التـــي أبـــصرها بالبرهان عين قلبي، وإنما رتب القول على رؤية القلب وهو معرفته بالله تعالى تنبيها علـــى حـــصول الإيمـــان عنـــد حصول المعرفة لأن الإيمان على الأصح هو حديث النفس التابع للمعرفة لا نفس المعرفة، خلافاً للأشعري والأفـــضل أن يكون المراد برؤية عين القلب المعرفة الذوقية التي هي مقام السالكين ويكون حينئذ معنى قوله: أنـــت أنـــت الآن بحسب المعرفة الذوقية هو أنت أولا بحسب المعرفة الرسمية التي أنجبتها البراهين العقلية، إذ علامة صحة الذوق أن يجيء على وقف الرسمي . الملالي: المصدر السابق،ص182 ؛ أعطى الباحث سعيد عليـــوان تفـــسيرًا لـــشرح=

خامسا: جدلية الكشف والزهد في المواهب والعطايا الإلهية: إن غاية الذكر بأسماء الله الحسنى عند السنوسي هي الوصول إلى حالة الفناء والتي لا يرى فيها الموحد العارف وجود غير ذاته وصفاته وأعماله أي الفناء عن رؤية غنى غير غناه وكبر غير كبره وعلم غير علمه وعز غير عزه وحكم غير حكمه(1) وحينما يزيد في المجاهدة ليحصل على التأييد الإلهي لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (2) وقوله تعالى أيضا ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾.(3)

وهذه الروح عند العارفين هي عين السر ومرآة تجليات وكشوف لأمور وعلوم لم تجر العادة لخلقها، ولا يعرفها إلا أهلها ولا سبيل إلى تعريفها بالقول للغير، بل بإشارة العارفين(4) ومن هنا يقر السنوسي من أن الكشف لا يتم بواسطة الاستدلال ولا بطرق الاعتبار، بل بمحض إنعام وإلهام من الله ويبدو أن السنوسي كان حذرا إزاء مسألة الكشف فقد رفض أن يستهدف العارف الكرامات بقوله: «إن المؤمن لا ينبغي له أن يقصدها بشيء من طاعته وإلا دخل عليه الشرك الخفي ومكربه».(5)

وكذلك حذر من لحظة الوصول التي يستعجل فيها الموحد حصول المواهب والعطايا الإلهية أو تحدثه نفسه بها أو يدعي رؤية عاجلة أو علما بالله حتى لا تتحول تلك المجاهدات إلى أحلام شيطانية يتوهمها كرامات وعطايا إلهية، ولذلك اعتبر السنوسي أن المكاشفة الحقيقية هي أن يكاشف عن الله ورسوله –صلى الله عليه وسلم– ويفهم كلامهما وما تضمنه من الأسرار العقلية والأنوار التوحيدية مع علوم غامضة وإفهام دقيقة وهي مرتبة لا يعطيها الله إلا لخاصة أوليائه(6) أي أن صحة الكشف الحقيقي يكون وفق ما يشهد به العلم الرسمي –المعرفة الرسمية لأسماء الله الحسنى–، ولم يتوقف تحذير السنوسي عند عدم استهداف الكرامة ورفض استعجال حدوثها، بل اعتبر الزهد فيها كليا هو معيار الولي الحقيقي في قوله «إن الولي الحقيقي هو الذي لو كُشف له عن الجنان وما فيها من

=السنوسي فاعتبر العقل هو المحك والذوق تابعًا له وبذلك تصبح مهمة الذوق التعاطف والتفاعل والهيام في جناب الله عز وجل الذي اقتنعنا بوجوده عقليا. فالذوق في نظره يأتي بعد اقتناع العقل . محمد بن يوسف السنوسي وشرحه لمختصره في المنطق، دكتوراه الحلقة الثالثة، جامعة الجزائر، 1986–1987، ص 110.

(1) يرى السنوسي أن الفناء والبقاء هما منتهى سفر السالك في تجربة تصوف التوحيد العرفاني . الملالى: المصدر السابق، ص180.

(2) سورة العنكبوت: الآية 69.

(3) سورة المجادلة: الآية 22.

(4) التنبكتى: اللآلئ السندسية، ص 100.

(5) شرح أم البراهين، ص 95.

(6) التنبكتى: اللآلئ السندسية، ص 113، 114.

الحور والولدان وغير ذلك ما التفت إلى شيء من ذلك ولا مال إليه بالكلية، ومهما سكن إلى شيء من ذلك وركن إليه فقد ركن لغير الله».(1)

إلا أن ما ميز السنوسي كونه لم يهمل العقل في تجربة التوحيد العرفاني، فبـه تـتم المعرفـة الرسمية وبه تضبط حالة الكشف وهذا ما عاناه أسعيد عليوان حينما اعتبر العقل عند السنوسي أعلـى من الذوق ووصفه بالمحك بينما حَصر مهمة الذوق في التعاطف والتفاعل والهيام في جنـاب الله عـز وجل اقتناعا بوجوده عقليا(2)، ثم إن انتشار المقال العقدي للسنوسي والمشحون بالتصوف بشكل واسع خاصة عقيدته الصغرى وشروحها قد ساهم في انتشار المضامين الصوفية للتوحيد العرفـاني، ولـيس أدل على ذلك من عدد تلامذة السنوسي الذين أخذوا عنه بتلمسان تصوفه في التوحيد العرفاني وقـاموا بنشره في بني راشد وغريس وهم محمد بن يحيى المغراوي وعمر العطافي(3)، ناهيك على آخـرين بتلمسان مثل أبي القاسم الكنباشي التلمساني(4) وأبى محمد القلعي(5) وابن صـعد التلمـساني وأبـي الطاهر الزواوي ومحمد بن أبي مدين –كان حيا سنة 920هـ/1514م–(6)، وأبي العبـاس الـصغير ويحيى بن محمد وابن الحاج البيدري وإبراهيم الوجديجي وبن ملوكه.(7)

ونصل بهذا العرض إلى أهم مساءلة تتحسس الجديد في تصوف التوحيد العرفاني عند السنوسي وتحيل إلى ما أخذه عمّن سبقوه من مفكري التصوف الإسلامي وأقطابه وما ألصق به من طرف المتأخرين، وهل من صلة بين آرائه الكلامية وأفكاره الأشعرية ومنحاه في التصوف؟

---

(1) الملالى: المصدر السابق، ص63.

(2) محمد بن يوسف السنوسي: شرحه لمختصره في المنطق، ص110.

(3) ينتمي محمد بن يحيى إلى قبيلة بني راشد وقد امتاز بالتصوف والورع والأحوال المرضية والكرامات العلية ولـم تنحصر استفادته من السنوسي في التوحيد، بل أخذ عنه كذلك الفقه والأصول والبيان والمنطق والحساب والفـرائض والنحو . ابن مريم: المصدر السابق ص 276، 277؛ حسب محمد بن يوسف الزياني فإن محمد بن يحيى المغراوي كانت له تآليف في التوحيد ويعد أول من بث التوحيد في قبيلة غريس . دليل الحيران، ص 60،61.

(4) يذكر ابن مريم أن أبا القاسم الكنباشي أخذ علم التوحيد عن السنوسي وكتابه الإرشاد لأبي المعالي عن أخيه أبي الحسن التالوتي . المصدر السابق، ص152.

(5) يعتبر القلعي من كبار تلامذة السنوسي وعرف بأنه فقيه سني موحدٌ ومتصوف وكثير التمسك بـأخلاق الـسلف الصالح ومن أعماله: أسئلة تزيد عن الخمسين مسألة تسمى بالقلعية . ابن مريم: المصدر السابق ، ص 271.

(6) اشتهر ابن أبي مدين بتدريسه لعقائد السنوسي الصغرى والكبرى وشرح الكبرى . التنبكتي: نيـل الابتهـاج، ج2، 275.

(7) نفسه، ج2، ص260.

إن الأفكار الصوفية التي تألفت منها السنوسية تكاد تكون فـــي معظمهـــا معروفـــة بـــساحة التصوف في المغرب الأوسط ولاسيما بتلمسان منذ القرن السادس الهجـــري، حيـــث دل منحـــاه فـــي المجاهدات النفسية والذكر لتطهير الباطن ونظرته التوفيقية بين الشريعة والحقيقة وقوله بضرورة شيخ التربية كمشرف على تجربة المريد في مساره للترقي نحو الكشف(1) أنه قد اقتفى طريقة الغزالي ولم يحد عنها قيد أنملة، وهذا ما جعل تلميذه الملالى يقول عنه أنه على طريقة الغزالي(2).

كما أخذ فكرة المعرفة الرسمية المفضية إلى الإخلاص في سائر الأعمال الربوبيـــة وإنـــارة العقل بعلم أصول الدين والأفكار الشرعية عن ابن دهاق(3) وفكرة عدم استهداف الكرامة والمواهـــب الإلهية عن أبي مدين شعيب وأطروحة الزهد في المواهب والعطايا الإلهية عن ابن العريف.

ورغم أن السنوسي سعى إلى اتخاذ علم التوحيد إطارا لمنحاه فـــي علـــم الكـــلام والعقيـــدة الأشعرية والتصوف إلا أنه لم يوفق في ذلك فقد ظل الفصل بين المسائل الكلامية والعقدية والـــصوفية جليا في مقاله العقدي والصوفي(4) فهو على حد تعبير جمال الدين بوقلي «لم يجد في علم التوحيد في صورته الكلامية سوى الخطوة الأولى للتقرب بها إلى الله،وما الانقطاع للذكر والمكاشـــفة إلا الوجـــه الثاني المكمل لكلمة التوحيد ذلك الحبل الذي يصل العقل بالقلب».(5)

---

(1) السنوسي: نصرة الفقير، ص 119.

(2) الملالى: المصدر السابق، ص 190.

(3) نفسه، ص38.

(4) يوسف أحنانة: تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي 5 ط2، دار أبي الرقراق للطباعة والنـــشر، الربـــاط المغرب، 2007، ص 275، 276.

(5) الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد، ص355.

و- الغــزاليـــــــون

لعل ما يلفت الانتباه في تاريخ الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط أن طريقة الغزالي ومؤلفاتـــه التي كانت في القرنين السادس والسابع الهجريين مستحوذة على عقول وقلـــوب قطـــاع واســـع مـــن المتصوفة قد شهدت في القرنين 8 و9 الهجريين التراجع، حيث اختص بها نخبة من الصوفية فقط.

فهل كان ذلك بسبب تراجع الإقبال على مؤلفات الغزالي كما أسلفنا؟

أم أن هناك معطيات دينية وفكرية تخص مرحلة القرنين 8 و9 الهجريين حالت دون ذلك؟

لابد من التذكير أن الوضع الذي آلت إليه الطريقة الغزالية في القرنين 8 و9 الهجريين لا يعني مطلقا غيابها من ساحة الحركة الصوفية، فقد وقع التناسل منها إلى طرق صوفية أخرى استمرت بديلة لها في القرنين 8 و9 الهجريين كالطريقة المدينية والمجارية والزورقية.، كما أن الاستمرار في الأخذ بعناصرها ظل قائما خاصة الاستفادة منها في قضية التوفيق بين الحقيقة والشريعة والتي أضحت السمة الغالبة على مدرسة الفقهاء الصوفية في بجاية التي استمر طلبتها ينهلون من الإحياء، أفكارهم في هـــذا الشأن، وهذا ما صرح به أبو القاسم بن أحمد البر زلي تـــ 841هـــ/1438م حينما قال: بـــأن «فقهـــاء بجاية كانوا مواظبين على قراءة الإحياء في مجالسهم العلمية».(1)

غير أن الاكتفاء بعناصر من الطريقة الغزالية دون أخرى وبشروح الإحياء دون الإحياء قد أفقد المهتمين بطريقة الغزالي الفهم الكامل لأطروحته الصوفية المتناسقة والتي لا تقبل التجزئـــة(2)، ممـــا جعلها في القرن التاسع الهجري/ 15م صعبة الإدراك وعرة المرتقى وهذا ما عاناه الونشريـــسي فـــي التنبيه إلى ذلك، في قوله: «هي طريقة كثيرة الغُزر والأخطار، ذات مسالك صعبة كثيرًا من هلك فـــي بيدائها قليلٌ من تجاوز تلك الأوعار، يحتاج إلى علم فائق، ومعرفة بآداب وحقـــائق وصـــبر وشـــدائد وانقطاع إلى الله ورؤية كل ما سواه مضمحل عن الحق حائدٌ».(3)

ولم يكتف الونشريسي في هذه الملاحظة القيمة، بل تعرض إلـــى انعكاســـات صـــعوبة إدراك طريقة الغزالي لدى الطلبة الذين تحول جهلهم بها إلى رفض أفكارها جملة(4)، وفي رأيـــي أن ذلـــك يمثل آخر ارتدادات الإحياء بالمغرب الأوسط في نهاية العصر الوسيط والمرتبطة بمحـــاورات فقهـــاء تلمسان لعلماء الشرق حول سنية كتاب الأحياء، وأبرزها تلك المحاورات التي دارت بين الفقيه المتكلم

(1) المصدر السابق، ج4، ص 293.

(2) حول أطروحة الغزالي المتكاملة أنظر الغزالي: الإحياء، ج3، ص 80، 109 ؛ وكذلك ج4، ص17 وما بعدها.

(3) المعيار، ج2، ص 291.

(4) نفسه، ج12، ص184 وما بعدها.

أبو زكريا يحيى الزناتي القلعي الذي كان معلمًا بالإسكندرية، وفقهاء تلمسان كشف لنا محمد بن عمــر الملالي عن جوانبها(1)، فضلا على موجة الإنكار والرفض التي شهدها الوسط الــصوفي المغربــي عمومًا لعدد من المؤلفات ومن ضمنها مؤلفات الغزالي لقول أحمد زروق تــ899هــ/1493م «حــذر الناصحون من... مواضع من الإحياء ومعراج السالكين له والمنقذ مــن الــضلال»(2)، ومــن هــذا المنظور بقيت أطروحة الغزالي خلال القرن 8هــ/14م مفهومة ومستوعبة عند كوكبة من الــصوفية نذكر منهم بتلمسان أبا العباس أحمد بن مرزوق تــ741هــ/1340م وابنه الخطيب تــ781هــ/1476م وتلميذه عبد الرحمن بن يحيى الــشريف التلمــساني(3)، ومحمــد بــن أحمــد الــشريف العلــوني تــ771هــ/1369م وولده عبد الله تــ 792هــ/1389م وتلميذه أبا العباس أحمد بن موسي البجائي(4) ومحمد القلعي(5) وفي بجاية مثّلها كل من أحمد بن إدريس الأيلولي وتلميذه عبد الرحمان الوغليــسي وتلامذتهما(6)، غير أن ظلّها تقلص في القرن 9هــ/15م تقلصاً كبيرًا فبرز من المهتمين بها محمد بن مرزوق الحفيد تــ842هــ/1438م (7)، وتجسدت في هيأتها الكاملة فــي كتابــات عبــد الرحمــان الثعالبي تــ875هــ/1470م دفين جزائر بني مزغنة الذي يعد غزالي المغرب الأوســط فــي القــرن 9هــ/15م بلا منازع.

(1) المواهب القدسية، ورقة 30، 31.

(2) قواعد التصوف، ص130.

(3) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص176.

(4) نفسه، ج1، ص 243.

(5) ابن فرحون: الديباج، ج1، ص223.

(6) الونشريسي: المعيار، ج2، ص 385، 386.

(7) التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 379.

- عبد الرحمن الثعالبـــــي (أنموذجا):

أثير موضوع: تصوف عبد الرحمن الثعالبي تــ875هــ في دراسات عديدة(1) وفي مقــدمتها إضاءة الأستاذ عبد الرزاق قسوم في كتابه «عبد الرحمن الثعالبي والتصوف»، لتضع الثعالبي في خانة المتأثرين بأفكار الغزالي وإحيائه(2)، لكن الملاحظ عن هذه الدراسات أنها ركزت على كتــابين مــن مؤلفاته هما: «العلوم الفاخرة» و«الجواهر الحسان» كمدخل لدراسة منحناه في طريق القوم، بينما ظلت كتاباته الأخرى مثل «رياض الصالحين» و«تحفة المتقين» و«الأنوار المضيئة بين الحقيقة والشريعة» التي سبق الحديث عنها(3) غير مستثمرة؟ لأن الثعالبي قد اشتهر بإقحامه لموضوع التصوف ضـــمن مؤلفات التفسير والحديث والفقه التي كتبها، وبالتالي فإن لملمة منحاه في التــصوف يقتــضي دراســة فاحصة لهذه المؤلفات التي لا يظهر فيها الثعالبي.

وقد سلك منحى الغزالي فحسب(4) ، بل وتأثر بكثير من آراء الزهد والتصوف التي طرحهـــا الصوفية الأندلسيون والمغاربة والمشارقة، وهذا ما جعل الثعالبي يمتلك ثقافة صوفية عالية اســتثمرها في تحديد المضامين الباطنية للنص-القرآن والحديث- ويعزى ذلك إلى تكوينه في رحلته لطلب العلــم ولقائه بعدد من الشيوخ المتميزين الذين كان لهم تأثير في منحاه الصوفي مثل تأثره بمدرســة الحقيقــة والشريعة في بجاية وعلى رأسها الشيخ أبي الحسن علي بن عثمان المكلاتي(5) واستفاد من في رحلته إلى مصر من الشيخ أبي عبد الله محمد البلالي، حيث درس عليه مختصره في الإحياء(6)، فضلا على تأثره العميق بالأفكار الزهدية التي طرحها محمد بن عبد الحق الاشبيلي تــــ581هـــ/1185م فــي

---

(1) من هذه الدراسات: أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص117 ؛ وكذلك عمار طـــالبي: الحيـــاة العقلية في بجاية، ص171، 172.

(2) وضع الأستاذ قسوم عدة نقاط كقرائن لإثبات النزعة الغزالية في تصوف عبد الرحمن الثعالبي تتمثل في: انتــشار النزعة الغزالية في التصوف إبان عصر الثعالبي وتشابه الطريقة التي سلكها الثعالبي والنزعة الغزالية ولا سيما فـــي التآليف والأفكار والمواقف وكذلك زهد الثعالبي الذي كان بمثابة رد فعل ضد عصره وهو ما يجــده عنــد الغزالـــي، واتفاق نوعية الإنتاج لدى الرجلين حتى في عناوين الكتب . الشركة الوطنية للنشر والتوزيـــع، الجزائـــر، 1978، ص124، 125.

(3) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج1 ، ص284.

(4) يظهر تأثر الثعالبي بالغزالي من خلال تأريخه لتيار الغزاليين بالمغرب الإسلامي اعتمادا على روايـــات الغبرينـــي والتادلي . الثعالبي رياض الصالحين، ورقة 45، 46، 47.

(5) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج1، ص284.

(6) ابن مخلوف: المصدر السابق، ج1، ص265.

كتابه «العاقبة في ذكر الموت »(1) وأخذه بآراء ابن الزيات التادلي تــــ617هـــــ/1220م صـــاحب التشوف، في كتابه «الدر الفائق»(2) وتأثره العميق فـــي كتابيـــه «ريـــاض الـــصالحين» و«الأنـــوار المضيئة» بآراء المحاسبي والغزالي وبتذكرة القرطبي وآراء القطبـــين أبـــي مـــدين شـــعيب وأبـــي الحسن الشاذلي(3) وبحكم ابن عطاء الله السكندري وكتابه «التنوير» وكـــذلك «شـــرح ابـــن العبـــاد على الحكم».(4)

ومن هنا تتجلى المصادر المتنوعة التي استقى منها الثعالبي أفكاره الصوفية والتي جعلـــت منه محاسبيًا في خطوة الزهد الأول، وغزالي المنحى نحو الكشف، وشاذلي الطريقة والتربية وكل ذلك نلمسه في كتاباته «رياض الصالحين» و«الأنوار المضيئة» فهو يدعو المريد إلى محاسبة نفسه علـــى نموذج المحاسبي والقرطبي(5) بتفقد صفيحة عمله اليومية في قوله: «يا أخي تفقد صفيحة عملك... أما علمت أن الأيام عليك عمال النهار، يكاد بالتحصيل والليل يطلب قبض المبالغ من الأعمال»(6) وذلـــك بالجنوح إلى إصلاح النفس والتهيُّئ لمغادرة الحياة الدنيا والتوبـــة النـــصوح ورد المظـــالم واجتنـــاب المحارم ومجاهدة النفس الأمارة بالسوء ومحاسبتها والتضييق عليها بالندم على ما فات والعزم على أن لا يعود إلى النسيان وأن لا يقدم على أمر إلا إذا حكم الله فيه، ولا يُعذر أحد بالجهل وتكون الغاية من كل ذلك النجاة وعدم الغفلة(7)

ثم يعقبها الزهد في الدنيا وشهادتها(8) كمدخل إلى باب المجاهدات المفضية إلـــى الكـــشف وهو في ذلك يذهب مذهب الغزالي في أن الوصول إلى الكشف وإدراك الحقائق الإلهية يكون بواسطة

---

(1) تأثر الثعالبي بأفكار عبد الحق الاشبيلي في مسائل التخويف والتحـــذير والتـــذكير بـــالموت والعـــذاب وأهـــوال القيامة . الثعالبي: العلوم الفاخرة في نظر أمور الآخرة، ج1، تحقيق محمد بن مصطفى بن خوجة، طبع أحمد مراد التركي، بدون تاريخ، ص3. 196.

(2) الثعالبي: الدر الفائق، ورقة95.

(3) الثعالبي: رياض الصالحين، ورقة2 وما بعدها.

(4) يظهر تأثره بابن عطاء الله وابن عباد الرندي في باب العلم من كتابه الأنوار المـــضيئة . الثعـــالبي: الأنـــوار المضيئة، ورقة99، 100.

(5) الثعالبي: الأنوار المضيئة، ورقة 240.

(6) الثعالبي: رياض الصالحين، ورقة2، 68.

(7) نفسه، ورقة2 ؛ حول ما يقابله عند المحاسبي انظر الرعاية، ص52، 105.

(8) يرى الثعالبي أن المحبة والأنس-المجاهدات والخلوة- لا تصل إلا بدوام ذكر المحبـــوب والمواظبـــة عليـــه وأن المعرفة لا تحصل إلا بدوام الفكر ولن يتسنى دوام الذكر والفكر إلا بوداع الـــدنيا وشـــهوتها . الأنـــوار المـــضيئة ورقة2، 138.

المجاهدات في قوله: «إن الكلام في الكرامات أوسع رحبا، ولم يفتح لهم تلك الخيرات حتى سلكوا باب المجاهدات وفتحت لهم أبواب الهداية»(1) ويكون ذلك بالتزام الخلوة، التي هي عنـــده علامـــة علـــى المحبة التي يطلب فيها المريد الخلوات بحبيبه في بيداء الليل بالقيام والصيام المتواصل لقوله: «لا يزال التائبون يهربون إلى دير الخلوة هروب الخائف إلى موضع الأمان، لأن علامة المحبة طلب الخلوات».

بالحبيب وبيداءُ الليل خلوات الخلوات، أما سترهم قيام الليل في ظلام الدياجر غيرة أن يطلـــع الغير عليهم... وفاز الأحبار بالفوائد...» (2)، وكذلك قلد الغزالي في أن تكون هذه الخلـــوات تحـــت إشراف شيخ يقوم بمراقبة حركة المريد وسكناته وليؤمن وصوله إلى الكشف وذلـــك بـــالتزام الـــذكر باللسان ثم القلب(3) باعتباره عمارة القلب ومزكى النفس ووسيلة الوصول فهو الأنفع والأقرب مقامـــا وعليه درج أكثر مشائخ التربية.(4)

وكذلك يقدم الثعالبي العلم على العبادة مثل الغزالي(5) فيعتبر العلم بمنزلة الشجرة والعبادة بمنزلـــة الثمرة فالشرف للشجرة لأنها هي الأصل، لكن الانتفاع يكون بثمرها ، ومن هنا لا بد للمريد أن يأخـــذ من الأمرين،لأن مدار العبودية وملاذ العبادة على العلم حتى يفوز بخير الدارين.(6)

وفي نظرته للكرامات التي تحصل للمريد، فقد نحا أيضا منحى الغزالي وابن العريف وأبـــي مدين شعيب فاعتبر حدوثها دليلاً على استقامة المريد . الذي لا يجب أن يقصدها بطاعته وأن يستمر مُخلصًا في عبادته لخالقه فيرى المنة لله ويتبرأ من رؤية نفسه ومن حوله وقوته، ويحتقر نفـــسه بـــل ويجب أن يرى أنه ليس أهلا للكرامة لولا فضل الله عليه.(7)

ويظهر التلازم واضحا بين الحقيقة والشريعة في كتابه الأنوار المـــضيئة والـــذي حـــذا فيـــه حذو الغزالي حذو النعل بالنعل، خاصة في باب فضل العلم وبـــاب فـــضل الـــذكر وفـــضل الـــدعاء وفضل القرآن.(8)

---

(1) الثعالبي: رياض الصالحين، ورقة 49.

(2) نفسه، ورقة، 82.

(3) نفسه، ورقة11.

(4) الأنوار المضيئة، ورقة102 ؛ وحول ما يقابله عن الغزالي من المجاهدات والخلوة انظر الأحياء، ج3، ص82.

(5) يرى الغزالي «أنه إذا لم تتقدم رياضة النفس وتهذيبها بحقائق العلوم نشبت بالقلب خيالات فاسدة تطمئن الـــنفس إليها مدة طويلة إلى أن يزول وينقضي العمل قبل النجاح فيها» . الإحياء، ج3، ص22.

(6) رياض الصلحين، ورقة4.

(7) نفسه، ورقة48.

(8) الأنوار المضيئة، ورقة86-110.

أما منحاه في الطريقة والتربية فقد لخصه في سبع خطوات: تقاطع فيها مع الشاذلية وهي:

- حفظ الجوارح.
- التفكير في الموت وما بعده.
- تقوى الله في السر والعلانية.
- عدم المخالطة.
- الصبر على المفقود والوفاء بالعهود والركوع والسجود
- ترك التدبير والاختيار مع المدبر المختار والعمل بالسنة والاقتداء بالأئمـــة فـــي الحركـــات والسكنات بالنية ولزوم الخلوات(1)، وهذا الركن السابع يعد من أهم أركان الطريقة الـــشاذلية وأسسها.

لكن رغم ذلك، لم يكن الثعالبي صوفيا مقعدا أو منعزلا عن مجتمعه، بل صوفيا حركيا مؤمنًا بالعمل والاجتهاد والكسب الحلال يعكس تخصيصه في كتابه «رياض الأنس» فصلا عن القوت الحلال وتأثيره: على الجوارح في تزكية الأعمال الصالحة في قوله: «إعلم يا أخي أن الاجتهاد فـــي تـــصفية القوت، فهو من الدين بمنزلة الرأس من الجسد، فبفساد المطعم، أصل يتفرع منه الذنوب... فإذا ألقـــي العبد فيها طيبا وسقته الجوارح صافيا فزكت الأعمال الصالحات، وإذا ألقي فيها خَبيثا ظلمته وأســـقمته الجوارح نطفا فتحركت الأعمال الخبيثة»(2) ومن هذا المنظور يظهر الثعالبي وقد جمع بين التصوف والاجتهاد والجهاد لذلك تعددت أوجه الاستفادة منه، من قبل معاصريه فأخذ عنه محمـــد بـــن يوســـف السنوسي وأخوه علي التالوتي(3) وأحمد بن عبد الله الجزائري تـــ 898هـــ/1492م التوحيد(4)، وتأثر به محمد بن عبد الكريم المغيلي تـــ909هـــ/1503م في نبرته الجهادية ضد النصارى.(5)

ومن جميع ما ورد تفصيله عن النخبة الـــصوفية فـــي القـــرنين 8 و9 الهجـــريين/14 و15 الملاديين، يبرز التحول في مستوى هيكل وأفكار وسلوك تياراتها، فقد تراجع تيـــار الغـــزاليين كمـــاً ونوعاً، عما كان عليه قبل القرن 8هـــ/14م؛ واختفت تيارات التصوف الفلسفي: الباطنيـــة والإشـــراق ووحدة الوجود والوحدة المطلقة، تاركة مكانها لتيارات العرفان السني ممثلا فـــي الرشـــدية المـــشوبة بالتصوف والجنيدية السنية والتوحيد العرفاني بجميع أشكاله.

---

(1) رياض الصالحين، ورقة 5، 6.

(2) رياض الأنس، ورقة 14.

(3) الملالى: المصدر السابق، ورقة 20.

(4) أبو القاسم سعد الله: المرجع السابق، ج2، ص85.

(5) التنبكتى: نيل الابتهاج، ج2، ص 266.

وقد حافظت هذه التيارات العرفانية على المستوى النظري والفكري للطابع العرفاني إجمـــالا في مقابل الصورة القاتمة المعبرة عن نشاط المرابطين والمشعوذين من أصحاب أسرار الحروف، كما أنها قد أحسنت التكيف مع المستوى العقلي للعامة من حيث تزكيتها لبعض الطقوس كالذكر الجمـــاعي والسماع. ومسايرة العامة في الإيمان بالكرامات المعقولة والاعتقاد بالأولياء وكـــل ذلـــك مـــن أجـــل المحافظة على هذه الحلقات الطقوسية كجسر يصلها بالعامة، ثم إن اختيارها سياسة التقارب مع الفقهاء قد أدى إلى تقاطع في القناعات والأفكار بين الطرفين في كثير من المسائل، ممـــا خفـــف مـــن حـــدة الصراع والتشاحن.

وفي علاقات النخبة مع بعضهم البعض في المغرب الأوسط أو مع نخب الغرب الإسلامي فإن ذلك سمح بهيمنة واضحة للتعابير والاصطلاحات الصوفية في لغة التخاطب والمراســـلات(1) وامتـــد ذلك إلى الرسائل الديوانية والخطط الأخرى بحكم تموقع النخبة الصوفية في مناصبها مثل مراســـلات الوزير لسان الدين بن الخطيب إلى ابن مرزوق الخطيب(2) وغيرها والتـــي تبقـــى مـــن دون شـــك موضوعاً جديراً بالبحث والتنقيب.

(1) حول هذه النماذج . أنظر ابن القنفذ: أنس الفقير، ص ص 55، 56.

(2) ابن الخطيب: الإحاطة، ج3، ص87 وما بعدها.

البـــــاب الثـــالث

الفصـــل الثـــالث: موقف النخبة من قضايا التصـــوف البدعـــي.

1-قضايا التصوف البدعي (المظاهر والإفرازات).

2- النخبـــة ووتيــــرة الإصـــلاح.

3-دعوات الإصلاح ومحاربة البدع.

4-مشاريـــع التأصيـــل والتقعيـــد.

أ- تأصيل وتقعيد مجالس الذكر الجماعي عند أبي العباس أحمد بن زاغو التلمساني.

ب- أدب فضـــــــــل الـــزيـــــــــارة.

ج- ضبط واجبات الشيخ وعلاقته بالمريد.

5- الإخفاق والمبررات في نشاط النخبة.

6- العزلـــــــة والانقبـــاض.

7- المرائي الصوفية عند النخبة.

موقف النخبـــة مـــن قضايا التصـــوف البدعـــى

صار تطهير الحياة الدينية من البدع والخرافــات فـــي القـــرنين8 و9 الهجـــريين/14 و 15 الملاديين، مهمة اضطلعت بها كل نخـــب المغـــرب الإســـلامي نظـــرا لتـــشابه الأوضـــاع الدينيـــة والثقافية والفكرية بين أقطاره(1)، ولما كان قطاع التصوف في المغرب الأوسط مـــن أكثـــر الحقـــول الدينية والثقافية إنتاجاً للبدعة، فإن جل الآراء والمشاريع في الإصلاح الديني انتـــصبت تقريبـــاً فـــي اتجاه إصلاح المنظومة الصوفية التي جاءت دعـــوات ومـــشاريع إصـــلاحها متنوعـــةً تبعـــاً لتعـــدد البدعة الصوفية ودرجة استفحالها.

فما لون هذه القضايا وإفرازاتها في منظومة التصوف وهيكلها؟
وكيـــف تعاملت معهـــا النخبـــة الصوفيـــــة؟

1- قضايـــا التصـــــوف البدعي (المظاهر والإفرازات)

يتضح لدى استعراض النوازل الفقهية الخاصة بمجتمع المغرب الأوسط وحركته الـــصوفية في القرنين 8 و9 الهجريين أن البدعة(2)، المبثوثة في حقل التصوف مصدرها عناصـــر اجتماعيـــة وقبلية يمثلها المرابطون في البادية، وفقراء الحلقة وأدعياء التصوف وأبناء الصلحاء والمريدين السذج ونمط من شيوخ التربية اعتمدوا الذكر سبيلاً للوصول وبنوا عليه نظام التربية.(3)

فأما المرابطين في البادية فقد سبق تضمينهم والإشارة إلى سلوكاتهم البدعية ضمن أصـــناف المرابطين من مستخلصي الضرائب ومرابطي المداشر ومرابطي الذكر والسماع والرقص والمرابطين المقعدين والذين لم تكن لهم صفة بعلم الظاهر وعلم الباطن فكانوا يجتمعون على كلام مـــن إنـــشادهم يستدعون به الدموع تأسفاً على موتاهم وشيوخهم ويعرف هذا عندهم بالنياحة(4). وآخرون من نفـــس الفصيل كانوا لا يؤدون الفرض ولا يجتنبون محرمًا وكل همهم الاجتمـــاع علـــى الأكـــل والتـــصفيق

---

(1) يذكر البرزلي أن المرابطين في ربطاتهم بإفريقية صاروا خلال القرن9هـ/15م على غير النهج الـــذي يقتـــضيه الفقه، وأن بعض الصوفية كانوا يقومون بالذكر والتغبير في المساجد-أي إنشاء القصائد الدينية بالألحان- المـــصدر السابق، ج5، ص 425 ؛ وكذلك، ج2، ص 38.

(2) يرى الفقيه محمد القشتالي أن ضرر المعاصي يكمن في الفروع التي أعمال الجوارح الظاهرة وضرر البدعة إنما هو في الأقوال التي هي العقائد الباطنة . زروق: رسالة الرد على أهل البدعة، ورقة 104.

(3) يذكر أحمد زروق أن العلماء قد اتفقوا على أن العاصي أحسن من المبتدع لأن الأول يمكن أن يتوب ويرجع إلـــى الله، والثاني يزعم أنه على حق حتى يموت على بدعته. رسالة الرد على أهل البدعة، ورقة 97.

(4) المازوني: الدرر المكنونة، القسم الثاني، ورقة 173.

والشطح(1) ومنهم من كان يجتمع للمطالبة بحقوق لا أصل لها وآداب لا سلف لهم فيها، فيقررون في أوضاع ويصدون فيها عُقوبات المخالفين لديهم وهم يجهلون تقريرها فضلا على ما يــصطنعونه مـــن طقوس في توبتهم واستغفارهم.(2)

وكذلك كان منهم من يستخدم وسائل الخداع والمكر ليوقع بالناس فيأخذ أموالهم ومـــن أشـــهر هذه الوسائل استعمال الحيل على أنها كرامات والتحالف مع الظلمة لاستخلاص المـــال مـــن ســـكان البادية، أو التظاهر بالزهد والقيام بالكبائر(3) ويعتبر مركب الجهل المتفشي بينهم والتنـــافس علـــى جمع المال بشتى الطرق من أكبر المعضلات التي ساهمت في تدهور الحالة الدينية في وسط البادية فقد أدى بهم الجهل إلى الاقتصار في موضعهم على أشباه الفقهاء في أمور دينهم ودنياهم. بـــل أن بعـــضا منهم كان لا يتورع في المشاركة في الصراع الدامي الذي كان يثور بين القبائل.(4)

أما فقراء الحلقة(5) فهم نوعان: نوع مـــنظم ومهيكـــل وهـــذا النـــوع استحـــسنت النخبـــة الصوفية اجتماعهم وإنشادهم وتسبيحاتهم ومواعظهم وطقوسهم في المصافحة والمشابكة التـــي كـــانوا يقومون بها(6)، ونوع ثان يتألف من أطياف شتى منهم من يجتمع في عمـــوم الأوقـــات وقـــد ابتلـــوا بالسوسة في العبادات والاسترسال مع العبادات والسماع وصحبة أهل الدنيا حتى النساء الـــصبيان(7) ومنهم أيضا من يجعل حلقته مناصفة بين الأكل والغناء والرقص والصلاة وقراءة القرآن الكريم والذكر حتى أن النساء استحسن ذلك واقتفين أثرهم في ذلك معتقدات أن ما يقمن به يقربهم إلى الله وفي حلقتهم كذلك كانوا يدَّعون قضاء حوائج الناس وتخليصهم من المصائب مقابل المال(8)، بالإضافة إلى صنف آخر كانوا يسافرون لزيارة شيخ من الشيوخ دون أن يكون مُستعداً لاستضافتهم فيبيتون عنده في ليلـــة مباركة قائمين بأنواع الطاعات دعاءً وذكراً واستغفاراً وتضرعاً وابتهالاً وخـــشوعاً وحكايـــات عـــن

---

(1) الونشريسي: المعيار، ج11، ص 34.

(2) ابن زاغو: جلاء الظلام، ورقة 62.

(3) عيسي بن سلامة: لوامع الأسرار، ورقة 203، 204.

(4) المازوني: الدرر المكنونة، القسم الثاني، ورقة 73.

(5) صار هذا النوع أواخر القرن9هـ/15م يسمى بالمغرب الأقصى وتحديداً بفاس، «النُساك»، وهم لا يتزوجـــون ولا يعملون ولا يمارسون أية مهنة، بل يعيشون من حلقات الرقص والشطح التي ينظمونها فيتلـــون الأذكـــار ويرتلـــون الأناشيد ويتظاهرون بالوجد فيمزقون ثيابهم ويتساقطون بشهوانية في تقبيل الشبان الحاضرين وممارســـة اللـــواط معهم وهذا ما صار معروفا لدى الفارسيين (بمأدبة الناسك) . الوزان: المصدر السابق، ج1، ص ص 267، 270.

(6) حول هذا النموذج . أنظر الونشريسي: المعيار، ج11، ص ص 49-52.

(7) أحمد زروق: مبادئ الطريقة الزروقية، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، رقم 17901، ورقة57.

(8) الونشريسي: المعيار، ج7، ص117 ؛ وكذلك، ج11، ص 30.

الصالحين إلى أن ينفلق عود الصبح فيصلون جماعة ويدعو الشيخ لهم، ويسألهم بـدوره الـدعاء ثـم يتصافحون وينصرفون(1) وكثيراً ما كان الشيخ المقصود بالزيارة يعجز عن توفير الطعام لهم لتتدخل الرواية الكرامية محولةً التراب والرمل إلى دقيق وبصل والعُنصل إلى لحم سمين كحال الفقراء الـذين قدموا لزيارة الشيخ أبي يعقوب بواد الشلف فلم يجد ما يكرمهم فأخذ دابته إلى مكان وحفر تراباً واقتلع من بصل العنصل وجاء به إلى أهله فلما قدمه للفقراء استحال إلى دقيق ولحم سمين.(2)

ويبدو أن صنف فقراء الحلقة قد غزا المدينة في القرن 9هـ/15م وصار بإمكان الحلقـة أن يؤديها فقير بمفرده شفيعنا في ذلك رؤية أحمد بن يوسف الراشدي في بجاية لحلقة عظيمـة والنـاس مجتمعون فيها، وفي وسطها الشيخ قاسم البسكري يرقص عار الرأس يرتدي عباءة.(3)

وفيما يخص أدعياء التصوف فهم الذين انتسبوا إلى التصوف متشبهين بالـصوفية الحقيقـين مؤثرين الكَسل والبطالة مائلين إلى الإجتماع والتزى بالمرقعات والـسبحات المزخرفـة والـسجادات المزوقة والعكاكيز الملفقة، وكل ذلك من أجل إخفاء البطالة وحب الشهرة علـى حـد تعبيـر أحمـد زروق(4) وقد نبه أبو عمران موسي المازوني إلى حضورهم بمنطقة الشلف خلال القرن9هـ/15م مؤكدا أنهم لم يكونوا يُريدون بلباسهم(لا إله إلا الله)، ولكن طريق الخيانة.(5)

وتطرح قسمة تركة الزوايا بين أبناء الصلحاء مشكلة على المستويين الصوفي والاقتـصادي حيث أدى اقتسامهم لأرض الزاوية التي هي في الأصل أرض مخرينة وُهبت لأبيهم للقيـام بمقاصـد الزاوية وشؤونها والانتفاع بها، قسمة تمليك بينهم لا قسمة انتفاع(6) إلى توقف الزوايا عن العمل ومن ثمة اندثار الكثير منها، وانعطف أبناء الصلحاء والصوفية عن مسار أبائهم وأجدادهم وهذا ما رصـده لنا أبو عمران موسي المازوني من وجود نماذج من هذا النوع بمنطقة الشلف مثل عقب الولي الصالح أبي يعقوب بن عبد الله بن محيو الهواري، «الذين لم يصونوا حرمته ولم يتبعوا طريقتـه بـل نابـذوا

(1) المازوني: صلحاء واد الشلف، ورقة141.

(2) نفسه، ص 140.

(3) ابن الصباغ: بستان العارفين ، ورقة 3

(4) ضمن أحمد زروق في كتابه «عدة المريد الصادق» أنواع الطوائف الصوفية البدعيـة التـي عرفهـا المغـرب الإسلامي في القرن 9هـ/15م ولم يخص بها الجغرافيا دون أخرى ومن هنا جاء تصنيفه لهذه الطوائف البدعة معبرا عن واقع تاريخي شمل المغرب الإسلامي برمته . عدة المريد الصادق، ص278.

(5) صلحاء وادي الشلف، ورقة 176 وما بعدها.

(6) إن قسمة الأرض الفلاحية المخزنية ووسائل الحراثة بين أبناء الصلحاء الصوفية قد طرح مشكلة توزيـع ميـاه السقي والشرب بينهما أدى إلى صراع على المياه وانعكس سلبا على الإنتاج الفلاحي والمعيشة . المازوني: الـدرر المكنونة، القسم الثاني، ورقة30، 31.

طريق الديانة وتكالبوا على اتباع أهل الباطل والخيانة فأهينوا ومُسخوا ولم يظهر عليهم رونـــق أبنـــاء الصالحين ولا مزية الشرف».(1)

فضلا على الأزمة التي ضربت هيكل الطريقة الصوفية في جهازين رئيسيين مـــن أجهزتهـــا وهما الشيخ والمريد، فقد افتقد شيوخ التربية إلى نفحة الفتح ونور الحقيقة وإلى العلم والذوق، لما كانوا عليه من لذة نفسانية تستـــشعر الرياســـة وتتلـــذذ بالامتيـــازات والاختـــصاص بالنـــسبة والافتخـــار والتعصب(2)، مما تسبب في بروز نوع من المريد الساذج الذي بدأ يأخذ مكان المريد الصادق، وقـــد ربط زروق ذلك بفساد شيوخ التربية مُستدلا بقول شيخه أبي العباس الحضرمي القائل: «لوطفتم مـــن أقصى بلاد المغرب في طلب مريد مستقيم الإرادة ظاهرا وباطنا بكل وجه ما وجدتموه».(3)

ولما صار الذكر طريق الجم الغفير من الصوفية فإن أدعياء التصوف وفقراء الحلقة اتخـــذوه ستارا لنشاطهم يتعاطونه في غير موعد وبلا انتظام أو استعداد أو مجاهدة ثم جعلوه بمنزلـــة القـــرآن والفرائض يسوغون به أغراضهم.(4)

وأمام استفحال ظاهرة البدعة الصوفية، قام رواد النخبة الـــصوفية برفـــع لـــواء الإصـــلاح والتأصيل والقعيد لضبط المنظومة الصوفية وربـــط طقوســـها بالـــشريعة ومـــن ثمـــة كـــبح جمـــاح البدعة والمبتدعين.

---

(1) صلحاء وادي الشلف، ورقة208.

(2) زروق: عدة المريد الصادق، ص298.

(3) نفسه، ص301.

(4) حول تشديد زروق على الأوقات المعلومة للذكر . أنظر عدة المريد الصادق، 352.

2- النخبـــة ووتيـــرة الإصـــلاح

لعل ما يشد الانتباه لدى استعراض وتيرة اهتمام نخبة المغرب الأوسط بالمسألة إصلاح المنظومة الصوفية، أنها كانت في القرن 8هـ/14م في شكل أفكار طرحت في سياق الإجابة على النوازل الحاملة لقضايا البدعة الصوفية فكان ذلك بمثابة أول تجربة في التعاطي مع هذا النوع من الإصلاح، وذلك لا يعني أن ساحة التصوف كانت خالية من المؤلفات الناقدة للبدع، فقد دلنا ابن مرزوق الخطيب تـ781هـ/1379م على أن كتاب «الحوادث والبدع» لأبي عبد الله محمد بن الحاج العبدري تـ737هـ/1336م كان متداولاً بتلمسان وهو في مجلدات ومن أعظم الكتب المُصنفة في هذا النوع على حد تعبيره.(1)

غير أنها صارت في القرن 9هـ/15م تحمل سمة النقد والزجر الموجه للفئات الاجتماعية التي تمثل مصدر البدعة، وتستهدف إصلاح الجانب النظري وتبسيطه وتفعيل الجانب العملي وتسنينه وضبط واجبات وشروط العناصر المشكلة لهيكل تنظيمها وطرقها الصوفية، فضلاً على التفصيل في تنظيم طقوسها وهذا يعنى أن وتيرة الإصلاح تصاعدت وفقاً لتنامي ظاهرة البدعة الصوفية وتنوعها واتساع نطاقها الاجتماعي والجغرافي، وما حجم الأعمال المنجزة في هذا المضمار والتي سبق الإشارة إليها ضمن رصيد صوفية المغرب الأوسط من المؤلفات الصوفية إلاّ دليل على هذا التلازم.

لكن أليس لذلك علاقة بضعف السلطة وغياب دورها في محاربة البدع وعدم قيامها بواجب الإصلاح؟

يبدو أن لذلك صلة مباشرة ووطيدة بضعف السلطة، حيث لم نعثر على نصوص تفيد قيام السلطة بمحض إرادتها في القرنين 8و9 الهجريين بإصلاح المنظومة الصوفية أو محاربة البدع المستفحلة فيها، وهذا يعني أن منطق الترابط بين الحكم والإصلاح كان غائبا على عكس ما كان سائداً في عهد الدولة الموحدية التي انطلقت من موقع إزالة المنكرات وفق «مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».(2)

ويعكس هذا الغياب كونها لم تستطع متابعة أراضي المخزن التي انتقلت إلى أبناء الصوفية واقتسموها فيما بينهم قسمة تمليك، مع أنها قد وهبت لأجل إنفاق مداخلها على مقاصد الزاوية.(3)

---

(1) المجموع، ورقة 41.

(2) محمد القبلي: حول تاريخ المجتمع المغربي، ص 32.

(3) المازوني: الدرر المكنونة، القسم الثاني، ورقة 30، 31.

أضف إلى ذلك عدم استطاعتها مراقبة سلوك المرابطين في البوادي التـــي صـــارت مجـــالاً لنفوذهم يتقاسمونه مع شيوخ القبائل البربرية والعربية، حتى لقد تقلص نفوذهـــا مـــع مُـــوفي القـــرن 9هـــ/15م وصار لا يتعدى فحوص المدن التي لم تتمكن فيها أيضاً من كبح جماح المشعوذين القائلين بأسرار الكيمياء وأسرار الحروف، أو حتـــى حِـــصار كتـــب الـــشعوذة التـــي راجـــت فـــي المـــدن خاصة تلمسان.(1)

ناهيك على تمسك السُفهاء بضلال الفلسفة وسلوكهم طريق الضلال، كل ذلك والسلطة مستنكفة عن محاربتهم وهذا ما عناه ابن مرزوق الحفيد تـــ842هـــ/1438م في قوله: (البسيط)

كيفَ السبيلُ لصرفهَا عـــن غيِّهَا والعدل يمنع صَرفَهَا والمَعرفـــــة.(2)

وقد أرجأ زروق هذا القصور في محاربة البدعة إلى الفقهاء الذين استنكروها ولـــم يتبعوهـــا بإجراءات عملية نظراً لانشغالهم بالدنيا في حين اكتفي السلاطين بإعطاء الأمر لمتابعة المبتدعين بالقتل والنفي(3)، وهذا يعنى أن السلطة وجهاز الفقهاء فيها كانا يفتقدان إلى تصور عملي في القضاء علـــى البدعة، وهذا ما أدى إلى ظهور دعوات ومشاريع إصلاح المنظومة الصوفية من خارج نطاق الدولـــة قامت بها النخبة في شكل دعوات إصلاحية لمحاربة البدعة ومشاريع لتوجيه المريدين وترشيد التائهين من العامة في ظلال البدعة.

---

(1) الونشريسي: المعيار، ج6، ص 70.

(2) المقري: أزهار الرياض، ج3، ص 301.

(3) رسالة الرد على أهل البدعة، ورقة 104.

3- دعــوات الإصــلاح ومحاربـــة البـــدع

اعتمد رواد النخبة الصوفية في مواجهة عناصر البدعة الصوفية أسلوباً إصلاحياً، جمعوا فيه بين معالجة ظاهرة البدعة، وذلك بتوضيح أضرارها على الشريعة والحقيقة وتقديم الفتــوى والحلــول المناسبة للحد منها، وزجر المنتحلين لها وفضحهم أمام الناس.

وتُعد فتاوى الفقيه الصوفي عبد الرحمان الوغليسي نموذجاً يسعى لتطهير البادية مــن بــدع المرابطين وجهلهم وأعمالهم المنافية للشريعة فقد أفتى ببطلان نشاط المرابطين من مستخلصي الزكـــاة واعتبر عملهم مظلمة توازي عمل شيوخ القبائل المعتدين، بل أدرجه في باب الإعانة عن الظلــم(1)، كما نفى عن المرابطين المقعدين صفة المرابطين لكونهم يجهلون أحكام المكاسب ولــم يأخــذوا أنفــسهم بالمحاسبة والسؤال ممن أخذوا المال وفيما أنفقوه، وبالتــالي يعــد هــؤلاء الكــسلاء فــي نظــره مــن العصاة.(2)

وفيما يخص اجتماع مرابطي الذكر والسماع والرقص والتصفيق بالزوايـا والــربط لإقامــة الحضرة قصد تفريج كروب الناس والتقرب إلى الله، فقد اعتبرها بدعة وضلالة لقوله: «لا يرتكب أمر ممنوعٌ لمصالح موهمة»(3)، ونشير بالذكر إلى أن الوغليسي يفرق بين الصوفية الحقيقيين المتــشبثين بنهج الشريعة والذين كانوا لا يملكون أنفسهم في حالة تواجدهم وغيبتهم عند الــسماع، وبــين هــؤلاء المرابطين الجهلة، وهُنا نُسجل قبول مدرسة الحقيقة والشريعة في بجاية خلال وقت الوغليسي للــسماع كأحد الطقوس الأساسية في حلقات الذكر، ولكي يحد من هذه الظاهرة طالب الــشيوخ المقتــدى بهــم مشاركته في التصدي لهؤلاء المرابطين على مرآى الناس حتى تتفطن العامة إلى التمييز بين ما هــو عمل صالح وبين ما هو عمل وهمي، وغرضه من ذلك عزل هؤلاء المرابطين عن العامة.

ويبدو أن نداء الوغليسي لقي ترحيبًا لدى شيوخ الشريعة والحقيقة يعكس ذلك، الكم الهائل من الفتاوى المبثوثة في كتب النوازل في نقد ظاهرة المرابطين المبتدعين والتــي تتقــاطع مــع فتــاوى الوغليسي وأبعاده الإصلاحية(4)، منها تحريم الفقهاء الصلاة خلف شيوخ الفقراء الذين يمارسون الغناء والرقص والأكل وحجتهم أن بيوت الله أسست على التقوى والغاية منها التقرب إلــى الله(5)، وكــذلك

(1) الونشريسي: المعيار، ج2، ص 394.

(2) المازوني: الدرر المكنونة، القسم الثاني، ورقة 135.

(3) الونشريسي: المعيار، ج11، ص 34.

(4) حول نماذج من هذه الفتاوى . أنظر البرزلي: المــصدر الــسابق، ج6، ص ص 404، 406 ؛ الونشريــسي: المعيار، ج11، ص 30 ؛ وكذلك ج7، ص 117.

(5) نفسه، ج3، ص 252.

رفض الفقيه محمد بن قاسم العقباني تـــ871هـــ/1466م تسمية المداشر التي يقيم فيها المرابطون باسم الزاوية في قوله «أما تسمية هذه المداشر وبيوت العمود بالزاوية فما حقها أن تسمى بخربـــة الهاويـــة وأهلها بالمتلصصين فما ظنك بالمرابطين».(1)

وتجدر الإشارة إلى أن فتاوى عبد الرحمان الوغليسي وآراءه الإصلاحية تتقاطع مـــع الآراء الإصلاحية للفقيه الفاسي أبي الحسن على بن محمد الزرويلي الصغير تـــ719هـــ/1319م مما يؤكـــد شيوع ظاهرة المرابطين وإفرازاتها بالمغرب الإسلامي برمته، فقد اعتبر الزرويلـــي طريقـــة هـــؤلاء المرابطين بأنها طريقة الكذابين الذين ليس فيهم عالمٌ ولا منهم صاحب لأهل العلم، أحدثوها ليأكلوا بها طعام الدنيا الفانية، ويأخذون بها رفعة عند العوام والجُهال الفارغة صدورهم من العلم والمعرفة.(2)

وإذا كان الوغليسي قد صب كل جهوده في المحاولة للحد من ظاهرة المرابطين، فإن بلدية أبو على منصور بن على الزواوي قد دعا إلى إعادة النظر في الأموال والهبات السلطانية التي ورثها أبناء الصوفية والمرابطون وتوجيهها توجيهاً سليماً لخدمة الزوايا ومقاصدها، فاعتبر تلك الأموال والأراضي المخزنية والهبات السلطانية مالاً موقوفاً يجوز لهؤلاء الأبناء استغلاله من باب المنفعة لا مـــن بـــاب التمليك، ودَفعِه إلى عمارة الزاوية والقيام بوظائفها لأن كثيراً من الزوايا كانت قد شهدت الاندثار لمـــا تحولت مصادر تمويلها إلى ملكية خاصة لأبناء الصوفية والمرابطين، وحتى يقطع على هؤلاء طريـــق الفساد حرم على الفاسق من أبناء الصوفية والمرابطين الانتفاع من أرزاق الزاوية، وفتح باب اســـتفادة المرأة من هذه الأرزاق بشرط أن تكون من الصالحات وفي ذلك تشجيع على استقرار ظاهرة الصلاح داخل البيوتات الصوفية.(3)

وإذا كانت بدع البوادي قد تمحورت حول حلقات الرقص والشطح والبكاء وإفـــرازات قـــسمة تركة الولي فإن مجتمع المدينة عرف انتشارا لظاهرة الحروز وقراءة كتب الشعوذة والخرافات ولـــذلك نهى نصر الزواوي في تلمسان عن كتابة القرآن في الحروز بعد أن عثر على حرز بخـــط يـــده فـــي المزبلة يتضمن آيات من القرآن(4)، لذلك أوصى تلميذه محمد بن يوسف السنوسي بعدم كتابتها بحجة

---

(1) المازوني: الدرر المكنونة، القسم الثاني، ورقة 123، 125.

(2) يذكر أبو الحسن على الزرويلي أن هؤلاء المرابطين كانوا يطلقون على نشاطهم اسم «العلم الموهوب» . تقييدًا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كالرقص والشطح، مخطوط ضمن مجمـــوع خزانـــة القـــرويين، رقـــم 328، ورقة 2، 4، 6.

(3) المازوني: الدرر المكنونة، القسم الثاني، ورقة 31 ؛ الونشريسي: المعيار، ج6، ص ص 171، 172.

(4) الملالي: المصدر السابق، ورقة 11 ؛ ابن مريم: المصدر السابق، ص 295.

«إن الناس لا يتحفظون ولا سيما النساء».(1)

ويبدو أن دعوة الزواوي قد لقيت صدى لها فـــي المجتمـــع التلمـــساني شـــفيعنا فـــي ذلـــك رواية أوردها الونشريسي عن ظاهرة التقاط العامة، الكاغد عن الطريـــق وتقبيلـــه ثـــم وضـــعه فـــي موضع طاهر.(2)

في حين انصب اهتمام الفقيه الشاذلي أبو الحسن البطروني تــ793هــ/1390م(3) بتلمـــسان على محاربة كتب الشعوذة والخرافات التي حَرَّمها، وذهب إلى حد تحريم الشهادة والإمامة على كـــل من يرويها(4)، ولا سيما كتب الكيمياء وعلم أسرار الحروف لأبي العباس البوني، التي ولع بها الفقراء من أجل تحصيل الفوائد المالية وإقامة الزوايا وإطعام الطعام فضلاً على ما كانوا يعتقدونه من أهميتها في تحقيق «أول المراتب في الإيمان باليوم الدنيوي».(5)

وفي رأي زروق أن المتعلق بعلم الكيمياء «قليل الدين قليل المروءة واسع دائرة الوهم، بعيـــد عن دائرة الفهم»(6)، نظراً لطبيعة النشاط الكيميائي الذي يقوم به بغرض السحر والبحث عن الكنـــوز ومن هنا اعتبر زروق السالك لهذا الطريق مردودة شهادته وإمامته(7) داعياً إلى اجتناب الخوض فـــي هذا العلم وفق ما قيل في اجتنابه: (البسيط)

كَاف الكُنوز وكافِ الكيميــاءُ معاً		لا يُوجدان فَدع عن نَفسك الطَمعـَا
وقَـد تَحدثَ أقـــوَامٌ بأمرهمـــَا		ومَـــا أظنُّهمـُا كانَـا ولا وقعَـــا.(8)

ونلفت الانتباه إلى أن زروق يفرق بين هذا النوع من الكيمياء الذي يقصد من السحر وطلـــب الدنيا وبين عملها المجرد الذي يؤدي إلى اكتشاف أسرار العالم وحكمه في قوله: «فأما عملها مجـــرداً فلا بأس به لما فيه الإطلاع على أسرار العالم وحكمه التركيب والتحليل وأسرار وجوده».(9)

(1) التنبكتي: اللآلئ السندسية، ورقة 87.

(2) المعيار، ج2، ص 490.

(3) وصفه ابن القنفذ بالخطيب الصالح. شرف الطالب، ص 88.

(4) الونشريسي: المعيار، ج6، ص 70.

(5) زروق: عدة المريد الصادق، ص 489.

(6) نفسه، ص 289.

(7) نفسه، ص 489.

(8) نفسه، ص 489.

(9) نفسه، ص 490.

وكذلك بالنسبة لعلم أسرار الحروف، من حيث أنه يؤدي إلى وضع أشكال سحرية أو صـــورة عملية ورصودات فلكية، قد تؤدي إلى تقطيع أسماء الله الحسني وإفساد نظم حروفها وتنسيق كتابتهـــا، وإذابة بعض الحيوانات واستعمال رمادها أو التوغل في الأسباب القادحة في التوكل، ومن هنـــا دعـــا المريد إلى اجتنابها لما فيها من إساءة الأدب والكفر.(1)

ولم يقتصر الموقف على محاربة المشعوذين والمشتغلين بالكيمياء وأسرار الحروف، بل شمل كذلك القائلين بالحلول والاتحاد، ويعتبر ابن مرزوق الحفيد تـــ842هـــــ/ 1438م رائـــدا فـــي هـــذا المضمار، فقد أجمعت معظم المصادر على أنه كان سيفاً مسلولاً علـــى أهـــل البـــدع مـــن الفقهـــاء والصوفية وكذلك على القائلين بالفلسفة والسالكين لمنحى الحلول والاتحاد وأسرار الحروف، فقد اعتبر أن من عصى الله بالزنا وشرب الخمر أيسر ممن اتبع طريق الفقهاء والصوفية المبتـــدعين(2)، كمـــا وصف المتمسكين بضلال الفلسفة بالسفهاء في قوله: (الكامل)

وجَماعةٌ عُرفتْ لعَمـــري بالسَّفَـــه وتمسكتْ بضلال أهـــل الفلسفـــَة

عَدلتْ عن النَّهج القَويـــم فَلَقبـــتُ عَدليّة وَعُدولهـــا عَــــن مَعرفـــة

هذا وكَم من زَلـــةٍ زلتْ وكـــَـم مِن مَذهب ذهبتْ بـــــه فِي مَتلفـــه.(3)

وقد استطاع ابن مرزوق الحفيد بهذا الطرح أن يؤثر في عدد من تلامذته صاروا من نخبـــة المغرب الأوسط في حقل التصوف خلال النصف الثاني من القرن 9هـــ/15م التزموا طريقهُ في رفض البدعة ومحاربتها، مثل عبد الرحمان الثعالبي ونصر الزواوي والحسن أبركان وأبو الحسن القلـــصادي وابن زكري وأحمد بن عبد الرحمان الندرمي.(4)

وبخوص أدعياء التصوف فقد دعت النخبة إلى النظر في حال وسلوك من تشبه بالصوفية ولم يكن منهم، فإذا كان تصوفه حقيقة أجازوه وإن كان غير ذلك زجروه(5)، لكن عبد الكـــريم المغيلـــي تـــ909هـــ/1503م اتخذ موقفا حازما فاعتبر مدعي الولاية كافراً يجب قتله(6) وهو بذلك قد سوى في

---

(1) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص172؛ المقرى: نفح الطيب، ج5، ص421؛ ابن مريم: المصدر السابق، ص202.

(2) عبد الكريم الفكون: منشور الهداية، ص 144.

(3) المقري: أزهار الرياض، ج3، ص 301.

(4) التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 392 ؛ المقري: نفح الطيب، ج5، ص421.

(5) الونشريسي: المعيار، ج2، ص ص 391، 392.

(6) المازوني: الدرر المكنونة، القسم الثاني، ص 274.

العقاب بين مدّعي الولاية واليهود والنصارى الذي دعا إلى قتالهم بتلمسان وتوات.(1).

وزبدة هذا الملخص فإن دعوات النخبة الصوفية في الإصلاح قد جمعت، بين أسلوب فحـص الظاهرة البدعية وتوضيح أضرارها، وعرضها للفتوى لإيجاد الحلول المناسبة لها والحد منها، فـضلاً على طابعها النقدي والزجري في فضح سلوكات المبتدعين، ورغم ذلك فإن هذه الجهود إذا ما استثنينا منها أعمال أحمد زروق تكون قد عالجت قضايا جزئية من المنظومة الصوفية أو مـن جهازها دون إعطاء أولوية للمناخ الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والفكري الذي نشأت فيه هذه البـدع. كما أن غياب التنسيق بين هذه الدعوات والسلطة قد جعلها تفتقد إلى جهاز تنفيذي رادع.

---

(1) محمد بن عبد الكريم المغيلي: رسالة في اليهود، تحقيق عبد الرحيم بنحادة، وعمر بغميرة، ط1، دار أبي الرقراق للطباعة والنشر، الرباط، 2005، ص 71 وما بعدها.

4- مشاريع التأصيل والتقعيد

وهي الأعمال التي أنجزتها النخبة الصوفية لتثبيت الطقوس الجماعية في المنظومة الصوفية وتأصيل شرعيتها بإسنادها إلى السنة وسيرة الصحابة والسلف، ليتسنى للمريدين والصوفية الالتزام بها والابتعاد عن البدعة واتخاذها مادة علمية ودينية لمحاجة الفقهاء الذين كانوا يرفضون ويحرمون طقوس الإجتماع للذكر وزيارة الأولياء والأضرحة بحجة افتقارها إلى النص، وكذلك القول بعدم أهلية الشيوخ والمريدين.

ومن أبرز الأعمال لفتًا للانتباه تأصيل وتقعيد أحمد بن زاغو التلمساني تـ845هـ/1441م لمجالس الذكر الجماعي في كتابه «جلاء الظلام عن طريق أولياء الله الكرام ومن شاركهم في شيء من أعمالهم من الخواص والعوام» وترتيب كل من ابن القنفذ القسنطيني وابراهيم التازي لأدب الزيارة وضبط أبي موسي بن عيسي بن عمران المازوني تـ833هـ/1429م، لشروط المسافر لزيارة الأولياء والآداب الواجب الالتزام بها، في كتابه المفقود «حلية المسافر وآدابه وشروط المسافر في ذهابه وإيابه» -سبق ذكره- وتحديده لشروط الشيخ المربي وعلاقته بمريديه، في مُلخصه في الحلية «صلحاء وادي الشلف».

أ- تأصيل وتقعيد مجالس الذكر الجماعي عند أحمد بن زاغو التلمساني:

ظل كتاب «جلاء الظلام» لابن زاغو مجهولاً لدى الباحثين بسبب عدم وروده ضمن قائمة الأعمال التي أنجزها ابن زاغو، ولا نعلم سبب هذا الإغفال من قبل المعاصرين له بما في ذلك تلميذه أبو الحسن على القلصادي تـ891هـ/1486م الذي أقام بتلمسان ثمانية سنوات بين 840 و848هـ/1437 و 1444م وكان قريباً من شيخه متعقباً لنشاطه مواظباً على حضور مجالسه بالمدرسة اليعقوبية(1)، إلا أنه أشار إلى باع شيخه الطويل في الأوراد والأذكار في قوله: «وعند كلامه تقف الفتيا في الأذكار والإرادة».(2)

وعند فحص هذا المصنف الذي لا يزال في هيئته المخطوطة تبين أن ابن زاغو رتبه ترتيباً منهجيًا دقيقًا فقسمه إلى مقدمة وأربعة أبواب تعرض في مقدمته إلى الظروف التي دفعته إلى التأليف في موضوع الذكر الجماعي والمنهجية التي اتبعها في ذلك، وقد ظهر صريحًا في سرد الظروف التي دعته إلى التأليف في موضوع الذكر وهي تتلخص فيما يلي:

---

(1) الرحلة، ص 104.

(2) نفسه، ص 103.

أولاً: رغبته في تصحيح جواز الذكر الجماعي وتحقيق لأهله الاستناد إلى السنة والاتباع.(1)

ثانياً: الرد على الفقهاء الذين أنكروا الذكر الجماعي واعتبروه بدعة مذمومة بحجة عدم وجود نص صريح في كتب الفقه أو دليل في الشريعة ينص عليه.(2)

ثالثًا: إبراز الحجة في أعمال المشتغلين بالذكر الجماعي وأحوالهم السنية.

رابعًا: اعتبار هذا العمل تذكره للنفس وحجة على كل لائمٍ لهذه المجالس.(3)

أما المنهجية التي سلكها في التأليف فترتكز على النقل وعدم الأخذ بأوجه الاختلاف في الآراء التي تناولت مسألة الذكر الجماعي من أربع مصادر هي: نصوص القرآن(4)، والتوثيق من الصحيحين في استدلاله بالأحاديث النبوية الصحيحة، وعدم إهماله للأحاديث المرفوعة وأعمال الصحابة رضـــي الله عنهم.(5)، فضلاً على طريقة النقل من الموطأ ونوازل المدرسة القيروانية العتيقة خـــصوصًا مـــن أعمال محمد بن سحنون وأبي الحسن القابسي وابن أبي زيد القيرواني والقاضي عياض(6)، وترجيحه من سير الزهاد والصوفية التي استخرجها من أمهات كتب التصوف والطبقات والمناقب. مثل الرسالة القشيرية، وحلية أبي النعيم وإحياء الغزالي ومدارك القاضي عياض والتشوف لابن الزيات التادلي(7)، بالإضافة إلى أخذه بآراء علماء عصره الموسومين بالعلم والعدالة والمدرسين المشاركين فـــي العلـــوم ممن أجازوا الذكر الجماعي(8). ومن كل هذا نسج، أطروحته في الذكر الجماعي على النحو التالي:

---

(1) ابن زاغو: جلاء الظلام، ورقة 44.

(2) نفسه، ورقة 73.

(3) نفسه، ورقة 44.

(4) من الآيات التي استدل بها ابن زاغو لتأصيل الذكر من القرآن قوله تعالى:« وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللّـــهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ» .سورة البقرة: آية114 ؛ وكذلك قوله تعالى: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾. سورة النور: الآية36 ؛ وفي دعوته لاجتناب النياحة المذمومة مثلاً استدل بقوله تعـــالى: ﴿لِّكَيْلا تَحْزَنُواْ عَلَى مَا فَاتَكُمْ﴾ . سورة آل عمران: الآية 153.

(5) من الأحاديث التي استند إليها قول رسول الله (ص): «ما اجتمع قوم في بيت من بيـــوت الله يتلـــون كتـــاب الله ويتدارسونه بينهم إلا نزلت عليهم السكينة» . جلاء الظلام، ورقة 50.

(6) تمثل تجربة الذكر الجماعي بمسجد الخميس ومسجد السبت بالقيروان مرجعية تاريخية استند إليها ابـــن زاغـــو لتأكيد البعد التاريخي لمجالس الذكر بـــالمغرب الإســـلامي منـــذ القـــرن الرابـــع الهجـــري/ 10م. جـــلاء الظـــلام، ورقة 62، 63.

(7) نفسه، ورقة 62، 73.

(8) نفسه، ورقة 48، 49.

لقد اعتبر ابن زاغو الاجتماع للذكر من أقرب الطرق الواصلة إلى الله والعلـــم بـــه وحـــصر الهدف منه في التقرب من الله والتعاون على البر والتقوى والرغبة فيما عند الله والزلفى.(1)

وحتى يتحقق ذلك على الوجه الصحيح وضع عدة خطوات تتمثل فيما يلي:

أولاً: تشديده على ضرورة تخصيص مكان وزمان معلوم يقام فيه الذكر الجماعي حتى «يعتاد به وينتاب الناس إليه»(2) على حد تعبيره، أي عكس اجتماع حلقات الفقراء الذين لا يعيرون للمكان والزمان أهمية وقد حذا حذوه أحمد زروق بعد ذلك في هذه الخطوة.(3)

ثانياً: أن يتسم الحاضرون في الاجتماع للذكر بالتواضع والزهد في الدنيا وزخرفها غير متنافسين على صدور المجالس أو التواثب على المناصب أو السعي للمراتب بغير أهلية ولا اســتحقاق أي متخلصين من ظاهر الإثم وباطنه.

ثالثًا: الاقتصار في مجالس الذكر على مواضيع الطاعة لله أو ما يعين عليها مثل قـــراءة القـــرآن وإسماعه بالصوت الحسن أو إشعار الجد وكتب الرقائق مشفوعًا بالآداب والنية الصادقة مع التنزه عن الهزل واللهو واللغو أو الخوض فيما لا يخص طاعة الله.

رابعًا: أن يكون الذكر في المجالس بسكينة ووقار وخشوع نفياً لدلالات اللهو والمنكرات، إلا فـــي الحالات التي تغلب فيها الأحوال والغيبة على الذاكر فيكون معذورًا فيه مسلمًا إليه حالهُ محمولاً على الصدق في ذلك على حد تعبيره(4)، وهذا في رأيه ما لا يجب إنكاره لكونه نوعًا من إنكار كرامـــات الأولياء.(5)

خامسًا: تحبيبه استعمال الطيب في مجالس الذكر إكرامًا للذاكر والملائكة التي تحـــضره وتنـــاول الطعام اقتداءً بالصحابة الذين كانوا لا يفترقون إلا على ذواق.

سادسًا: أن يكون مجلس الذكر مناخًا للتراحم والتحاب بين الذاكرين.(6)

سابعًا: اجتناب ما جرت به عوائد العوام في مجالس الذكر من المطالبة بحقوق لا أصل لها وآداب لا سلف لهم فيها وتقرير أوضاع وأحكام في عقوبات المخالفين عندهم وكذلك ما يزعمون به أنه

---

(1) جلاء الظلام، ورقة 61.

(2) نفسه، ورقة 65.

(3) أحمد زروق: مبادئ الطريقة الصوفية، ورقة، 57.

(4) جلاء الظلام، ورقة 61.

(5) نفسه، ورقة 66.

(6) نفسه، ورقة 61.

من أجل التوبة والاستغفار.(1)

وفي شروط السماع مال إلى الأخذ برأي الغزالي ولخص باب السماع والوجــد مــن كتابــه الإحياء مقتنصًا منه الشروط التالية: فقد طالب بأن يكون على الوجه الجائز شرعًا. ويجوز فيــه رفــع الصوت وتلحينه في غير إفراط عند قراءة القرآن والأشعار والرقائق واجتناب التمطيط للحروف وذلك بالمد في غير موضع المد مثلاً، والسماح ببكاء الإنسان على نفسه لتقصيره في حق ربه وخوفــه الخــزي والطرد من رحمة مولاه وهذا ما يعرف «بالنياحة المحمودة» التي تبعث على التشمير لتدارك ما فات(2)، وفي الوقت نفسه دعا إلى «اجتناب النياحة» المذمومة التي تكون في المصائب لكونها ترمــز إلــى الحزن على ما فات الإنسان من أمور الدنيا(3) مستدلاً بقوله تعالى: ﴿لِّكَيْلاَ تَحْزَنُواْ عَلَى مَا فَاتَكُمْ﴾.(4)

ب- أدب فضــــل الزيــــارة

تعتبر أرجوزة أبي عبد الله محمد بن البنا السرقسطي تــ721هـ/1321م أقدم نص أدبي في ترتيب الزيارة بالمغرب الإسلامي يقابله في المغرب الأوســط كتــاب «حليــة المــسافر» للمــازوني تـــ833هـــ/1429م، لكن لسوء الحظ لا يزال هذا المصنف الثمين مفقوداً، إلا أن صاحبه كشف عــن مضمونه في مُلخصه «صلحاء وادي الشلف» في قوله: «وعقدت فيه فصلاً جيداً تضمن فوائد تنبــسط لها خواطر طالبي هذه الطريقة وتزيدهم رغبة فيما هم سبيله فيه، الوصية بتعظيم الفقراء وبعض مــا ورد في فضلهم والتحذير من احتقارهم والترغيب في حضور مجالسهم وتــرك الأنفــة ومجالــستهم، وفضل النفقة عليهم والوجه الجائز في اجتماعهم للذكر والدعاء وما يكــره وفــضل زيــارة المــشائخ والإخوان في الله».

لكن أدب الزيارة كصنف أدبي كان حاضرًا في القرنين 8و9 الهجريين ضمن النص المناقبي ورغم ما يشوب هذا النص من دعوة جمهور المريدين والأتباع إلى زيارة الشيوخ(5) إلا انه حمل إلينا إشارات مهمة في ترتيب الزيــارة مــن حيــث موعــدها فهــذا أبــو عمــران موســى المــازوني تـــ833هـــ/1429م يحدد موعد زيارة الفقراء والمتعبدين، إلى الزوايا والرباطات في أشهر رمــضان والعشر من ذي الحجة ورجب(6) ويضبط ابن صعد التلمساني مواسم المولد النبوي كموعــد لزيــارة

---

(1) جلاء الظلام، ورقة 62.

(2) ابن زاغو: جلاء الظلام، ورقة 67-68

(3) المازوني: صلحاء وادي الشلف، ورقة 143.

(4) سورة آل عمران: الآية 153.

(5) حول مثل هذه الدعوات . أنظر ابن صعد: روضة النسرين، ص 208.

(6) صلحاء وادي الشلف، ورقة 171.

الأولياء لقوله في زيارة العارف إبراهيم التازي «أتيته فـــي بعـــض مواســـم المولـــد النبـــوي علـــى عادتي»(1)، وقوله أيضاً على لسان محمد بن يوسف السنوسي: «كنا مرة عند سيدي إبراهيم التـــازي مع جماعة من الفقراء الذين جرت عادتهم بزيارته في الموسم النبوي»(2)، وفي فقرات مناقبيه أخرى أشار ابن صعد إلى قيام إبراهيم التازي بترتيب المواسم الشرعية على الآداب الدينيـــة والدنيويـــة (3) بفضل تمتعه بآداب الأولياء(4) فكان الزوار إذا جاؤوه من قسنطينة وتلمسان ووهران لا يدخلون عليه إلا بعد أن يأذن لهم(5)، كما تنهض قصيدته في فضل الزيارة وأدبها دليلاً على رغبتـــه فـــي ضـــبط الزوار بآداب تضمن للصوفي المزار زاويته الحرمة وللزائر الحظ والبركة في نيـــل فـــضلها لقولـــه فيها: (الطويل)

فزر وتأدب بعد تصحيـــــح نيـــــة	تأدب مملُك مـــعَ المَالكِ الحـــــــد
ولا فرق في أحكامها بيـــــن سالك	مربٍّ ومجذوب وحـــي وذي قبـــر
وذي الزهد والعُبّاد فالكـــل منعـــــمٌ	عليهم، ولكن ليست الشمس كالبـــدر.(6)

وإلى جانب ذلك يصور النص المناقبي كذلك جانباً من استيعاب الزائر لترتيبات الزيارة لقول ابن صعد في أبي القاسم محمد القسنطيني لدى زيارته للصوفي إبراهيم التازي حيث بقي عنـــد بـــاب الزاوية ينتظر الإذن الخاص من الشيخ للدخول فلما دخل «وقع بـــصره علـــى الـــشيخ وجثـــا علـــى ركبتيه وتغير لونه وتقدم بين يدي الشيخ وسلم عليه سلام رجل متـــأدب عـــارف لمقامـــات الأشـــياخ وجلس».(7)

وإذا كان النص المناقبي قد حوى جانبًا من ترتيب الزيارة وفضلها عند النخبة الـــصوفية فـــي جوانب زيارة الشيخ، فإن النوازل الفقهية جاءت أيضًا حُبلى باعتراضات الفقهاء على ما كان يقوم بـــه الزوار عند قبور الأولياء وأضرحتهم حيث دار الاعتراض أساسًا حول طريقة الـــصلاة علـــى القبـــر ووضع اليد على القبر ومسح الوجه بها وتقبيل القبر وأخذ ترابه للاستشفاء به، وقـــد عـــدّ ذلك مـــن

---

(1) روضة النسرين، ص 168.

(2) النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 23 ؛ الملالي: المصدر السابق، ورقة 24.

(3) النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 36.

(4) روضة النسرين، ص 14.

(5) نفسه، ص 168.

(6) البلوى الوادآشي: ثبت، ص ص 30، 33.

(7) قواعد التصوف، ص 103.

الممارسات البدعية في القرنين 8 و9 الهجريين.(1)

ومن هنا يتضح أن اعتراض الفقهاء لم يكن على مبدإ زيارة القبور، لأن ذلك صَـــار قاعـــدة درج عليها الفقهاء والصوفية المالكية وعبر عنها بوضوح أحمد زروق في قوله: «أعلم أن الناس لـــم يزالو يتبركون بآثار أهل الخير كابرًا عن كابر من العلماء والصلحاء وغيرهم من قدم الزمان إلى هلم جر من غير نكير ... فلو كان حراماً لنص عليه الشارع وحذر منه الأئمة قديمًا»(2)، وبالتالي فهـــي مستحبة إذا سلمت من مُحرم.(3)

وحتى تضمن النخبة الصوفية استمرار مبدإ زيارة قبور الصوفية والحد من ظواهر البدعة في هذه الأماكن، اقترح بعضهم ترتيبات لزيارة هذه الأماكن ومن أبرزها ترتيب ابن القنفـــذ القـــسنطيني لكيفية زيارة قبر أبي مدين شعيب بعباد تلمسان بوصفه الضريح الأكثر جاذبية للـــزوار مـــن أصـــقاع المغرب والمشرق الإسلاميين، عرض فيها ما يحل من ممارسات في هذا المكان فيقول: «وقبره فـــي بيتٍ صغير، بجنبه نحو القبرين أحدها في غالب ظني الخديم بلال ... أما قبر الشيخ من هـــذه القبـــور فهو أنك إذا دخلت البيت فارجع على يمينك مستقبلاً، فالذي يقع على يسارك هو قبره وهذا المكان عادة الداخل أن يتنفل فيه، وهو مكان مصلى واحد، فإذا انتقلت فاستند إلى القبلة بانحراف وظهرك في ركن الجدار، وسلم حينئذ على الشيخ من غير تقبيل وقل: جازاك الله خيراً عن اجتهادك في نفـــسك وفـــيمن تعلق بك من تلامذتك ورحمك ونفعك بعلمك وطاعتك ونفع بك ثم تقرأ ما تيسر وتذكر ما تيـــسر ثـــم تدعو بما شئت وإن تيسرت لك صدقة للضعفاء والمساكين الملازمين على الباب فادفعها، فإن كان أحد يريد الزيارة فخفف وإلا فاجلس ما شئت إلى أي وقت».(4)

وإذا ما تأملنا هذا الترتيب نجده يقوم على التنفل والدعاء لصاحب القبر وقراءة القرآن والذكر والدعاء لتحقيق الغرض من الزيارة والصدقة على فقراء الموضع وكلها أحوالٌ سنية تدل على رغبـــة ابن القنفذ في كبح جماح المبتدعين لأن «المبتدع في رأيه ضال والتفرغ لغير الله ضلال».(5)

وإذا كانت النخبة الصوفية قد أولت اهتمامًا للزيارة فلأنها تعتبرها أحد أوجه التلاقح والاستفادة بين الصوفية والإخوان ومن ثم دعا أبو عمران موسى المازوني إلى عدم الغفلة في القيام بها.(6)

---

(1) الونشريسي: المعيار، ج2، ص 490.

(2) عدة المريد الصادق، ص 353.

(3) نفسه، ص 353.

(4) أنس الفقير، ص ص 104، 105.

(5) نفسه، ص ص 89.

(6) صلحاء وادي الشلف، ورقة 203.

ج- ضبـــط واجبـــات الشيـــخ وعلاقتـــه بالمريـــد

تنهض أعمال الضبط لشروط وواجبات كل من الشيخ والمريد، دليلاً على أن الأزمـــة ترمـــز إلى الخلل في التربية الصوفية بسبب قلة شيوخ التربية الحقيقيين أو ما عبر عنها أبو عمـــران موســـى المازوني بأزمة «القحط في الرجال»(1)، ومن هنا يواصل النص المناقبي طرح المزيد من مكونـــات الإصلاح الصوفي التي يختزنها فقد تحول المازوني في كتابه المناقبي «صلحاء وادي الـــشلف» إلـــى صوت للإصلاح، فوضع شروط وواجبات الشيخ المربي وحدد طبيعة علاقته مع مريديه في وصـــاياه العشرة المتمثلة في:

أولاً: يقوم الشيخ بتعريف المريدين بأمور دينهم ودفعهم إلى تصفية الأخلاق واتبـــاع طريـــق السلف وأهل الدين.

ثانيًا: يرتب لهم الأوراد ويلزمهم على الوفاء بها.

ثالثًا: أن يشرف على تربيتهم وتأديبهم وجذبهم إلى سماع كتب الرقائق.(2)

رابعًا: المؤاخاة بينهم ودفعهم إلى تفقد أحوال بعضهم البعض.

خامساً: أن يحذرهم من الشطح والقفز والتخانق والغيبة واحتقار الناس أو اللمز عليهم

سادساً: يلزمهم بالحلال حتى لا تمتد أيديهم إلى أكل طعام غيرهم.

سابعًا: أن يدربهم على التقشف في المأكل ولا يتركهم يشبعون في أكلهم بل يجبرهم على الأكل حتى أنصاف البطون.

ثامنـــًا: أن يغرس فيهم قيم الابتعاد عن الرياء والسمعة والمداهنة والتصنع.

تاسعًا: يعلمهم الإيمان بالزهد في الكرامة وعدم انتظار حصولها حتى لا يستلذهم الشيطان.

عاشرًا: ضرورة محافظة المريدين على قلوب مشائخهم وذلك بعدم قيامهم بما يقـــبض قلـــوب شيوخهم. (3)

(1) صلحاء وادي الشلف، ورقة 29.

(2) نفسه، ورقة 202.

(3) نفسه، 2002.

5- الإخفاق والمبررات في نشاط النخبة الصوفية:

إن تقييم دور النخبة الصوفية على صعيد الإصلاح والتأصيل والتقعيد، يستوجب طــرح ســؤال يبحث في الحدود التي استطاعت فيها هذه الشريحة كبح جماح البدعــة فــي حقــل التــصوف، والعودة به إلى أصوله لضمان استمرار الطابع الأخلاقي في مجتمع المغرب الأوسط؟

الواقع أن دعوات الإصلاح وأعمال التأصيل والتقعيد التي صدرت عن النخبة الصوفية كــان إطارها المدينة، حيث صارت قضايا البدعة في حقل التصوف مثار جــدل وأخــذٍ ورد بــين النخبــة الصوفية والفقهاء مما ساهم في إنتاج لون من المناظرات أثرت حقلي الشريعة والتصوف معًا، واستفاد منها جمهور الطلبة والمريدين، مثل رد محمد بن يوسف السنوسي على أبــي الحــسن الــصغير(1) وأجوبة سعيد العقباني في استحسان الذكر الجماعي وتأييده بالأدلة الشرعية.(2)

ورد ابن مرزوق الحفيد على قناعات سعيد العقباني في «النصح الخالص في الرد على مدعى رتبة الكامل الناقص»(3) وجلاء الظلام لابن زاغو وتقعيد أحمد زروق للتصوف فــي كتابــه مــدّعي قواعد التصوف وكلها تحولت إلى تقيدات في كراريس يحفظها الطلبة والمريدون وصارت تمثل لهــم دواء مناعة ضد البدعة والخرافة، دون أن نهمل جهود الفقهاء من أهل السنة والجماعة في درء البدعة بالمدينة، وما تكرار مظاهر ردع السلطة للمبتدعين ضمن كتب النوازل إلا دليل على دور هؤلاء فــي إجبارها على التحرك لخلق التوازن في تقاسم وظيفة محاربة البدعة مع النخبة الصوفية.

أما في البادية التي أطلقت السلطة يد الحكم فيها للشيوخ والمرابطين فإن التفاعل الشعبي مــع أفكار النخبة لم يحصل، بل صارت طقوس الذكر الجماعي المستهجنة مــن قبــل النخبــة الــصوفية والفقهاء(4) وزيارة الأضرحة والقبور وما يرتكب فيهما من معاصي دينًا شعبيًا، فقد اعتقد الناس فــي

---

(1) كتب السنوسي رده على أبي الحسن الصغير في حضور من طلبة تلمسان وبعض علمائها لقوله: «فأردت الكــلام على بعض ما يتعلق به حالهم -الصوفية- لا سيما أوراق تشبه الطرر بعثها أبو الحسن الصغير المكناسي فطالعتهــا فهالني ذلك منه لما وجدت كلامًا فيها مكشوفة أنواره مطموسة أقماره فأمرت بعد سرد الأوراق بمحضر طلبة تلمسان وبعض علمائها فطالعها من حضروا واتفقوا على حرقها ... » . نصرة الفقير، ورقة 114.

(2) يقول سعيد العقباني مستحسنًا اجتماع الفقراء على الذكر «وليس فيه إن شاء الله موضع للنهي، بل هو دائر بين المرغب والمندوب إليه ... ولقد حضرت مجتمعهم مرتين فما رأيت إلا تعاونًا على البر والتقوى وبعــداً عــن الإثــم والطغوى» . الونشريسي: المعيار،ج11، ص 50.

(3) سعد الله: المرجع السابق، ج1، ص ص 41، 42.

(4) يذكر ابن زاغو «أن العوام كانوا يقومون بعوائد يطالبون فيها بحقوق لا أصل لها وآداب لا ســلف لهــم فيهــا، وتقرير أوضاع وأحكام في عقوبات المخالفين عندهم، ليس لهم أمرها، وكذلك ما يصنعون لتــوبتهم واســتغفارهم،=

المرابطين الذين اعتبروا الأذكار أفضل من القرآن وسووا بين المرابط والرسول (ص)(1)، وتحت التنامي المستمر للإيمان بالكرامات والخوارق انزاحوا إلى تثبيت فكرة العلاقة الوطيدة بين هؤلاء المرابطين والقدرة الإلهية(2) والتي كان الناس في أمس الحاجة إليها في ظل ظروف اجتماعية واقتصادية وسياسية قاهرة، ومن هنا لم يعد ارتكاب المعاصي من جانب هؤلاء خروجًا عن الشريعة في ظل هالة العظمة وإسقاط التكاليف التي أحاط هؤلاء أنفسهم بها.(3)

فضلاً على تأثير فكرة القدرية الساحقة على رأي الفرد بل وسيادة عدم الاهتمام بتحسين الحال، قد أدى بدوره إلى انحطاط في علمي الظاهر والباطن، فوجدت النخبة الصوفية نفسها أمام سيل التدين الشعبي الجاف الذي اكتسحها، وأصبح أكثر التصاقا بالمرابطين الذين نجحوا في إقناع الناس بأن العلماء والفقهاء قد قطعوا طريق الله، ولم يكن بوسع التائبين من أبناء هذه القبائل أن يمسكوا بزمام المبادرة في الإصلاح نظرًا لقلتهم وتعصبهم لشيوخهم مما شتتهم إلى مجموعات متصارعة متنافسة.(4)

وبالتالي آلت جهود النخبة الصوفية إلى نفس مصير التجارب والدعوات الإصلاحية التي اضطلعت بها نخب المغرب الإسلامي في هذه المرحلة مثل جهود أبي الحسن الصغير على بن محمد الزرويلي الفاسي تـ719هـ/1319م في كتابه «البدع»(5) وابن البنا المراكشي تـ712هـ/1321م وفي كتابه «مراسم الطريقة» سبق الإشارة إليه وأبي عبد الله محمد بن الحاج تـ737هـ/1336م في كتابه «المدخل في تنمية الأعمال بتحسين النيات والتنبيه على بعض البدع التي انتحلت وبيان شناعتها

=وغير ذلك من مما تواطأوا عليه ولا يقبل ذلك كله إلا ما جاز في العلم عند الفقهاء أو عند الأئمة المقتدى بهم من أهل التصوف». جلاء الظلام، ورقة 26.

(1) سعد الله: المرجع السابق، ج2، ص 41 ؛ يربط محمد الأمين البراز بين تنامي هذا التيار الكرامي وتأثير الطاعون الأسود في ذهنية الفرد بالمغرب الإسلامي . أوبئة ومجاعات المغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، القسم الأول، أطروحة دكتوراه في التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1989-1990، ص 55.

(2) ألفردبل: الفرق الإسلامية، ص 409.

(3) لطفي عيسي: أخبار المناقب، ص ص 27، 34.

(4) أحمد زروق: رسالة الرد على أهل البدعة، ورقة 94.

(5) يذكر محمد المنوني أن كتاب «البدع» للزرويلي لا يزال مفقودا والذي أجرى ذكره هو عبد الله بن أبي القاسم التغلبي تـ787هـ/1385م في قصيدته «أنوار التجلي عن قصيدة الحلي» بمناسبة بيتين من الشعر اقتبسهما من كتاب البدع . ورقات في الحضارة الغربية في عصر بني مدين، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1979، ص 225.

وقبحها» سبق الإشارة إليه ونصائح أحمد بن عاشر السلوى تـــ765هــ/1363م(1) وابن عباد الرندي في وسائله(2) وأبي حفص عمر بن موسى الراجراحي تـــ810هــ/1407م من خلال كتابه «هداية من تولى غير الرب المولى».(3)

غير أن الإنعاش الذي شهدته المدينة لم يثمر إلا نتـــائج كبيـــرة بـــسبب الطـــاعون الأســـود 749هــ/1348م الذي ضرب المغرب الإسلامي وتسبب على صعيده الديني والثقافي والفكـــري فـــي كارثة عمرانية وعلمية وأزمة دينية ونفسية لدي الإنسان المغربي، فهذا ابن خلـــدون المعاصـــر لهـــذه الكارثة يصف شناعة هذا الوباء في العمران والبشر والدين والعلم فيقول « ... وهذا إلـــى مـــا نـــزل بالعمران شرقا وغربا في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيف الأمم وذهـــب بأهل الجيل وطوى كثيرا من محاسن العمران ... وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر وخرجـــت ألأمصار والمصانع ودرست السبل والمعالم وخلت الديار والمنازل وضعفت الدول والقبائـــل وتبـــدل الساكن...».(4)

لكن الظاهرة المُنجرّة عن هذا الطاعون والتي ظل ابن خلدون يرددها بين أسطر كتبـــه هـــي فاجعته في شيوخ العلم والدين الذين هلكوا في هذا الوباء لقوله: «ولم أزل منذ أن نشأتُ وناهزتُ منكبًا في تحصيل العلم حريصًا على اقتناء الفضائل إلى أن كان الطاعون الجارف وذهب الأعيان والصدور وجميع المشيخة ... فطوي البساطُ بما فيه»(5)، وهذا ما أدى إلى كساد سوق العلـــم وانقطـــاع ســـند العلم والتعلم(6)، ففي تلمسان أودى بحياة بيوتات صوفية بكاملها سبق الحديث عنها وفقًا لشاهدة ابـــن

(1) الكتاني: المصدر السابق، ج2، ص 313.

(2) نفسه، ج2، ص 152.

(3) يرى الرجراجي أن الإصلاح يبدأ من إصلاح أجهزة الحكم بواسطة قوة السلطان الذي يمنحه سلطة مطلقـــة فـــي الممارسة والتعيين والمراقبة والمتابعة للقضايا بما في ذلك القضايا الدينية، لأنه من واجب السلطان حفـــظ أعـــراض الناس وأموالهم والإشراف على شعائرهم الدينية وفي مقدمتها الحرص على أداء الصلاة في أوقاتها، وفي هذا العمل أيضًا تعرض إلى مسألة الصراع بين الفقهاء والصوفية وطالب من المريد أن لا يسلك مسلك فقهـــاء الرســـوم فـــي المكافأة لهم على عداوتهم له، وأن يتحلى بالمحبة والصبر لأنهما علامة على صحة طريقته . هداية مـــن تـــولى، مخطوط الخزانة الحسنية، الرباط، رقم 3912، ورقة 18-45.

(4) المقدمة، ص30 ؛ يذكر كل من ابن القاضي و العربي بن عبد القادر ألمشرفي أن الطاعون الأسود كـــان ويـــاء جارفا عم الكرة الأرضية ولم يكن له نظير حيث وقع في الإنسان والحيوان معا ومات منـــه نـــصف العـــالم . لقـــط الفرائد، ص 205، أقوال المطاعين في الطعن والطواعين، مخطوط الخزانة الحسينية، الرباط رقم 2054، ورقة 120.

(5) رحلته شرقا وغربًا، ص ص 820، 849.

(6) المقدمة، ص 277.

مرزوق الخطيب تـــ781هـــ/1467م فضلاً على آخرين مثل: أبي عبد الله بن إبراهيم التنسي من بيت التنسي(1)، والحسن بن الخطيب من بيت الخطيب من قسنطينة وبلدية أبي عبد الله محمد الـــصفار(2) ناهيك على الفقهاء الفاعلين مثل موسى بن الإمام(3)، ومحمد بن عبد الله بن عبد النور الندرومي(4)، والواقع أن المشيخة العلمية والدينية في المغرب الإسلامي عُمومًا قد تعرضت إلى الهلاك عند انصرام النصف الأول من القرن 8هـــ/14م أو في عتبات النصف الثاني منه سواءٌ بسبب الطـــاعون الأســـود أو في حادثة غرق سفن أبي الحسن المريني عقب واقعة القيروان سنة 749هـــ/1348م وعلى متنهـــا أشهر نخب المغرب الإسلامي(5)، أو تلك التي تعرضت إلى غضب السلاطين ونزعاتهم الملوكية كما سبق معالجته.

وكذلك لم تكن المرحلة التي أعقبت الطاعون الأسود بأحسنَ حال، فقد شهدت أيـــضًا توقـــف المؤسسات الدينية من مساجد وزوايا ومدارس عن نشاطها وهلاك جيل آخر من النخبة الصوفية بسبب موجات المجاعات والأوبئة المتتالية التي ضربت المغرب الأوسط من جديد ســـنة 765هــــــ/1363م و 769هــــــ/1364م و 776هـــــــ/1374 م(6) و845هــــــ/1441م(7) و871هـــــــ/1466م(8) و874هـــ/1469م(9)، فقد تحدث ابن مرزوق الخطيـــب عـــن تـــأثير مجاعـــات 765هـــــ/1363م و 769هـــ/1367م في عمران وديمغرافية تلمسان فذكر خلاء دروب كاملة من ساكنيها ومساجد مـــن عُمارها وضرب مثالاً بمسجد «إيلان» الذي صار خاليًا من الناس(10)، ونفس الظاهرة تكررت خلال مجاعة 842هـــ/1438م حيث أدى انشغال الناس بأمر الجوع إلى إهمال المساجد وتعَطّل الصلاة(1)،

(1) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 44.

(2) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص ص 46، 47.

(3) ابن خلدون: رحلته شرقا وغربًا، 824.

(4) الونشريسي: الوفيات، ص 118 ؛ ابن القاضي: جذوة الاقتباس، ج1، ص 301 ؛ التنبكتي: نيـــل الابتهـــاج، ج2، ص 53.

(5) يصف ابن خلدون هذه الكارثة النوعية في قوله: «وكان في جملة السلطان أبي الحسن جَماعةٌ كبيرةٌ من فضلاء المغرب وأعيانه، هلك كثير منهم في الطاعون الجارف بتونس، وغرق جماعة منهم في أسطوله لمَّا غرق، وتخطـــت النكبة منهم آخرين إلى أن استوفوا ما قدر من آجَالهم» . رحلته شرقا وغربًا، ص 837.

(6) يصفها ابن القنفذ بالمجاعة العظيمة التي عم فيها الخراب وانتشر فيها الخوف . أنس الفقير، ص 105.

(7) يسمى هذا الوباء «وباءُ تقصيصُ الظفرة» . ابن القاضي: لقط الفرائد، ص 250.

(8) ابن مريم: المصدر السابق، ص 224.

(9) ابن صعد: روضة النسرين، ص 236.

(10) المجموع: ورقة 15.

الصلاة(1)، ويبدو أن ذلك صار مألوفًا في أوقات الأوبئة والمجاعات حيث يذكر محمد بـــن يوســـف السنوسي أن مجاعة وغلاء شديدين ضربا تلمسان وتسببا في تعطيل الصلاة «حتـــى ربطـــت أبـــواب المساجد بالحزم»(2)، وإذا كان هذا وضع المساجد في ظروف الأوبئة والمجاعات.

فكيف يمكن للنخبة من أن تتخذها إطارًا لنشاطها وهي في مثل هـــذا الحـــال، ثـــم إن النخبـــة الصوفية نفسها قد تعرضت للهلاك وتسبب ذلك في تراجع أعدادها وبالتالي حصول ما اصطلح عليـــه بالقحط في الرجال، كما يعكسه الجدول التالي:

(1) ابن مريم: المصدر السابق، ص 33.

(2) ابن صعد: روضة النسرين، ص 221.

النخبة الصوفية الذين هلكوا في الأوبئة ما بين 818-874هـ/1415-1465م	تاريخ الوباء وكنيته	المصـــــــــدر
محمد بن عمر بن فتوح التلمساني	818هـ/1415م	ابن مريم: المصدر السابق ، ص 264.
أبو الفضل محمد إبراهيم التلمساني	845هـ/1441م وباء الظفيرة	التنبكتي: نيل الإبتهاج، ج2، ص 199
أحمد بن محمد بن زاغو	845هـ/1441م وباء الظفيرة	القلصادي: الرحلة، ص 105 ؛ ابن القاضي: لقط الفرائد، ص 254 ؛ التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 13 ؛ ابن مريم: المصدر السابق ، ص 43.
يوسف بن إسماعيل الزيدوري	845هـ/1441م وباء الظفيرة	القلصادي: المصدر السابق، ص 101 ؛ ابن مريم: البستان ، ص 43.
محمد بن العباس العبادي	871هـ/1466م وباء الطاعون	التنبكتي: نيل الإبتهاج، ج1، ص ص 231، 232 ؛ وكذلك الآلي السندسية، ورقة 89.
أبو العباس أحمد الغماري	874هـ/1469م وباء الزرب (الإسهال)	ابن صعد: روضة النسرين، ص 236.

ومن هنا يتضح أن ظروف الأوبئة والمجاعات التي عصفت بالمغرب الأوسط على مدار القرن والنصف القرن لم تكن تسمح بتوفير الشروط الملائمة لنجاح مشاريع الإصلاح والتأصيل والتقعيد، وعلى العكس من ذلك استفحل تحت تأثير هذه الظروف ظواهر البركة والاستشفاء بتراب قبور الأولياء والإيمان بكراماتهم في الاستسقاء وطلب الفرج، مما فتح الباب أمام صعود فئة المرابطين وأدعياء التصوف الذين دفعوا بالمجتمع إلى أزمة ضمير عميقة انكسرت على صخرتها جهود النخبة في الإصلاح والتأصيل والتقعيد وأدى إلى تحول أعداد منهم إلى حياة العزلة والانقباض.

6- الانقباض والعزلـــــــة

ختم عبد الرحمان ابن خلدون وصفه للطاعون الأسود 749هـ/1348م مقدرًا أبعاده النفسية في الإنسان الواعي الحامل لهموم عصره في قوله: «وكأنما نادي لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض»(1)، ثم ما لبثت هذه القاعدة الخلدونية أن صارت نهاية المطاف للنخبة العلمية والصوفية التي عاشت إخفاقات تجاربها الإصلاحية في القرنين الثامن والتاسع الهجريين، تحت طائلة الأوبئة والمجاعات وإفرازاتها. فيئست من شفاء المجتمع واستقامة السلطة.

وبالتالي يرمز الانقباض والعزلة في بعده الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والديني إلى عدم رضى النخبة الصوفية عن الأوضاع القائمة، وفي رمزيته الصوفية يدل على إيثار الخلوة والانقطاع عن الناس، لله في الجبال والمقابر والمساجد والزوايا والبيوت للتعبد وتفضيل الخمول على السعي، وهم بذلك قد اتجهوا في خطٍ معاكس تمامًا لاتجاه عامة الناس الذين كانوا يسارعون إلى الانخراط في تنظيمات وطرق صوفية تضمن لهم البقاء.

فهذا الصوفي أبو زكريا يحي بن صقيل قد تبرم من أوضاع مدينة تلمسان في القرن الثامن الهجري وقال: «بأن أحوالها تبدلت وكثر فيها المنكر وقل فيها الحلال الذي كان غالب قوت خيار أهلها»(2) وكذلك أبدى محمد بن يوسف السنوسي في القرن التاسع الهجري تشاؤمه من أوضاع عصره واقترح منهجًا للنجاة يقوم على تحصيل ما يلزم من العلم ثم اعتزال الناس في البيت والبكاء على النفس والدعاء لله دعوة الغريق إلى أن يحين موعد الموت(3).

وفي مضمون نازلة بعث بها الصوفي أبو العباس أحمد البجائي الشريف إلى أحمد بن محمد المناوي بتلمسان تضمنت ترجمة لأوضاع مزرية شتى كانت تسود المغرب الأوسط جمعت بين كثرة الظلم والأشرار وانتشار الباطل والسكر وذل فيها المسلمون وعز فيها الكفار.(4)

وكان أشد على نفوس النخبة وهم يرون اغترار الناس بكل ناعق من أدعياء التصوف(5)، فتاهوا في طرق لا صلة لها بالتصوف، وهذا ما اصطلح بين النخبة الصوفية بفساد الزمان.

ومن الذين اختاروا طريق الانقباض والعزلة في القرن الثامن الهجري/14م بتلمسان، الشيخ أبو الحسن العجمي كان منقبضًا على الناس مقبلاً على شأنه تاليًا للقرآن ذاكرًا صامتًا من جميع الكلام

---

(1) المقدمة، ص 30.

(2) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 19.

(3) ابن مريم: المصدر السابق، ص 279.

(4) نفسه، ص 14.

(5) زروق: عدة المريد الصادق، ص 499.

إلا رد السلام(1)، واختص عبد الله بن عبد الواحد بن إبراهيم المجاصي بالخشوع والبكـاء فكـان لا يرفع رأسه إلى السماء حياءً من الله وخشية(2) وتميز أبو زكريا بن أدغيوس بالخلوة فكان لا يفـارق كسر بيته متفردًا لعبادة ربه(3) أما أبو الطاهر بن إبراهيم التونسي الذي استقر بتلمسان فقـد ترهـب منعزلاً عن الناس(4)، بينما كان أبو زكريا يحي بن الصقيل ملازمًا للمقـابر والمـساجد فـي أكثـر أوقاته(5)، وإذا كان الحسن بن أبي القاسم بن باديس قد فضل الانقباض بقسنطينة(6) فإن أبا محمد عبد الله الزواوي قد آثر التخلي والانقطاع بجوار مكة(7) وكذلك وصف المازوني الصوفي محمد بن فـاتح بن يعقوب أحد صوفية وادي الشلف بأنه من أجل فضائل الرجال، نظرًا لمنحاه في طريق الإنقطاع فقد «كان منقطع ومعتكف على تلاوة القرآن ومواصلة الأوراد قليل الخلطة بالناس لم يسع للسلطان».(8)

أما في القرن التاسع الهجري/15م، فقد لفت المازوني انتباهنا إلى موجة الانقطاع والتخلي التي سادت وادي الشلف، حيث شاهد بعض المنقطعين، مثل: الحاج سعيد وعلي بن عبو(9) والناسك العابد فاتح بن يوسف وأبي الربيع المديوني.(10)

وبمدينة تلمسان نعثر على نموذجين لمنقطعين، بعد تجارب كثيرة خاضاها في حقل التـصوف ممارسة وكتابة في حلقات العلم والدرس، وفي التواصل مع الناس والسلطان وأعني بهما أحمد بن عبد الرحمان بن زاغو ومحمد بن يوسف السنوسي، فهذا ابن زاغو الذي كان لـه جمهـور مـن الطلبـة والمريدين بالمدرسة اليعقوبية وأحد شيوخ مجلسها العلمي يختار العزلة في بيته مستنكفًا عـن زيـارة الخلق رافضًا الاطلاع على أحوال السلطان واصفًا ذلك في قوله: (الوافر)

أنســتُ بوحدَتي ولَزمتُ بَيتــي		فَدَامَ لي الأُنسُ لي ونمـا السُـرور
وأدبَنى الزمان فمـا أبالـــــي		هُجــــــرتُ فــلا أزار وَلا أزُور

---

(1) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 20.
(2) ابن مريم: المصدر السابق، ص 121.
(3) يحيى ابن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 122.
(4) نفسه، ج1، ص 129.
(5) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 19.
(6) ابن القنفذ: شرف الطالب، ص 87 ؛ التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 119.
(7) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 20.
(8) صلحاء وادي الشلف، ورقة 298، 299.
(9) نفسه ، ورقة 300.
(10) نفسه، ورقة 293.

ولستُ بسائــلٍ مــَا دمتُ حيًــا أَسَارَ الجُنْــدُ أمْ ركــب الأمِيــــرُ.(1)

وحتى يسلم من أذى الناس الذين فسدت طباعهم اختار طريق الانقباض منهجًا في حياته وصفه في قوله: (الوافــر)

رأيتُ الانقباض أجــــل شيءٍ وأدعَي في الأمــور إلا السَلامة

فَهذا الخَلــقُ سالمهــــم ودعهم فخلطتّهم تَقُــود إلــَــى النَدامــة

ولاَ تعنـــي شيئًا غيــــر شيءٍ إلى خلاصــك فــــي القيَامــــة.(2)

وعلى درب ابن زاغو، صار السنوسي في آخر عمره منقبضًا على الخلق لا يكاد يبــسط مـــع أحد كما كانت عادته قبل ذلك مقتصرًا على الصلاة في المــسجد(3) زاهــداً فـــي مكاتبــة الــسلطان ولقائه.(4)

غير أن انسحاب النخبة من قواعدها الصوفية وكراسي تدريسها بالمدارس ومن منابر وعظهــا بالمساجد ومن رحاب التربية الصوفية بالزوايا قد أحدث فراغًا رهيبًا في ساحة التصوف وفي الحيــاة الثقافية والفكرية بصفة عامة، لخصها ابن زاغو في مظاهر هي: «ضعف الهمم في العلــم والعبــادات والأعمال الصالحة، ونقص حفظ الناس والاجتهاد، واستيلاء الغفلة والكسل»(5) وكل هذا سمح بصعود أدعياء التصوف والعلم ونجم عنه فراغ في المشيخة الروحية والعلمية وندرة فـــي المريــد الــصادق المحصل المجتهد.

(1) القلصادي: المصدر السابق، ص104.

(2) التنبكتي: نيل الإبتهاج، ج1، ص 124.

(3) الملالي: المصدر السابق، ورقة 194.

(4) نفسه، ورقة 187.

(5) جلاء الظلام، ورقة 52.

7- المرائـــي الصوفيـــة عنـــد النخبـــة

تعتبر الرؤيا الصادقة من العلوم الشرعية الحادثة في الملة الإسلامية(1) ورد ذكرها في القرآن الكريم(2) وقال فيها النبي (ص) بأنها «مدرك من مدارك الغيب» و«جزء من ستة وأربعين جزء مـــن النبوة»(3)، وهي من أنواع الكرامات وتحقيق خواطر ترد إلى القلب وأحوال تتصور في الـــوهم فـــي حالة النوم، في شكل خطاب أو خواطر محمودة.(4)

وتكون صادقة إذا كان القائل بها قد سلك في يقظته طريق المجاهدات وصولاً إلـــى الكـــشف، فيكون بذلك مرتبطاً بالله وقريباً من النبي (ص) قيمةً ومعرفةً وسلوكاً فيحـــاوره فـــي النـــوم ويلقـــي عليه التعاليم والإرشادات(5)، وعندما ينهض يقوم بتدوين رؤياه في كتـــاب أو رســـالة وقـــد يرويهـــا في مجلس درسه.(6)

وإذا كان وجودها ضمن الحركة الصوفية في القرينين6 و7 الهجريين محتـــشما وتجلـــى فـــي وجود من يحسن تعبير الرؤية وتفسيرها(7)، فإن القائلين بها في القرن الثامن الهجري/14م كانوا مـــن النخبة. فهذا ابن الطواح الداخل إلى بجاية أوائل القرن الثامن الهجري/14م، قد سلَّم بها واعتبرها نورًا يقدفه الله في قلب السعيد فيدرك الخفيات من قريب وبعيد، وهي عند أهل العرفان تأييد للرائـــي ليـــدع الفاني للباقي.(8)

أما المواضيع التي كان يتخاطب فيها الطرفان النبي(ص) والصوفي فتدور حول مكان الوفـــاة والشفاء من الأمراض، وطلب الإذن بالرحلة والسفر وقراءة السلام وهي محدودة وربما يعزى ذلك إلى النخب الرواة لهذه المرائي، حيث ظهر عزوف لديهم في سردها، فهذا يحيي ابن خلدون قد ذكر رواية

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 299.

(2) من الآيات الدالة عليها قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبـاً وَالـشَّمْسَ وَالْقَمَـرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾، ﴿قَالَ يَا بُنَيَّ لاَ تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُواْ لَكَ كَيْداً إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلإِنسَانِ عَدُوٌّ مُّبِـينٌ﴾ سورة يوسف: الآية 4، 5. وقول تعالى كذلك ﴿لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ﴾ سورة يونس: الآية 64 . وقد فسر النبي (ص) هذه الآية بأنها الرؤيا الحسنة التي يراها المرء أو ترى له . القشيري: الرسالة، ص 414.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص 279.

(4) نفسه، ص 299 ؛ يعرفها الأستاذ القدير أبو القاسم سعد الله بأنها تجربة نفسية في حالة غيبية وليس في حالة حضور، ج1، ص 93.

(5) القشيري: المصدر السابق، ص 414.

(6) زيعور: الكرامة الصوفية، ص ص 254، 255.

(7) الغبريني: عنوان الدراية، ص158.

(8) سبك المقال، ص205.

واحدة عن المرائي في سياق ذكر مُجاور بالمدينة من أهل تلمسان يعرف بابن الغريب الذي لمـــا أراد السفر حمله النبي(ص) السلام للصوفي أبي محمد المجاصى تـــ741هـــ/1340م وأخبره بأنه يسمع من قبره تلاوة القرآن(1)، وكذلك اقتصر ابن مرزوق الخطيب على ذكر القليل من مرائـــي والـــده أبـــي العباس أحمد تـــ741هـــ/ 1340م التي قال بأنها كانت كثيرة ومنها أن والده قد مرض بالحرم وأصبح مقعدا سنة725هـــ/1324م على الطواف فجاءه الرسول(ص) وأخبره بمكان وفاته بالمدينة وفي ثالثـــة استأذن أبو العباس منه الرحلة والسفر(2).

وفي القرن التاسع الهجري/15م، صارت المرائي الصوفية طريقًا إلى المعرفة وواسطة اتصال بالغيب لتلقى التعاليم فهذا الحسن أبركان كان النبي(ص) يأتيه ويخاطبه بذاته الشريفة فيجيبه الحسن في كثير من مرائيه(3)، وكذلك كان عبد الرحمن الثعالبي يحاوره وقد خـــصص فـــي كتابـــه «ريـــاض الصالحين» بابًا في ذكر مرائي الصالحين ومرائيه التي كان النبي (ص) يبشره فيها وهي متنوعة منها: أن الثعالبي كان في موضع مرتفع مع الناس والنبي (ص) يفرق الطعام عليهم،ولما خشي الثعـــالبي أن ينفذ وقد حدثه خاطره بذلك، جاءه النبي (ص) وناوله من ذلك الطعام فتناوله الثعالبي فقال: له النبـــي (ص) أليس النبي إذا أطعم أحدٌ طعام عليه يتقيأه، ولما أولّ الثعالبي هذه الرؤيا وجدها تحثه على نـــشر العلم وإخراجه من المدن، وفي رؤيا أخرى جاءه يحثه على تعلم الطب ووعده بأن من اشتغل بتحصيله جعله الله إلى جواره(4) وهاتين الرؤيتين تعكسان مدى اقتراب الواقع الذي كان يعاني منه الناس مـــن الصوفي في نومه فجاءت معبرة عنه فإخراج العلم من المدن، في الرؤيا الأولى تعبير عن الجهل الذي كان منتشرًا في البوادي والحث على تعلم الطب في الرؤية الثانية إشـــارة إلـــى اســـتفحال الأمـــراض والأوبئة ونقص الطب خلال القرن9هـــ/15م، وبالتالي فإن هذا النوع من المرائي السنية التي كانـــت تحصل لجيل القرن9هـــ/15م من النخبة(5) لم تكنَ ملاذا يبتعدُ فيه الصوفي عن واقعـــه بتـــصوراته وخياله فرارًا من الواقع الذي يُعاني منه المجتمع.(6)

---

(1) بغية الرواد، ج1، ص106.

(2) المجموع، ورقة23.

(3) ابن صعد: روضة النسرين، ص130.

(4) الملالى: المواهب القدسية، ورقة20، 21.

(5) حول مرائي محمد بن يوسف السنوسي انظر الملالي: المصدر السابق، ورقة34.

(6) عمم الأستاذ القدير أبو القاسم سعد الله هذه الملاحظة على كل صوفية القرن9هـــ/15م، بينما النخبة منهم غيـــر ملزمة بها. تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص ص93-97.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه المرائي لم يختص بها صنف الرجال لوحدهم بل كذلك النساء فقد ذكر التنبكتي أن عائشة بنت أحمد بن الحسن المديوني كانت تُفسر الرؤيا(1)، وأشار الملالي إلى المملوكة سعيدة، مملوكة بيتِ على التالوتي التي كانت ترى النبي(ص) وتحاوره.(2)

غير أن المحسوبين على التصوف قد جعلوا من رؤياهم قيمة لرفع ذواتهم في صورة التماثل مع النبي (ص) على الرغم من أن الفرق واضح في التلقي فالنبي (ص) يُوحى له من الله، أما الصوفي فالرؤيا مجرد تنبيه من الله. ومن هؤلاء أبو عبد الله محمد بن علي الفراوسني الزواوى تـ858هـ/1454م الذي قسم العالم إلى قسمين: عالم اليقظة ويعني به العالم الظاهر والباطن وعالم النوم وقصد به عالم المرائي الصوفية، وفيه يقول أن النبي (ص) قد صافحه مرارا وبايعه مرة وأجازه وروى عنه أحاديثه وأوصاه وصايا منها أن لا يدع الرؤية ما دام حيا، ولم يتوقف الفراونسي عند حدود مخاطبته للرسول(ص)، بل وأيضا أهله فقد تحدث كذلك عن زيارته لقبر خديجة رضي الله عنها وتوسل عنده، وأنها رضي الله عنها والنبي (ص) قد ألبساه إزارًا، كما يذكر أن النبي (ص) قد أجازه في جميع ما أنزل الله،وأنه منحه فائدة التفل في الفم وسداد الرأي.(3)

وقد دافع الفراوسني عن مرائيه ضد المنكرين لها واعتبرها «إنكارًا لسر الخصوصية...ورذيلة ورثها الحُساد عن عتات قريش»(4)، لكن الظاهر أن موقف النخبة من مرائيه لها ما يبررها، ففي ضمن نصوص المرائي التي أعتنى بتدوينها ونشرها تماثلٌ صريح مع شخص النبي (ص)، ونشر لأفكار ساذجة منها أن التلميذ الصادق ينتفع بشيخه بعد مماته أكثر من انتفاعه به حيا، وقوله بأن الإنسان إذا زار قبر ولي فأنه يسمعه ويعرفه وإذا سلم عليه رد السلام وإذا ذكر الله فإنه يقوم ويجلس متربعا ويذكر معه(5)، وهذا ما جعل النخبة في عصره تستنكر مرائيه وتصفها بالغريبة(6) بل أن أحمد زروق كان حادا حياله وقال فيه: «وكان يدعي مرائي خارجة عن الإضمار في جنب النبي(ص)، فامتحن لذلك ومات مرفوضا».(7)

---

(1) نيل الابتهاج، ج2، ص182.

(2) المصدر السابق، ورقة 34 ؛ التنبكتي: اللآلئ السندسية، ص 97.

(3) عنوان أهل السر المصون، ورقة16، 17.

(4) تحفة الناظر، ورقة، 79.

(5) نفسه، ورقة82.

(6) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص243.

(7) التنبكتي: كفاية المحتاج، ص439.

والواقع أن الفراوسني كان يبحث من وراء مَرائيه، كما في اليقظة الترويج لذاته نحو الوصول إلى اعتلاء رتبة شيخ زواوة فقد أورد من رواياته في اليقظة أن «زواوة تزدحم يوم القيامة على نسبتهم ليشفع لهم كما يزدحم شاذلة لأجل أبي الحسن».(1)

ومن هنا أخذت المرائي تتسج من جانب المبتدعين لتحقيق أغراض دنيوية، فقد كـــان بجبـــل ونشريس سنة855هـــ/1451م من يدعي رؤية جبريل وميكائيل، وهو يكيل الماء وتحدث فـــي حمـــل الحوامل بالذكر والأنثى ويَعطي العشب للمرضى بالتداوي ويدعي أنه من عند الرسول(ص)، أعطـــاه إياها.(2).

وبذلك تكون النخبة قد فتحت باب القول بالمرائي في حدود ما يسمح به الشرع تعبيـــرا عـــن أوضاع شتى، فإذا به يتحول إلى باب من أبواب البدعة والخداع على يد أدعياء التصوف وصار فضاءً واسعاً ساهم في صنع العقل الخيالي والخرافي في مجتمع المغرب الأوسط.

---

(1) عنوان أهل السر المصون، ورقة10.

(2) الونشريسي: المعيار، ج2، ص388.

البـــــاب الرابـــع

أشكال التنظيمات الصوفية وعلاقتها بالمجتمع والفقهاء والسلطة

الفصل الأول: التنظيم الصوفي بين الحقيقة والطريقة

1- الطريقة المدينية.

2- الطريقة الشاذلية.

أ- عوامل الانتشار.

ب- تغلغل الشاذلية في أدبيات النخبة.

3- الطريقة التازيـــة.

4- الطريقة الزروقية.

5- الطريقة الراشدية ثنائية العرفان والتصوف السني.

أ- صلة الراشدية بمدرسة العرفان السني.

ب- الراشدية بين طابع الطريقة السنية والدعوة الإصلاحية.

6- الطريقة القادرية.

7- الطريقة الرفاعية.

8- تجربة التصوف الطائفي (الحضور والتلاشي).

9- هيكل الطريقة والجهاز الصوفي.

أ- أصناف المشيخة الصوفية.

- شيخ الطريقة.
- شيخ التعليم.
- شيخ التربية.

- شيخ التعليم والتربية.
- شيخ الصحبة.
- شيخ الخرقة.

ب- المريـــد.

ج- انتماء المريد إلى الطريقة الصوفية.

د- علاقة المريد بالشيخ.

هـ- المقدم.

و- المنشد.

ز- الخادم.

10- الممارسات الطقوسية في الطريقة الصوفية.

أ- الأذكار والأوراد.

ب- الوظائف.

جـ- السماع.

د- الأحزاب.

هـ- الأدعية.

11- الطقوس المشتركة

أ- الخرقـــة.

ب- المصافحة والمشابكة.

جـ- السبحـــة.

د- التلقيم والضيافة.

أشكال التنظيمات الصوفية وعلاقتها بالمجتمع والفقهاء والسلطة

تميز التنظيم الصوفي في القرنين 8 و9 الهجـريين/ 14 و15 الملاديـين بخـصائص البعـد النظري في جوانبه الصوفية الجامعة بين الحقيقة والشريعة، وبالتنظيم التراتبي الدقيق، وبالضبط وفـق عمليات التسنين والتقعيد للطقوس المختلفة التي أنجزها صنف الفقهاء الصوفية وأضفوا عليها مـسحة الإصلاح الديني والاجتماعي، متخذين من مجال العمران الصوفي الحرم ومؤسـساته إطـارًا مناسـبًا لتربية المريدين ونشر العلوم الدينية والعقلية.

وفي هذه المرحلة تحولت ظاهرة التنظيم الصوفي إلى بنية أساسية في الضمير الشعبي بفـضل الدور الاجتماعي لرجاله ومؤسساته، وخصوصًا في ظروف الأزمات الاجتماعية والاقتصادية، ناهيـك على دورهم في تقليص مسافة التباين مع فقهاء الفروع وإلتزام. خط القناعات والميول الصوفية كمبدءٍ أساسي في التعامل مع السلطة.

فما هي مظاهر هذه الخصائص النظرية والطقوسية في الطريقة الـصوفية؟ وكيـف استطاع شيوخها إدماج الطقوس في منظومة الحقيقة، وتحقيق التقارب مع فقهـاء الفروع وعدم إلغاء قناعاتهم في علاقتهم بالسلطة؟

التنظيـــم الصوفـــي بيـــن الحقيقـــة والطريقـــة

تُفيدُ الملاحظات الإستقرائية ذاتُ الطابع الأنثروبولوجي والإثنوغرافي التي أدلـــى بهـــا أحمـــد زروق تـــ899هــ/1493م مُبكرًا في القرن التاسع الهجري/15م ضمن فصلٍ من كتابه «عدة المريـــد الصادق» تحدث فيه عن «إعتبار النسب بالجهات والأقطار وما يُعرفُ به رجَلُ كُل بلد مـــن الـــدلائل الخاصة والعامة»، من أن أهل المغرب الإسلامي «تغلب علـــيهم الحقيقـــة دون الطريقـــة فـــي كـــل شيء، فطريقتهم في كل شيء تابعة للحقيقة غالبًا ... والطريقة تابعة للحقيقة أبدًا لأنها نتيجتها، كما أن الحقيقة أصلها بخلاف الطريقة فإنها تكون مصحوبة بالحقيقة ... ولا تَـــصحُ بـــدونها»(1)، وأخـــضع سريان الحقيقة والطريقة بين أهل المغرب الإسلامي إلى عامل الجغرافيا وطبـــائع النـــاس، فيـــرى أن سريان الحقيقة في الحركات الصوفية عند أهل الشمال يُطابق طابعهم المتميز بقلـــة المكـــر والجفـــاء والغلظة وشدة البأس، وأما إلمامهم بالآداب فقليل، بينما يرى أهل الجنوب الذين يغلبُ علـــيهم الخـــبط والاغترار وعدم التوقف في الأمور مع الشيء من اللين وخفة العقل وقلة التذكر فـــإن الحقيقـــة، وإن كانت أمس بقلوبهم، فالطريقة التي هي الآداب مفقودة منهم في الغالب.(2)

ومن هنا جاءت هذه الملاحظات مطابقة لواقع الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط، حيث ثنائية الحقيقة والطريقة راسخة في التجربة الصوفية الفردية والجماعية من ميلاد الطريقة المدينية في القـــرن 6هــ/12م حتى نهاية القرن 9هــ/15م، لذلك لا غرابة أن نجد شيوخ الحقيقة والشريعة مـــن الفقهـــاء الصوفية وشيوخ المقامات والعرفان السني من العلماء الصوفية والقضاة الـــصوفية منتمـــين لطـــرق صوفية أو متأثرين بها في جانب من جوانب الحقيقة، أو حتى ممارسين لطقوسها، لكن لـــيس بـــنفس الحدة والإقبال الذي سيشهده المغرب الأوسط بعد القرن 9هــ/15م.

ويعتري ملاحظات زروق مصداقية كبيرة، خاصة وأن الطرق الصوفية التي عرفها المغـــرب الأوسط في القرنيين 8 و9 الهجريين/14 و15 الملاديين، قد إنبعثت كلها من مناطق الشمال التي ظلت ساحتها إلى نهاية القرن 9هــ/15م، ومما يوافق التطابق بين أدب السكان وقابليتهم للطريقة بوصـــفها تمثل الأدب، على عكس المناطق الجنوبية التي لم نعثر فيها خلال القرنين 8 و9 الهجـــريين علـــى أي حضور للطريقة لافتقاد السكان فيها إلى الأدب، وغلبة نمط المرابطين على الأشكال الدينيـــة الأخـــرى وقد انبثقت الطريقة المدينية، سليلة القادرية من بجاية في القرن 6هــ/ 12م، ثم استمرت في قـــسنطينة وتلمسان حتى نهاية النصف الثاني من القرن الثامن الهجري تقريبا، وكذلك ظلت وهـــران ومازونـــة

---

(1) عدة المريد الصادق، ص 468.

(2) نفسه، ص 469.

ووادي الشلف فضاء خالصًا للطريقة التازيـــة، بينمـــا اكتنفــت الــشاذلية قبائــل زواوة وحاضـــرتها بجاية، ناهيك على حضور الرفاعية والراشدية بتلمسان وإقليمها وطائفة المجاريين في كــل من بجاية وقلعة بني حماد وكلها مناطق تقع في شمال المغرب الأوسط.(1)

وقد رافق هذا التوزيع جهاز من الأتباع ينقسمون إلى شيوخ صوفية ومحققين عارفين ومريدين فقراء وذاكرين وعباد وسالكين(2)، تباينت طرق انتسابهم واختلفوا أيضا، وفي ممارسة طقوس الحلقة والأذكار والأوراد والإنشاد والشطح، لكن وفق ثنائية التلازم بين الحقيقة وطقــوس الطريقــة، وهمــا المستويان اللذان سندرس ضمنهما ظاهرة الطريقة الصوفية وجهازها وطقوسها.

ومن هنا شكل التنظيم الصوفي في القرنين 8 و9 الهجريين المظهــر البـــارز فـــي الحركـــة الصوفية ممثلاً في عدد من الطرق الصوفية هي: القادرية والمدينية والــشاذلية والتازيـــة والزروقيـــة والرفاعية والراشدية وتجربة التصوف الطائفي، وإذا كان بعضها قد شهد الحضور بـــساحة الحركـــة الصوفية منذ القرن السادس الهجري كأفكار وطقوس تجاذبها الصوفية مثل المدينيـــة ســـليلة القادريـــة والغزالية، فإنه في القرنين 8 و9 الهجريين قد وقع هيكلتها وتنظيم أجهزتها فـــصار لهـــا أتبـــاع مـــن المريدين وأتباع من المحبين من شرائح المجتمع والسلطة.

---

(1) يرى إبراهيم حركات أن الطرق الصوفية التي سبقت الشاذلية استقرت بالمدن . مدخل إلى تاريخ العلوم، ج3، ص117.

(2) تعرض لسان الدين بن الخطيب تـــ766هــ/1364م إلى ما انجر عن الطريقـــة المدينيـــة والغزاليـــة والرفاعيـــة والشاذلية والقادرية والمجارية من أتباع في عصره، على مستوى المريدين والفقراء والعباد والـــسالكين والـــذاكرين والصوفية والفقراء والمحققين العارفين . روضة التعريف، ص 435.

1- الطريقـــــة المدينيـــة

وتنتسب لأبي مدين شعيب تــ594هــ/1198م، دفين العباد بتلمسان، وهي أقدم طريقة صوفية بالمغرب الأوســط، ظهــرت فــي بجايــة خــلال عهــد الخليفــة الموحــدي يعقــوب المنــصور 580-595هــ/1184-1199م، وقد سبق التفصيل في منظومتها الفكرية وشــروط الإنتــساب إليهــا وطقوسها من الأذكار والأوراد والتسبيحات في الباب الأول من هذا البحث، لكن هذه الطريقــة التــي إستمرت إلى القرن التاسع الهجري/15م، قد طرأت عليها الإضافة في منظومتها الفكريــة وطقوســها وفي علاقاتها مع شيوخ الحقيقة والسلطة من طرف بيتين من بيوتات التصوف وهما: المرازقة بتلمسان والملاريون بقسنطينة.

حَيثُ يعود إرتباط بيت المرازقة بالطريقة المدينية إلى خدمة أحد أجدادهم، لأبــي مــدين فــي حياته(1)، وإرتداء محمد بن أبي بكر بن مرزوق العجيسي في القرن 6هــ/12م، لباس الخرقــة عــن بلال بن عبيد الله الحبشي خادم أبــي مــدين(2)، ومــن هنــا إرتــبط المرازقــة بخدمــة ضــريح أبي مدين(3)، والخطابة بمسجد العُباد وخدمة زاويته(4)، وصارت هذه المعــالم ترمــز إلــى بيــت المرازقة ومكانتهم وحرمتهم عند سلاطين المغرب الإسلامي والزائرين لقبر أبــي مدين مــن مشارق الأرض ومغاربها.(5)

وتعتبر شخصية عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق تــ681هــــ/1282م مــن أكثــر صــوفية المرازقة في القرن السابع الهجري/13م ارتباطا بأبي مدين، فقــد تلقــى طريقتــه بواســطة ثــلاث وسائط: الأولى بواسطة الخطيب الفقيه الصوفي محسن اللجام، والثاني عن أصحاب الشيخ أبي العباس المغربي صاحب أبي مدين، والثالثة عن أصحاب الشيخ أبي محمد صالح شيخ ربــاط آســفي وتلميــذ أبي مدين.(6)

---

(1) ابن خلدون: رحلته شرقا وغربًا، ص 842 ؛ التنبكتي: نيل الإبتهاج، ج2، ص 111.

(2) المقري: نفح الطيب، ج5، ص 242.

(3) نفسه، ج5، ص 412.

(4) ابن خلدون: رحلته شرقا وغربًا، ص 843.

(5) الرصاع: الفهرست، ص 17.

(6) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 10.

لذلك سلك منهج أبي مدين في عبادته ومأكله وملبسه، فكان يُحيى الليل قائمًا في الصلاة وقراءة القرآن(1)، متقشفًا في مأكله مؤثرًا الصوم في أكثر أوقَاتهِ متجملاً في لباسه معتنيًا بمركبه(2)، لكنه أحدث الجديد على مستوى الطريقة المدينية فرتب حلقات الذكر الجماعي بعدما كانت الأذكار والأوراد في ضمنها يؤديها المريدون فرادي، متخذًا من بيته الكائن بمرسى الطلبة مكانًا يلتقي فيه الصوفية في جلستين للذكر الجماعي، جلسة عامة ويحضرها العلماء والصُلحاء وعامة الناس وفيها كانوا يبدؤون بإقامة الصلاة ثم يتذاكرون الحديث ويتناولون المسائل العقدية وبعدها يُصلون النوافل في جو من الإنشاد والوعظ طوال الليل، وفي الجلسة الخاصة كان يجتمعُ إليه خواصه المتجردين المنقطعين ولا يسمح فيها لغيرهم بالحضور يقرؤون فيها أورادهم ويستظهرون فيها كراماتهم في جو من الإنشاد والرقص.(3)

أما ابنه أبو العباس أحمد تـ741هـ/1340م، فإنه إلى جانب مُجاهدَاته ومنحاهُ الغزالي تمكن من أن يجمع من حوله بتلمسان عددا من الصُوفية المنتمين للطريقة المدينية مثل: أبي العباس أحمد بن صاحب الصلاة وأبي محمد عبد الله الهواري وأبي الحسن على بن محمد بن فرعوش وأبي عبد الله محمد الغرموني(4)، فضلا على توطيده للعلاقات مع المنتمين للطريقة المدينية بالمغرب الأوسط خلال زيارتهم لقبر أبي مدين، ومن خلال استضافته لشيخ الطريقة المدينية بقسنطينة يعقوب بن يوسف الملاري واتحافه بجزء من عكاز أبي مدين كتعبير عن اشتراك البيتين في الطريقة المدينية.(5)

ويبدوا أن أبا العباس أحمد بن مرزوق قد واضب على طقوس والده محمد بن بكر وتشبث بها حتى أنه أوصى ابنه الخطيب بالتقوى والخمول والابتعاد عن الدنيا والتسبب في التجارة والحرفة وطلب العلم والتقشف وبقراءة كتب الرقائق وقيام الليل والزهد في خطة القضاء.(6)

وكذلك كان محمد بن أحمد بن مرزوق الحفيد تـ842هـ/1438م في القرن التاسع الهجري/15م صاحب طريقة صحيحة في التصوف سالكًا منحى الغزالي في التوفيق بين الحقيقة

(1) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 5.

(2) نفسه، ورقة 22.

(3) نفسه، ورقة 5.

(4) نفسه، ورقة 17، 20، 21، 26.

(5) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 94.

(6) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 32.

والشريعة، فكان يقضى ليلهُ ونهارهُ فـــي المجاهدات والقراءة والتدريس والتأليف والفُتيا(1)، وخصص منها أوقات معلومة لأوراده وأذكاره، وصفها أحمد المقري بأنها كانت مشهورة.(2)

وتجدر الإشارة إلى أن المرازقة قد حرصوا على لباس خرقة التصوف التي تصلهم بالطريقـــة المدينية بسندها إلى أبي القاسم الجنيد، فقد لبس ابن مرزوق الحفيد خرقة التصوف عن أبيه أحمد عـــن عمه أبي عبد الله محمد شيخ العباد، وهما ألبسهما إياها جَده أبو العباس أحمد(3)، الذي يتـــصل ســـنده فيها بواسطة طريقتين الأولى تنتهي إلى عبد الله الحبشي عن أبي مدين عن ابن حـــرازم عـــن أبـــي بكرًا بن العربي إلى أبي حامد الغزالي عن أبي المعالي عن الجـــويني بلباســـه مـــن طالـــب المكـــي عن أبي القاسم الجنيد(4)، والثاني عن الولي شهاب الدين أحمد بن عماد الدين عبد الرحيم الـــسمرائي خديم الشيخ السهروردي، وبواسطة هذا الطريق لـــبس الخطيـــب بـــن مـــرزوق عـــن والـــده عـــن أبي العباس.(5)

كما يعد يعقوب بن عمران البويوسفي الملارى 631-717هـ/1233-1317م أول من ارتبط بالطريقة المدينية حينما ارتحل إلى جبال الشلف وأخذها عن الشيخ الصالح أبي مسعود بن عريف أحد كبار تلامذة أبي مدين شعيب «فقد ارتحل إليه في صغره فأدبهُ وهذبهُ وأحسن تربيتهُ وقربهُ وانتفع على يده وألبسه الخرقة»(6)، ولا نعلم المدة التي استغرقها الملاري عند ابن عريف، لكن تبدوا أنها كانـــت كافية لأن أصبح شيخًا مؤهلاً يحمل الطريقة المدينية.

وتشير المعلومات التي أدلى بها ابن القنفذ عن جـــده لأم يعقـــوب بـــن عمـــران أنـــه إلتـــزم مبادئ الطريقة المدينية في أصولها، فحافظ علي مبدأ المجاهدات القاسية كركن أساسي فـــي الطريقـــة المدينية ويظهر ذلك في طريقة إشرافه علي تربية إبنه يوسف بن يعقوب تـــ680-764هـــــ/1281-1363م الذي وصفها يقول: «أمرني والدي فـــي ابتـــداء أمـــري بالاعتكـــاف فـــي شـــهر رمـــضان وناولني في الليلة الأولي ثلاثين تمرة وفي الثانية تسعة وعشرين تمرة ثم مازال ينقص لي واحدة فـــي كل ليلة».(7)

(1) التنبكتي: نيل الإبتهاج، ج2، ص 176 وما بعدها.

(2) نفح الطيب، ج5، ص ص 223، 224.

(3) نفسه، ج5، ص ص 423، 424 ؛ ابن مريم: البستان، ص 208.

(4) تقي الدين المكي: العقد الثمين، ج3، ص 174.

(5) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 25.

(6) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 40.

(7) نفسه، ص 44.

كما يوحي موقف رفضه لهبة من حاجب الحفصيين أبي عبد الرحمان بن عمر والمقدرة بألف دينا واصفًا إياها: «بالشوك»(1)، عن زهده في الدنيا ومُحافظته علـــى هـــذا الـــركن كأحـــد أعمـــدة الطريقـــة، وقبل أن يدركه الأجل كان قـــد لقـــن الطريقـــة المدينيـــة لإبنـــه يوســـف بـــن يعقـــوب تـــ764هــ/1313م وألبسه الخرقة.(2)

ويبدوا أن تجربة الإبن في التضلع في الفقه وإمامته بمسجد القصبة بقـــسنطينة(3)، قـــد أهلـــه ليعطى للطريقة المدينية نفسًا جديدًا جعلت من الزاوية الملارية أحد قلاع الطريقة المدينية حيث توسعت شبكة علاقاتها مع النخب الصوفية المغربية والأندلسية، حيث تظهر نصوص حفيده ابن القنفذ تـــشبث يوسف بن يعقوب بما ورثه عن والده يعقوب من مجاهدات «فأقام نحوًا من خمسين سنة لا يَطلعُ عليه الفجر إلا في المسجد ... قائمًا في الصلاة والناس نيام»(4)، ويعود إليه الفضل فـــي وضـــع طقـــوس الإنتماء للطريقة المدينية التي جعلها من ثلاثة خطـــوات هـــي: القـــول بالعهـــد والمـــصافحة ولـــبس الخرقة، حيث يصف ابن القنفذ انتماء والده الخطيب حسن بن الخطيب تـــ750هــ/1349م في حضرة الشيخ يوسف بن يعقوب في قوله: «وصافحه وعاهده وسلك طريقته».(5)

وفي وصف انتماء محمد بن يحيى الباهلي المسفر بقوله أيضًا: «وعاشر يوسف بـــن يعقـــوب الملاري ورافقه وصافحه في الله وعانقه وزار معـــه الـــشيخ أبـــا مـــدين رضـــي الله عنهمـــا ســـنة 730هــ/1329م ...».(6)

وكان يوسف الملاري كلما كسي مريدًا خرقة التصوف ذكرهُ بسندها إلى النبي (ص)(7)، فقـــد لبسها يوسف بن يعقوب عن والده أبي عمران يعقوب البويسفي عن مسعود بن عريف عن أبي مـــدين عن ابن حرزهم عن القاضي أبي بكر عن الغزالي عن إمام الحرمين أبي المعالي عن أبي طالب المكي عن أبي القاسم الجنيد عن خاله سري السقطي عن معروف الكرخي عن داود الطـــائي عـــن حبيـــب العجمي عن الحسن البصري عن علي بن أبي طالب عن النبي عن جبريل عن رب العزة.(8)

---

(1) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 41.

(2) نفسه، ص ص 34، 48، 49.

(3) نفسه، ص 61.

(4) نفسه، ص 44.

(5) نفسه، ص 46.

(6) نفسه، ص 54.

(7) نفسه، ص 93.

(8) ابن القنفذ: الوفيات، ص ص 363، 365 ؛ وكذلك شرف الطالب، ص 83.

وتجدر الإشارة إلى أن الطريقة المدينية صار لها ثلاث أصناف من المنتمين وهم:
التلاميـــذ: وهم المريـــدون المقيمـــون بالزاويـــة والخاضـــعون للتربيـــة الـــصوفية علـــى الطريقـــة المدينية، و**الإخوان:** وهم شيوخ الحقيقة والشريعة الذين يربطهم سند الإتصال بالطريقة المدينيـــة مـــن خارج طريق الملاري أو الذين يتقاطعون مع الطريقة المدينية فـــي جوانب الذكـــر والجمـــــع بـــين الحقيقـــة والشريعة مثـــل: محمـــد الـــصفار تـــــ749هـــــ/1348م دفـــين مـــسجد بـــاب القنطـــرة بقسنطينة(1)، وشيخ المريدين أبي الحسن علـــي بـــن محمـــد الأندلـــسي المعـــروف فـــي قـــسنطينة بالسراج تـــ746هـــ/1345م والذي كان له سند الشيخ أبي مدين(2)، ومصباح بن ســـعيد الـــصنهاجي الذي كان قاهرًا لأحواله كثير الذكر، وله أورادٌ مقررة ومعلومة يشرف بها علـــى تلامذتـــه جماعـــة بعد أخرى.(3)

أما **المحبـــين:** فهم من العامة والخاصة الذين كانوا يزورون الشيخ في زاويته فيكرمهم بالطعام والدعاء وينالون بركته(4)، ومنهم من كان يقوم بزيارة قبر أبي مدين بعباد تلمسان.(5)

ومن جميع ما سبق ذكره في هذا البحث على الطريقة المدنية يتضح أنها مرت فـــي تطورهـــا حتى نهاية القرن 9هـــ/15م بثلاث مراحل هي:
أولاً: مرحلة المسحة المدينية الخالصة وتنتهي بوفـــاة أبـــي مـــدين تـــــ594هـــــ/1197م وتميـــزت بالخصائص التالية:

- الزهد والعلم بالتصوف والإمساك بالعلوم النقلية.
- ترتيب الأوراد والأذكار الفردية للمريد ومتابعته.
- التوفيق بين الحقيقة والشريعة والتشبث بالمذهب المالكي.
- متابعة الشيخ للمريد في تجربته نحو الكشف.
- اعتماد المسجد والزاوية رحابًا للنشاط.

---

(1) يذكر ابن القنفذ أن أبا عبد الله محمدًا بن عبد الله الصفار كان مفضلا على يوسف بن يعقـــوب المـــلاري وكـــان يقدمه على غيره من الإخوان والتلاميذ .   أنس الفقير، ص ص 45، 46.

(2) نفسه، ص 48.

(3) نفسه، ص 50.

(4) نفسه، ص 45.

(5) نفسه، ص ص 104، 105.

ثانيًــا: مرحلة إدراج الطقوس في نظام الطريقة من القرن السابع الهجري إلى النصف الأول من القرن التاسع الهجري، وتميز بــ:

- اقتفاء آثار أبي مدين في الخصائص السابقة.
- ممارسة الذكر الجماعي.
- إضافة عناصر الإنشاد والتواجد والرقص.
- إستحداث تراتيب القول بالعهد والمصافحة ولباس الخرقة.
- تنظيم الزيارة الجماعية لقبر أبي مدين.

ثالثًا: مرحلة العودة إلى أصول الطريقة في النصف الثاني من القرن 9هـ/15م وفق:

- إعادةُ رَبْط الطريقة المدينية بالغزالي.
- التوفيق بين الحقيقة والشريعة.
- محاربة البدع في الطريقة.
- سيادة النزوع نحو الطقوس وإغفال المضامين الفكرية للطريقة المدينية في النصف الثـاني من القرن 9هـ/15م، وجعل الإشتطاط من جانب الصوفية يدور حول سند الإتـصال بالطريقة عن طريق لباس الخرقة(1)، وزيارة العامة والخاصة لقبر أبي مدين طلبًا للبركة وقضاء الحاجة ولتفريج الكروب.

---

(1) يذكر التنبكتي أن صالحا بن محمد الزواوي تــ839هــ/1435م كان له سندٌ في لباس الخرقة ينتهي إلـى أبـي مدين . كفاية المحتاج، ص ص 103، 147.

2- الطريقــة الشاذليـــة

يَعودُ ارتباط صوفية المغرب الأوسط بالطريقة الشاذلية إلـى أيـام أبـي الحـسن الـشاذلي تــ656هـ/1258م فقد ورد عن ابن عطاء الله السكندري تـ709هـ/1309م أن ثلاثة من صـوفية المغرب الأوسط رافقوا أبا الحسن الشاذلي في طريقه إلى مصر، اثنان من بجاية وهما: أبـو الحـسن وأبو عبد الله الخياط، والثالث من بونة وهو أبو محمد عبد الله الشريف البوني تـــ666هـــ/1267م، وقد كشف لنا ابن عطاء الله كذلك على أن هؤلاء كان لهم علوم وأسرار وإشارات وأصـحاب أخـذوا عنهم(1)، وأضاف إلى هذه الرواية محمد بن عرف التادلي رواية أخرى مفادها أن أبا إسحاق إبراهيم بن ميمون الزواوي تـ686هـ/1287م، أخذ مباشرة عن أبي الحسن وعاد إلى بجاية.(2)

وقد وصفه الغبريني تـ704هـ/1304م بأنه: «كان منقطعًا عـن الـدنيا متعبـدًا ومتزهـدًا وصاحب مكاشفات».(3)

وفي تلمسان عثرنا على تطابق واضح بين طقوس عبـد الله بـن أبـي بكـر بـن مـرزوق تـ681هـ/1281م شيخ الطريقة المدينية، وطقوس أبي الحسن الشاذلي فيما يخص جلساته الخاصـة التي كانت تضم أربعين من خواص أصحابه(4)، وهـو ذات العـدد الـذي كـان يحـضر مجلـس الشاذلي(5)، فضلاً على التطابق بين المجلسين فيما يخص إستعراض الأحـوال والكرامـات وقـراءة الأوراد بصفة جماعية.(6)

لكن فيما يبدو أن الطريقة الشاذلية في هذه المرحلة لم تتمكن من إختـراق مجتمـع المغـرب الأوسط رغم طرحها الإجتماعي والتوفيقي بين ما هو ديني وأخروي ويُعزى ذلك إلى مَيل الصوفية في القرن السابع الهجري إلى أسلوب المجاهدات والتقشف(7)، وحضور النظريات الصوفية الفلـسفية ذات المستوى التجريدي العالي بقوة في كل من بجاية وتلمسان(8)، وبالتالي لم يكن في إمكان الـشاذلية أن تحدث التوازن في ساحة الفكر الصوفي.

---

(1) لطائف المنن، ص 88.

(2) تحفة العاشقين، ورقة 114.

(3) عنوان الدراية، ص 182.

(4) فيلالي: تلمسان، ج2، ص 379.

(5) برنشفيك: المرجع السابق، ج2، ص 344.

(6) فيلالي: تلمسان، ج2، ص 379.

(7) حول انتشار ظاهرة المجاهدات أنظر . ابن الزيات: التشوف، ص ص 87، 88، 265.

(8) الغبريني: المصدر السابق، ص 145 وما بعدها.

أما في القرنين 8 و9 الهجريين فقد تغلغلت أفكار أبي الحـــسن الـــشاذلي، وابـــن عطـــاء الله السكندري تـــ709هـــ/1309م وابن عباد الرندي تـــ792هـــ/1389م في المنظومة الفكرية والطقوسية للحركة الصوفية، ويُعزى ذلك إلى عدة عوامل هي:

أ- عوامـــل الانتشــــــار

أولاً: تميز الشاذلية بطابع سني وابتعاد أقطابها عن البدعة وانضباط قواعدها وإتباعهـــا وكـــذا سُهولة ممارسة أفكارها وطقوسها وهذا ما عناه أحمد زروق تـــ899هـــ/1493م بقوله: «إنها أقـــرب الطرق الجادة وأبعدها من الدعوى وأيسرها للسلوك وأمسَها بالسنة، إذ لا ترتيب فيها ولا تركيب وإنما هي بإتباع السنة وشهود المنة والتحقيق في صحة المشائخ بصدق الهمة ... فإنها طريق الحق بلا خلط ومسلك التحقيق بلا مخالطة ... وهي العبودية بلا تعب فيها ...».(1)

ثانيًا: عناية الفعاليات الدينية والفكرية في المغرب الأوسط بمؤلفات ابن عطاء الله الـــسكندري وابن عباد الرندي كما أسلفنا في الباب الثاني من هذا البحث، فقد حضي كتاب «التنوير، فـــي إســـقاط التدبير» لابن عطاء باهتمام زائد لدى الراغبين في سلوك الطريقة نظرًا لغزارة ما ورد فيه، ووضوح ألفاظه فكان بذلك موجهًا للخاص والعام(2)، فقد سلك فيه مسلكًا توحيديًا أشعريًا(3)، مما وافق الميول العقدية والمذهبية لدى صوفية المغرب الأوسط، وكذلك لما وجدوا في مؤلفاتها من بساطة وابتعاد عـــن الغموض فهي بمثابة سراج يقود إلى صدق العبودية، ويكشف عن حقوق الربوبية.

فقد نظم ابن عباد شرحه على الحكم العطائية نظمًا بديعًا وضمن في رسائله الصغرى والكبرى من دعوات الإرشاد والبراءة من الحول والقوة ما جعلها «نبذة كأنفاس الأكابر مع حسن التصرف فـــي طريق الشاذلي وجودة تنزيله على صور جزئية مع أقصى غاية البيان والتفنن في تقريـــب الغـــامض للأذهان بأمثلة قرب بها الحقائق الشاذلية بما لم يسبق إليه».(4)

ثالثًا: أن الأسس النظرية التي وردت عن أقطاب الطريقة الشاذلية كانت معروفـــة بـــالمغرب الأوسط لدى أتباع الطريقة المدينية، خاصة فيما يخص التوحيد والتحلية والتخلية وصـــدق العبوديـــة

---

(1) قواعد التصوف، ص ص 58، 59 ؛ يرى الدكتور حسن الشاهدي أن الفكر الشاذلي لم ينحرف عـــن الكتـــاب والسنة ولم يغال في ممارسة العبادة والذكر مما جعله أقرب إلى النفس المغربية . الأدب الصوفي، ج1، ص 31.

(2) يذكر ابن عطاء الله في هذا السياق: «وسميته التنوير في إسقاط التدبير» ليكون إسمه موافقًا لمـــسماه ولفظـــه مطابقًا لمعناه وأسأل الله أن يجعله خالصًا لوجهه الكـــريم وأن يتقبلـــه بفـــضله العمـــيم، وأن ينفـــع بـــه الخـــاص والعام» . التنوير في إسقاط التدبير، ط2، دار الكتب العلمية، لبنان، 2006، ص 4.

(3) محمد مفتاح: الخطاب الصوفي، ص ص 103، 104.

(4) التنبكتي: نيل الإبتهاج، ج1، ص 172 ؛ وكذلك كفاية المحتاج، ص 371.

وحقوق الربوبية، وإلتزام الفرائض وغيرها، وبالتالي فقد وجــدت الــشاذلية المنــاخ الــديني ملائمــا لتحقيق الإنتشار.(1)

رابعًا: طبيعة المضامين الاجتماعية لأحزاب الشاذلي فهي إلــى جانــب وظيفتهــا الــشرعية والصوفية كانت تؤدي أيضًا وظيفة إجتماعية فــ «حزب الفتح» يدعوا إلى رفع الخوف والإكتفاء فـــي الرزق(2)، وكذلك يعكس «حزب البحر» التضرع إلى الله ليسخر البحر لركابه المسافرين ويحفظهــم من أهواله(3)، كما أن كراماتهم تتناول شؤون الحياة من طعام ومال وعلاج، بل أنهم كانوا يتحولــون إلى وسطاء بين الناس والسلطان فيترددون إلى الملوك والأمراء لقضاء حوائج النــاس مــع التعــزز بإيمانهم عند مجالسهم، وتذكيرهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.(4)

خامسًا: وجود مركز الطريقة الشاذلية بالإسكندرية وهي محطة طبيعية كان يرتادها المغاربــة عمومًا في طريقهم إلى أقطار المشرق والرجوع حيث كان(5)، صوفية المغرب الأوسط يقيمون بزاوية أبي الحسن الشاذلي، وعند ضريح ابن عطاء الله، بل أنّ منهم من اختار الإقامة والإنقطاع للخدمة فـــي هذه المعالم(6)، كما مر معنا في الباب الثاني من البحث.

ونشير بالذكر إلى أن تغلغل الأفكار الشاذلية وأذكارها وأورادها في الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط خلال القرنين 8 و9 الهجريين/14 و15 الميلاديين، قد تم على مستويين: الأول على مــستوى أدبيات النخبة، والثاني ضمن تنظيم الطريقة.

---

(1) حول مطابقة الأسس النظرية للطريقة الشاذلية لحكــم أبــي مــدين . أنظــر أبــو مــدين: أنــس الوحيــد، ص ص 80-88.

(2) يدعو أبو الحسن الشاذلي في حزب الفتح إلى توحيد الله وترديد صفاته والتشفع والتضرع إليه وطلــب الإعانــة على هم الرزق وخوف الخلق والنصرة بالحق . ابن الصباغ: درة الأسرار، ص 53 وما بعدها.

(3) ابن الصباغ: درة الأسرار، ص 67 ؛ كشف الظنون، ج1، القسم 2، ص 661.

(4) ابن عطاء الله: لطائف المنن، ص ص 177، 178.

(5) الحنبلي: شذرات الذهب، ج7، ص 154.

(6) حركات: المدخل، ج3، ص 141.

ب- تغلغــل الشاذلية في أدبيات النخبـــة

مارست أفكار أبي الحسن الشاذلي وحكم ابن عطاء الله السكندري وأعمال ابن عبــاد الرنــدي إغراءً كبيرًا على نفوس وعقول نخبة المغرب الأوسط، وكانت تجليات ذلك واضــحة فــي أطروحــة أبي عبد الله محمد المقري تــ758هــ/1356م العرفانية السنية، والتي تقاطعت مع أفكار ابن عطاء الله في قضايا استهداف مقام الرضا(1)، واستشعار الحقيقة الإلهية وصدق العبودية والقيام بحقوق الربوبية بوصفها مطلــب العــارف مــن الله تعــالى(2)، وفــي فكــرة الزهــد(3)، والجمــع بــين البــسط والقبض(4)، والشهود والفناء(5)، واعتبار الذكر طريقًــا لتحقيــق ذوق التوحيــد والطمأنينــة واليقــين والحضور والغيبة.(6)

ورغم ذلك فقد ظل المقري متمسكًا بمبدأ المجاهدات الشاقة رافضًا فكرة الــشكر كأحــد أهــم الأسس التي بني عليها أبو الحسن الشاذلي منظومته الفكرية واصفًا تعلق الشاكر بجمال الفعل مجــرد وقوف في سوق النعمة كما أسلفنا سابقًا.

وكذلك كان ابن القنفذ القسنطيني من أكثر رجال النخبة إعجابًا بالشاذلية بحكم سنده فيها وعــن أبي الحسن البطرني(7)، ولقائه ابن عباد الرندي بفاس وإعجابه بكتابه «شرح الحكم العطائية» والــذي أطلع عليه ونقل منه مقتطفات تعكس تأثره بالشاذلية في جانب التوحيد.

---

(1) يقول ابن عطاء الله «أعبد الله برضا فإن لم تستطع ففي الصبر على ما تكره خيرٌ كثيرٌ» . التنوير في إســقاط التدبير، ص 5.

(2) ابن عطاء الله السكندري: الحكم العطائية الكبرى، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003هــ/1424م، ص101.

(3) يوافق فكرة الزهد عند المقري والتي سبق عرضها قول ابن عطاء الله: «كما لا يجب العمل المــشترك كــذلك لا يجب القلب المشترك، العمل المشترك لا يقبله، والقلب المشترك لا يُقبلُ عليه» . الحكم العطائية، ص 109.

(4) يرى بن عطاء الله أن الله: «بسَطَكَ كي لا يُبقيكَ مع القبض، ويَقبضكَ كي لا يتركَكَ مع البسط، وأخرجكَ عنهمــا حتى لا تَكون لشيء دُونه» . الحكم العطائية، ص 101.

(5) يطابق ذلك قول ابن عطاء الله: «فأرباب الجذب -الوجد- يكشف لهم عن كمال ذاته، ثــم يــردهم إلــى شــهود صفاته، ثم يرجعهم إلى التعمق بأسمائه، ثم يردهم إلى شهود آثاره» . الحكم العطائية، ص 113.

(6) يوصى بن عطاء الله بعدم ترك الذكر لأهميته في الوصول إلى مرتبة الغيبة في قولــه: «لا تتــرك الــذكر لعــدم حضورك مع الله فيه ... فعسى أن يرفعك من ذكر مع وجود غفلة إلى ذكر مــع وجــود يقظــة، ومــن ذكــر مــع وجود يقظة، إلى ذكر مع وجود حضور، ومن ذكر مع وجود حضور إلــى ذكــر مــع وجــود غيبــة عمــا ســوى المذكور ...» . الحكم العطائية، ص 99.

(7) كان والد أبي الحسن البطرني المعروف بماضي بن سلطان خادمًا لأبي الحسن الشاذلي في حياته . التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 125.

ومما نقله «أنّ الإستئناس بغير الله من علامة الإفلاس وفتح باب الأنس مع الله إستيحاش مـــن الناس وأن كل من لازم الكون وبقي معه ولم يخلص بسره إلى فضاء مشاهدة الوحدانية فهو محبـــوس بين محيطاته محصور في هيكل ذاته»(1)، كما يظهر تأثره بالشاذلية في مبدأ «الشكر» كما ورد فـــي أطروحته حول الزهد والإعتقاد في الأولياء.(2)

ويحسن التذكير أن أحد التلمسانيين المعروف بيحي بن محمد التلمساني قد شارك ابن القنفذ في الأخذ عن البطرني في النصف الثاني من القرن الثامن الهجري.(3)

ورغم ذلك فإن حدود انتشار الشاذلية حتى نهاية القرن الثامن الهجري لم يتعد أدبيات النخبـــة التي لم تُسَلم بكل أفكارها، بل وقع الإنتقاء منها وهذا ما لمـــسناه عنـــد المقـــري، لكـــن ذلـــك يمثـــل في نفس الوقت نجاح الشاذلية في إحراز التغلغل في المنظومة العرفانية من خـــلال ثنائيـــات القـــبض والبسط والفناء والشهود وفرق الجمع، الأمر الذي جعلهـــا تلقـــى الإستحـــسان مـــن جُـــل الفعاليـــات الدينية والفكرية.

وإذا كانت الإفادة منها في القرن الثامن الهجري قد اقتصرت على هذه الثنائيات بالإضافة إلـــى التوحيد فإن مرحلة القرن التاسع الهجري قد انعدمت فيها الإنتقائية نحو تبني أفكارها من طرف الكثير من الصوفية، وارتكزت أساساً على الأخذ بمفهومها الواسع «الذكر نحو الغيبة» وبمبادئها في «إســـقاط التدبير»(4)، و«الخروج عن قاعدة التحلية والتخلية» و «الوقوف موقف الشكر» و«الحـــرص علـــى التموقع في مسلسلات سند الانتساب إلى الطريقة وفي لباس الخرقة والمصافحة»، ويمكن تتبع تغلغـــل هذه المبادئ والأسس في أدبيات النخبة من خلال هذه القرائن.

فقد أخذ أحمد بن زاغو تـــ845هـــ/1441م بمبدأ ابن عطاء الله السكندري في اعتبار الـــذكر طريق إلى الغيبة والوصول(5)، وأولى اهتماماً بفكر ابن عطاء الله، فظل يدرس كتابة اللطائف علـــى

---

(1) ابن القنفذ أنس الفقير، ص 80.

(2) نفسه، ص 110.

(3) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 236.

(4) يعتبر ابن عطا لله السكندري، قوله تعالى: ﴿ فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ﴾ سورة النساء: الآية 65، «دلالة على أن الإيمان الحقيقي لا يحصل إلا لمن حكّم الله ورسوله (ص) على نفسه قولاً وفعلاً وأخذاً وتركاً، وحباً وبغضاً، ويشمل ذلك حكم التكليف، وحكم التصريف والتسليم والانقياد واجب على كل مؤمن فيما كليهما، فأحكام التكليف والأوامر والنواهي المتعلقة باكتساب العباد وأحكام التصريف هو ما أورده عليك في قهر المراد، فتبين من هذا أنه لا يحصل لك حقيقة الإيمان إلا بأمرين بالامتثال لأمره والاستسلام لقهره» . التنوير في إسقاط التدبير، ص5.

(5) ابن عطاء الله: الحكم العطائية، ص 99.

طلبته إلى آخر يوم في حياته(1)، ويبدو أن الكثير من الصوفية قد استحسنوا طريق الذكر لعدم وجـــود التعب فيه واعتنقوه مذهبًا صوفيًا، وهذا ما أكده ابن زاغو نفسه(2). ومن النماذج محمد بن محمد بـــن عيسى البطيوي كان كثير الذكر حتى كان يسمع لقلبه أنيناً من شدة الخوف والمراقبة(3)، وكان يقول: «لا يحفظ الحكم لابن عطاء الله إلا وليٌّ أو من تُرجى ولايته».(4)

أما إبراهيم التازي تـــ866هــ/1461م الذي عكست قـــصيدته المراديـــة مـــضامين الفكـــر الشاذلي، فقد دعا شارحها محمد بن محمد القلعي تـــ923هــ/1517م إلى الدعوة لفهم إسقاط لتدبير من كتاب «التنوير في إسقاط التدبير» لابن عطاء الله.(5)

وكذلك جسد أحمد بن محمد المناوي الورنيدي تـــ930هــ/1523م إيمانه بالاختيـــار وإســـقاط التدبير في قوله: (الطّويل)

رضيتُ بقَسم الله ثمَ اختيـَــــارهِ — وجنبتُ نفسي السَّعيَ حولَ اغتيالهِ

وفوضتُ أمريْ للذي هُو عَالــم — بأسبابِ إصلاح الفتَى واختبالـــــهِ

وأيئستُ قلبي منْ رَجَا غَير ربّه — لجلبِ منـــاهُ أو لسلـــبِ اعتلالِـــهِ.(6)

وكذلك يظهر الجنوح من جانب صوفية القرن 9هــ/15م إلى الأخذ بمبدأ عدم التقيد بالتحليـــة والتخلية في المأكل والمشرب والملبس، ومن ذلك دعوة أحمـــد بـــن عبـــد الله الجزائـــري الـــزواوي تـــ884هــ/1479م إلى: «أنه ينبغي على كل من وسَّع الله عليه في الدنيا أن يظهر أثر نعمة الله عليه باستعمالها على وجه يباحُ ولا يُخل بالحق والحقيقة».(7)

وقد صار هذا المبدأ قناعة راسخة لدى الكثير صوفية القرن 9هــ/15م ويجـــسد ابـــن صـــعد التلمساني تـــ901هــ/1495م المنطلقات الفكرية للشاذلية كاملة في كتابه «روضة النسرين» من خلال جملة من الوصايا هي:

---

(1) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج1، ص 124 .

(2) جلاء الظلام، ورقة 44 وما بعدها.

(3) ابن مريم: البستان، ص275.

(4) نفسه، ص 273.

(5) شفاء الغليل، ورقة 3.

(6) ابن مريم: البستان، ص 17.

(7) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج1، ص 133 ؛ وكذلك كفاية المحتاج، ص 68 .

أولا: أن يرى العبد أن ليس له حق على ربّه، لأنه لو كان الأمر على ما يتمناه العبد لبطل التـدبير الإلهي ولا قَعد الحكم الرباني(1)، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ﴾.(2)

ثانيا: ضرورة معرفة النفس ومخاصمتها والمبادرة إلى الرضا.

ثالثا: التسليم والقيام بحق العبودية في التذلل والخضوع إلى العزيز الحكيم.

رابعا: اعتبَاره الذكر ظهير الولاية، ومن وفق فيه فهو علامة على أنه قد أعطي ظهير الولاية ومن سلب الذكر فهو ليس من الأولياء.(3)

خامسا: الوقوف موقف الشكر فيما أعطاه الله راغباً في المزيد من فضله والثبات على طاعته(4)، ويكون ذلك بواسطة الشكر باللسان وفيه يتم التحدث بنعم الله والشكر بالجوارح أي العمل لطاعة الله والشكر بالقلب وفيه يعتقد المرء بأن كل نعمة للعباد هي من الله.(5)

ولسوء الحظ فإن الشروحات التي أنجزها صوفية القرن9هـ/15م على مؤلفات الشاذلي وابن عطاء الله وابن عباد الرندي، لا تزال في حكم المفقود مثل شرح محمد بن محمد الزواوي تـ882هـ/1477م على الحكم(6)، وقاسم بن سعيد العقباني على تنبيه ابن عباد الرندي وشروحات ابن زاغو على الحكم العطائية والتي كان من الممكن أن تساهم في الكشف عن رؤيتهم في أفكار الطريقة الشاذلية.

لكن ما لا جدال فيه أن القناعة بالأفكار الشاذلية كانت منتشرة بين الصوفية المتأثرين بها مثل محمد بن عمر الهواري(7)، وإبراهيم المصمودي(8)، وأحمد بن الحسين الغماري وعبد الرحمن الثعالبي ومحمد بن يوسف السنوسي وأحمد بن يوسف الملياني وغيرهم.

---

(1) روضة النسرين، ص 101.

(2) سورة المؤمنون:الآية 71.

(3) روضة النسرين، ص89.

(4) نفسه، ص 102.

(5) النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 37.

(6) عادل نويهض: المرجع السابق، ص 40.

(7) يظهر تأثر الهواري بالشاذلية في فكرة معرفة الله بجمال الربوبية وإخلاص العبودية . ابن صعد: روضة النسرين، ص 59.

(8) تأثر إبراهيم المصمودي بالشاذلية في الخروج عن قناعة التحلية والتخلية. ابن مريم: البستان ص 66.

وإلى جانب ذلك ساد أيضا نوع من الصوفية إنتسبوا للطريقة الشاذلية كمحبين منهم الفراوسني الزواوي في قوله: (الرجز)

لي سادةٌ من عزهم أقدامهم فوق الجباه　　　إنّ لم أكن منهم، فَلي من حبهم غنى وجاه.(1)

ويجدر التذكير أن تَجدُ الأفكار الشاذلية في أدبيات نخبة المغرب الأوسط في القرن 9هـ/15م قد صاحبها تجريد للعنصر المشرقي والأندلسي من مسلسل سند الإتصال بشيوخ الطريقة الشاذلية وسوف تستمر هذه الظاهرة كذلك إلى ما بعد القرن 9هـ/15م يعكسه مسلسل سند أبي سالم العياشي 11هـ/17م في الإنتساب إلى الطريقة. «صافحني وشبك يده بيدي سيدي أبو مهدي عيسى الثعالبي عن أبي سعيد بن إبراهيم الجزائري عن سعيد المقري عن أحمد حجي عن محمد بن عمر الهواري عن إبراهيم التازي عن صالح الزواوي».(2)

ورغم أن التفاعل بين صوفية المغرب الأوسط في القرنين 8 و9 الهجريين/14 و15 الميلاديين، قد حصل على مستوى الأفكار الصوفية أي في جانب الحقيقة، إلا أننا لم نعثر في هذه المرحلة على ما يفيد ممارسة هؤلاء للطريقة الشاذلية من حيث أورادها وأذكارها وسائر طقوسها ويعزى ذلك إلى كون هؤلاء الصوفية كانوا أيضا ممارسين للتصوف في صورته الغزالية والعرفانية والسنية وهو ما يقوى ملاحظة أحمد زروق في القرن 9هـ/15م التي تعتبر المغاربة عموما أهل الحقيقة دون الطريقة.

وهنا يجدر التساؤل عن طبيعة الحقيقة والطريقة في الطريقتين التازية والزروقية المنبثقتين عن الشاذلية؟

---

(1) تحفة الناظر، ورقة 78.

(2) أبو سالم العياشي: اقتفاء الأثر بعد ذهاب أهل الأثر، تحقيق نفيسة الذهبي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1996، ص 143.

3- الطريقـــة التازيـــة

تفيد كتب التراجم والمناقب المعاصرة لأبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن علي اللنتـــي التـــازي تـــ866هــ/1461م مؤسس الطريقة التازية، أنه عـــاش بمدينـــة تـــازة بـــالمغرب الأقـــصى حتـــى 830هــ/1426م مهتمًا بتحصيل علوم القرآن وعلوم الفقه والأصول والحديث والقراءات والعربية ولم تكن حينها ثقافة الطريقة قد تسربت إلى ذهنه أو اهتمامه.(1)

لكن سفره إلى المشرق ومكوثه بمكة بين 830-833 هــ/1426- 1429م قد وفر له فرصـــة التواصل بشيوخها الذين مكنوه من إجازات تتيح له رواية مصنفاتهم ومروياتهم، ولقنوه الذكر وألبسوه الخرقة ومكنوه من حديث المصافحة والمشابكة،. فقد أخذ من أبي الطيب محمد بن أحمد المكي الفاسي تـــ832هــ/1428م، كتاب «الشفا والرقائق» و«الرسالة القشيرية» وكتاب «المجالس العراقية» لأبـــي الفضل بن عبد الرحيم و«الموطأ» و«سنن أبي داوود»، وأجازه بجميع مروياته(2)، وعن الشيخ أبـــي محمد الصالح تـــ839هــ/1435م، تلقى الذكر وحديث المصافحة والمشابكة ولبس منه خرقـــة ثلاثـــة طرق: القادرية والمدينية والشاذلية(3)، وعن الصوفي أبي فتح محمد بن أبي بكر بن الحسين العثماني المدني، علوم الحديث وأسانيد الذكر والخرقة والسبحة(4)، وفي طريق عودته بإفريقية أجـــازه الإمـــام عبد الله بن محمد العبوسي تـــ849هــ/1446م، ولقنه حديث المصافحة.(5)

وبهذا الثقل من العلوم الدينية والثقافة الصوفية، دخل المغرب الأوسط واستقر بزاوية محمد بن عمر الهواري وهو مشبع بطقوس الطريقة وتنظيماتها وترتيبها، وهذا لا يعني أن إقامته لمـــدة عـــشر سنوات إلى جانب محمد بن عمر الهواري لم تؤد إلى انتفاعه منه فقد أشار ابن صعد إلـــى اســـتفادته

---

(1) ابن صعد: النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 23، 24 ؛ وكذلك روضة النسرين، ص ص 144، 145.

(2) حول نص إجازة أبي الطيب المكي لإبراهيم التـــازي أنظـــر. ابـــن صـــعد: الـــنجم الثاقـــب، ج1، 1910/د، ورقة26 ؛ ابن مريم: البستان، ص 58.

(3) البلوى الوادآشي: ثبت، ص 383 ؛ التنبكتي: نيل الابتهاج، ج1، ص 50.

(4) البلوى الوادآشي: ثبت، ص 388.

(5) يذكر البلوى الوادآشي نص حديث المصافحة الذي تلقاه التازي عن العبدوسي برواية هـــذا الأخيـــر: «صـــافحت الفقيه الأخ في الله تعالى سيدي إبراهيم ابن محمد اللنتي، أخذ الله تعالي بيده وكان له وليًا بمنه وشدّدت بيدي علـــى يده وقلت له المراد بهذا الشد الاشتداد في الله وتأكيد الصحبة» . ثبت، ص 402 ؛ ويكمل ابن صعد هذا السند عن رواية العبدوسي «وحدثته بها عن شيخنا أبي عبد الله محمد بن جابر الغساني عن الإمام الرباني أبـــي عبـــد الله محمد بن علي المصمودي المراكشي عن أبي عبد الله الصوفي عن الإمام أحمد بن البنا عن أبي عبد الله الهزميـــري عن أبي العباس الخضر عن سيدنا محمد (ص)» . روضة النسرين، ص 150.

الكبير من الهواري في زوايته بقوله: «وحصل له النفع العام بصحبة سيدي محمد وظفر منه بـــذخائر من الحكم الربانية ووصل بسببه إلى الرسوخ في المقامات العرفانية والتمكين في رتبة الأولياء ودرجة أهل التصريف»(1)، ومعنى هذا أن التازي قد نال عن الهواري الحقيقة الصوفية، بينمـــا فـــي جانـــب الطريقة كان التازي قد ارتبط بصوفية المشرق الذين يتصل سندهم الصوفي بالغزالي وابـــن العربـــي وأبي مدين شعيب ومحي الدين بن عربي وابن البنا المراكشي، أي المرتبطين بتراث الطريقة الصوفية المشرقية والمغربية والأندلسية.(2)

إلا أن صيغ الأوراد والأذكار والوظائف والتصليات التي اختصت بها التازية، كانت من إنشائه ولم يكن الهواري مرجعها، وقد أشار ابن صعد إلى الوسائل التي بلغ بها التازي طريقته بقوله: «ودعا الخلق بالبصيرة وأرشدهم لعبوديته بعقائد التوحيد ووظائف الأذكار».(3)

وإذا كانت النصوص المناقبية والتراجمية، لم تمكنا من تشكيل صورة عـــن أســـس ومبـــادئ طريقته فإن قصائده البالغة خمسة عشر قصيدة، قد جاءت حبلى بذلك وقد تنبه ابن صعد إلى طبيعتها، وأشار إلى مضمونها في «الطرق الصوفية والإشارات العرفانية»(4)، نستخلص منها أسس ومبـــادئ الطريقة التازية:

أولاً: المواظبة على الذكر في كل الأوقات بوصفه العمود الفقري في طريقته. في قوله: (البسيط)

والذكرُ أفضلُ أعمال العباد ومَنشورُ	الولاية سَيف الصفـــوةِ الزُهـــد.(5)

وقوله في نفس المضمار: (الطويل)

وأفضلُ أعمالِ الفتى ذكرُ ربـــّـــــه	فكُن ذاكـــراً يذكـــركَ ربُّ البريئـــة
وما من حُسام للمُريدينَ غَيـــــــرهُ	فكم حسمُوا من ظَهرِ زَارٍ وبَاهـــت
وأفضلُ ذكرٍ دعوةُ الحق فلتكُـــــــن	بهَا لهجاً في كُل وقت وحـــَـــال.(6)

(1) ابن صعد: النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 30.

(2)، الملالي: المواهب القدسية، ورقة 22، 23.

(3) روضة النسرين، ص 144.

(4) نفسه، ص 149.

(5) البلوى الوادآشي: ثبت، ص 356.

(6) نفسه، ص 357 ؛ الملالي: المواهب القدسية، ورقة 23.

ثانياً: التواضع للفقراء والناس في قوله: (البسيط)

والكِبرُ أكبَرُ خرق والتَواضع من — شمائل العقلاء والســادة الصُعــدَا

فمن تواضعَ رَقاهُ الإله ومـــــن — تكَبر اتضعَ، أسمعَ واتبــعَ الرُشدا.(1)

ثالثاً: الصبر على المكاره في قوله: (البسيط)

والصبر شيمة أعلى الرُسل منزلة — فكن صبوراً وعود نفســك الجلدَا

ولا تكن جزعاً فالخيرُ أجمعُــــهُ — مفتاحه الصبرُ والمولى به عهــدَا.(2)

رابعاً: اعتماده طريق الشكر للوصول في قوله: (البسيط)

والشكر موهبةٌ عظمى ومنقبـــةٌ — على محجته الشيطان قد قعــــدَا

وقيد الأوهاب الألي وإلى المزيد — نهج قويمٌ غابَ من جحـــــــدَا

فكن شكوراً على الأحوال أجمعهَا — تَفز وتغنم وترغم أنفَ من مــردَا.(3)

خامساً: التزام الطريق المستقيم أي الشريعة والسنة حصناً للحقيقة من الزيغ والبدع (البسيط)

إنّ شئت عيشاً هنيًا واتباع هــدى — فاسمع هديتَ وكـــن بالله معتضدَا

شرورُ نفسك باعدها تصب رشداً — فمنْ يُطع ربّه والمصطفى رشدا.(4)

سادساً: الزهد في الدنيا والابتعاد عن زخرفها ومباهجها ولذاتها في قوله: (الوافر)

فخل حظُوظَ نفسك وآلهُ منـــها — وعـــن ذكـــر المنازل والديـــار

فما الدنيا وزخرفها بشـــــيءٍ — ومَـــا أيامهـــا إلا عـــــــوار.(5)

سابعاً: إسقاط التدبير مع الخالق والتعبير عن قناعته في هذا الإتجاه في قوله: (الطويل)

وإسقاط تدبيري وحولي وقوتي — وصدقي في الأحوال والفعل والقال.(6)

---

(1) البلوى الوادآشي: ثبت، ص 354.

(2) نفسه، ص 355.

(3) نفسه، ص 355.

(4) نفسه، ص 353.

(5) نفسه، ص 335.

(6) نفسه، ص 327.

فضلا على أسس اجتماعية وأخرى أشار إليها كل من ابن صعد والبلوي وهي:

- حب الفقراء.(1)
- إغاثة المساكين(2)، والرأفة بالمؤمنين والشفقة على خلق الله أجمعين.(3)
- احترام المشائخ وحب الأولياء.(4)
- خدمة الإخوان.(5)

ويظهر من هذه الأسس والمبادئ أن منها ما يدعو إلى تقويم السلوك كالذكر والشكر والزهد والصبر والتزام الطريق المستقيم وإسقاط التدبير وهي عناصر استوحى التازى مضمونها من مبادئ الشاذلية ومنظومتها الفكرية، بينما تتوخى العناصر الأخرى، إدماج المريد في محيطه الصوفي والاجتماعي، ولهذا اعتبرت التازية في نظر محمد المنوني وحسن الشاهدي مشروع يهدف إلى تحقيق التصوف الاجتماعي(6)، وتهيئة المريدين للانخراط في المجتمع بجميع درجاته.(7)

(1) روضة النسرين، ص 153.

(2) نفسه، ص 159.

(3) محمد بن الحاج الجزولي: المواهب القدسية في بعض المشائخ الصوفية، مخطوط ضمن مجموع، الخزانة الحسنية، الرباط، 9979، ورقة23.

(4) البلوى: ثبت، ص 329.

(5) محمد بن الحاج الجزولي: المصدر السابق، ورقة 23.

(6) محمد المنوني: الشيخ إبراهيم التازي نموذج بارز للتبادل الثقافي بين المغربيين في القرن9هـ/15م . مجلة الثقافة وزارة الثقافة والسياسة، الجزائر العدد 19، السنة 16 ربيع الثاني، جمادى الأول 1406هـ- يناير فبراير 1986، ص 150.

(7) حسن الشاهدي: المرجع السابق، ج1، ص 61.

4- الطريقـــة الزروقيـــة

يظهر في الدراسات التي أنجزت حول الطريقة الزروقية أن أصحابها ركزوا على تأثر أحمد زروق تـ899هـ/1443م بالشيخين أبي عبد الله محمد بن قاسم القوري تـ872هـ/1467م، وأبي العباس أحمد عقبة الخضرمي تـ895هـ/1479م، وحجتهم أن الأول تردد الاستشهاد بأقواله ومواقفه في كتابات أحمد زروق والثاني كان محل إعجاب زروق ومعتمده في طريقته(1)، وحتى الذين انتصبوا لتحقيق أعماله مروا مروراً خلا من كرم الإشارة إلى دور شيوخ التصوف البجائيين والتلمسانيين في بلورة أفكار زروق الإصلاحية ومنحاه في طريق القوم، وقد سبق بيان ذلك، في عرض الإشارة إلى تذوق زروق من حوض مدرسة الحقيقة والشريعة ببجاية والنهل في أطروحة العرفان السني بتلمسان واللتين أضحتا دعامتان أساسيتين في طريقته الصوفية.

لقد خاض أحمد زروق في رحلاته بين فاس وتلمسان وبجاية وتونس والقاهرة والمدينة المنورة تجارب صوفية جعلته يعيش الحيرة شأنه شأن كبار الصوفية في البحث عن الحقيقة، فقد نقل إلينا واصفاً هذه التجربة في قوله: «طفت مشارق الأرض ومغاربها في طلب الحق واستعملت جميع الأسباب المذكورة في معالجة النفس وتحيلت بقدر الإمكان في مرضاة الحق فما طلبت قرب الحق بشيء إلا كان مبعدي، ولا عملت في معالجة النفس بشيء إلا كان لها معينًا ولا توجهت لرضاء الحق إلا كان غير موف بالمقصود، ففزعت إلى اللّجاء إلى الله عزوجل في الجميع فخرجت لي في أصل ذلك علة رؤية الأسباب ففزعت إلى الاستسلام فخرج لي رؤية وجوده وهو رأس العلل فطرحت نفسي بين يدي الله سبحانه طرحاً لا يصحبه حول ولا قوة فصحّ عندي أن السلامة من كل شيء بالتبري من كل شيء والغنيمة من كل شيء بالرجوع إلى الله في كل شيء، اعتبارًا بالحكمة والقدرة وقياماً مع الطباع بشواهد الإنطباع ولما يرد من الله أمراً ونهيًا وخيراً وقهراً وعبوديةً لا تصحبها رؤية، ورؤية لا يصحبها اعتماد، واتساعاً لا يصحبه ضيق وضيقاً لا يصحبه اتساع».(2)

وعند لملمة عناصر هذه التجربة نجدها تصب في بوتقة الشاذلية من خلال عناصر التوحيد وإسقاط التدبير والوفاء بحق الربوبية والنيل من بساط العبودية والتزام أوامر الله ونواهيه.

ولم يخف زروق قناعته بالشاذلية كطريقة سنية جادة بعيدة عن البدعة سهلة المسلك(3)، بما في ذلك أذكارها ووظائفها وأحزابها، فوظائفها مجموعة من الأحاديث «أكمل أمراً، وجل الأحزاب ... عند التفصيل والنظر التام للعالم بالأحاديث، من حيث ذلك مع ما تظمنته من التذكير والتأنيث بالأمور

---

(1) من هذه الدراسات .   أنظر حسن الشاهدي: المرجع السابق، ج1، ص 45.

(2) ابن مريم: البستان، ص 50.

(3) قواعد التصوف، ص 58.

المطلوبة في الجملة والله سبحانه أعلم»(1)، كما تنهض أسانيده في طريق الصحبة والإقتداء دليل على انتمائه للطريقة الشاذلية التي أخذها عن أبي العباس أحمد بن عقبة الحضرمي عن أبي الحسن علي بن عبد الله السخاوي عن شيخه أبي عبد الله محمد القباب القرافي عن أبي العباس أحمد بـــن عطـــاء الله عن أبي العباس أحمد المرسي عن أبي الحسن الشاذلي عن عبد السلام بن مشيش عن عبـــد الرحمـــان المدني عن سيدي أبي أحمد عن أبي مدين عـــن علي بن حرزهم عن أبي يعزي عن أبي بكر العربي عن أبي حامد الغزالي عن الجويني عن أبي طالب المكي عن الجرير عن الجنيد.(2)

أما طريقته في التبرك والتلقين فإن له سند في لباس الخرقة يصله بالطريقة القادرية بعبد القادر الكيلاني لبسها عن أحمد بن عقبة الحضرمي عن أبي زكريا يحيى القادري عن مسعود أحمد عن أبـــي صالح نصر عن عبد الرزاق الجيلاني عن عبد القادر الكيلاني(3)، ومن طريق آخر لبسها عن شـــيخه أبي عبد الله محمد الزيتوني دفين مدينة المسيلة الذي قيل أنه كان قادري الطريقة.(4)

فهل معنى ذلك أن زروق قد قلد الطريقة الشاذلية في القرن 9هـــ/15م؟

إن تبحر أحمد زروق في العلوم وخاصة الحقيقة والشريعة وإطلاعه الواسع على طبائع الناس ونحلهم وتأثير البيئات التي يستقرون فيها على طبيعة تفكيرهم ومنحاهم في التدين(5)، ومـــسلكه فـــي تطهير التصوف من البدع وتسنينه وتعقيده، قد جعله يبعث الشاذلية من جديد في ثوب الزروقية، وهذا ما عناه تلميذه أبو عبد الله الخروبي تـــ963هـــ/1555م، في عرض وصف طريقـــة شـــيخه: «وأمـــا طريقه فشاذلية، فأخذ من طريق الشاذلية لبابها وبين مسالكها وذلل صعابها، وسلك مسلك محققيها مـــن أئمتها وأقطابها، وكان في هذه الطريقة إماما يقتدي به وبهديهُ يهتدي...».(6)

---

(1) قواعد التصوف، ص 75.

(2) أبو عبد الله الطالب محمد بن أبي بكر البرتلي الولاتى: فتح الشكور في معرفة أعيان علماء تكرور ؛ تحقيـــق محمد إبراهيم الكتاني، ومحمد حجي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1401ط/1181، ص 206 ؛ أبو عبد الله محمد الصغير الفاسي: المنح البادية في الأسانيد العالية والمسلسلات الزاهية والطرق الهادية الكافية، ج2 ؛ تحقيق محمد الصقلي الحسيني، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 2005، ص 112.

(3) التادلي: تحفة أهل التصديق، ورقة، 145.

(4) نفسه، ص 142- 144.

(5) زروق: عدة المريد الصادق، ص 466 وما بعدها.

(6) شرح عيوب النفس، ورقة 4.

ومن هنا صاغ مبادئ وأسس طريقته الزروقية، في أصول باطنة وأخرى ظـــاهرة، مراعيـــا واجبات الفرد الاجتماعية وإنشغالاته في طلب الرزق والعلم فأصولها الباطنة خمسة هي:

- تقوى الله في السر والعلانية بالورع والاستقامة.
- إتباع السنة في الأقوال والأفعال بالتحفظ وحسن الخلق.
- الإعراض عن الخلق في الإقبال والإدبار بالصبر والتوكل.
- الرضا عن الله بالقناعة والتفويض.
- الرجوع إلى الله بالحمد والشكر في السراء والنجا إليه في الضراء.(1)

أما الظاهرة فيتصدرها:

- طاعة أولي الأمر وعدم الاعتراض عليهم لأن الله حسيبهم.(2)
- لزوم الخمس في الجماعة بحسب الإمكان.
- الأخذ بكل مباح ما لم يلحقه نقص أو ضرر في النفس.
- الاجتماع للذكر على الوجه الذي تكون فيه راحة النفس وتقتضيه صورة الطريق.
- زيارة الأحياء والأموات ما لم تكن على حساب واجب أو مندوب.(3)

وحتى تُؤدي مبادئ طريقته على أكمل وجه دون الإخلال بواجبات الفرد نحو دينه والتزاماتـــه الاجتماعية، فرض جملة من الشروط هي:

- ضرورة العلم في الطريقة، أي العلم بشؤون الدين في العبادات والمعاملات.
- صحبة الإخوان والمشائخ للتبصر.
- كبح جماح النفس في كل شيء للخروج عن الهوى والسلامة من الغلط.
- المداومة على الاستغفار مع الصلاة على الرسول (ص).(4)
- تقديم الاشتغال بالعلم وتعليم العيال والأولاد مـــن أمـــور ديـــنهم علـــى الـــذكر والأوراد في الطريقة.

---

(1) أحمد زروق: مبادئ الطريقة الصوفية مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، 17901، ورقة 55.

(2) أعطى زروق لحفظ الأمن مكانة كبيرة نظراً لأهميته في إبعاد الفتن وقد يكون ذلك انعكاساً لحالة الفلتان الأمنـــي الذي شهده القرن 9هـــ/ 15م، ولذلك جعل لهذه القضية قاعدة يقول فيها «حفظ النظام واجب، ومراعـــاة المـــصلحة العامة لازم ... والجهاد مع كل أمير من المسلمين وأن كان فاجراً» . قواعد التصوف، ص 67.

(3) زروق: مبادئ الطرق الصوفية، ورقة 86.

(4) نفسه، ورقة 56.

- ضبط أوقات التهجد والأوراد والأذكار.(1)

وتجدر الإشارة إلى أن الطريقة الزروقية لم تكن متميزة بمبادئها وأسسها فحسب ولكن بفكر مؤسسها الذي كان عارفاً بأغوار العرفانيين والمتجردين فلم ينكر عليهم مذاهبهم التي رأى أنها في زمنه لا تفهم إلا من قبل العلماء الذين يدركون المعنى ولا يتقيدون باللفظ، وهذا ما قصده في عرض تعليقه على أحزاب ابن سبعين رائد الوحدة المطلقة بقوله: «في أحزاب ابن سبعين كثير من المبهمات والموهمات فوجب التجنب جملة لمحل الخطر، إلا لعالم يعتبر المعني ولا يتقيد باللفظ فيه»(2)، ولذلك شكلت آراؤه في الحقيقة والطريقة والإصلاح والعرفان جداراً حال دون تحول طريقته إلى طريقة شعبية أو ذات جمهور عريض من المريدين في القرن 9هـ/15م، مما يجيز لنا نعتها بالطريقة النخبة وقد تنبه حسن الشاهدي إلى عدم اكتراث زروق بتكثير الأتباع أو جمع الناس من حوله(3)، أو إبهارهم بالكرامات كما كان يفعل شيوخ عصره.(4)

ومن هنا كان تلاميذه بالمغرب الأوسط يعدون على الأصابع فقد لقن طريقته عبر مراحل التلقين المتمثلة في «العهد» و«الخلوة» و«الذكر» لكل من أبي العباس أحمد ابن يوسف الملياني تـ931هـ/1524م(5)، وطاهر ابن زيان القسنطيني تـ940هـ/1533م والشيخ فارس بن عبد العزيز ابني قسنطينة، ومحمد ابن علي الخزوبي تـ963هـ/1555م دفين مدينة الجزائر.(6)

---

(1) الخروبي: كفاية المريد وحلية العبد، ورقة 12- 14.

(2) قواعد التصوف، ص75.

(3) يرى حسن الشاهدي أن سمو أهدافها وأسسها التربوية كانت كذلك خلف عدم تمكن العامة من الارتقاء إليها فضلا على حالة التجوال المستمر لزروق بين المشرق والمغرب . الأدب الصوفي، ج1، ص ص 53، 54.

(4) لم يذكر لزروق سوى كرامة واحدة وردت في سياق استضافة الشيخ ابن غازي له في بيته . ابن عسكر: دوحة الناشر، ص 50.

(5) نفسه، ص 112.

(6) ابن القاضي: جذوة الاقتباس، ج1، ص322 ؛ ابن مريم: البستان، ص 116 ؛ عبد الحفيظ الفاسي: الترجمان المغرب من أشهر فروع الشاذلية بالمغرب، مخطوط الخزانة العامة للمخطوطات والوثائق، الرباط، رقم 10991، ورقة 28.

وإذا كان فارس عبد العزيز ومحمد الخروبي قد اهتما بنشر الطريقة الزورقية والاعتناء بشرح وتبسيط مؤلفات شيخهم لجمهور المريدين في القرن 10هــ/16م(1)، وسمح ذلك بتحقيــق الانتــشار للزروقية التي وقع التناسل منها إلى طرق أخرى فكانت كل الطرق الصوفية فـــي القــرنين 10 و11 الهجريين/ 16 و17 الميلاديين بالمغرب الإسلامي تنحدر منها أو من طريقة أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن الجزولي تــ870هــ/1465م.(2)

(1) من مظاهر هذا الاعتناء شرح محمد بن علي الخروبي لعدد من مؤلفات شيخه زروق مثل كتاب «أصول الحقيقــة والطريقة» و «شرح عيوب النفس» للسلم وكتـــاب «تأســيس القواعــد والأصــول» و«وتحــصيل الفوائــد لــذوي الوصول» . ابن مريم: المصدر السابق، ص ص 47،46 ؛ حاجي خليفة: كشف الظنـــون، ج1، ص ص 333، 876 ؛ وكذلك ، ج2، ص 1358.

(2) المهدي الفاسي: تحفة أهل التصديق، ورقة 110.

5- الطريقة الراشدية ثنائية العرفان والتصوف السني

يطرحُ البحث في طريقة أحمد بن يوسف الملياني الراشدي تــ931هــــ/1524م، الــصوفية خلال النصف الثاني من القرن 9هــ/15م مُعضلة توثيقية تتجلى: أولاً في ندرة المعلومات التاريخيـــة عن مرحلة ما قبل لقائه بشيخه أحمد زروق تــ899هــــ/1493م فـــي مدينـــة بجايـــة بـــين 874-892هــ/1474-1485م(1)، والتي يغيب معها شطر مُهم من تاريخ أحمد الراشدي من حيث تكوينـــه والمشيخة الصوفية والتي نهل عنها في رحلاته، وثانيا: قصور النص المناقبي على التعبير عن منحى أحمد الراشدي وطريقته في التصوف وأعنى بذلك ما ورد في كتاب «بستان العـــارفين الأزهـــار فـــي مناقب زمزم الأخيار ومعدن الأسرار والأنوار سيدي أحمد بن يوسف الراشدي» لتلميذه أبي عبـــد الله محمد بن أحمد الصباغ القلعي -كان حيًا سنة 962هــ/1554م- والتي تعكس نصوصه تخبط الصباغ فنعثر بعد فرز هذه النصوص، أنه قد جعل من شيخه موحدًا عرفانيًا سنيًا تارة، وأخرى إشراقيًا علـــى طريقة ابن سيناء والسهروردي(2)، وتارة أخرى صنع منه فيلسوف صوفي على نهج ابن عربي في وحدة الوجود(3)، والبسطامي في الإتحاد والفناء(4)، وفي أخرى جعل منه شيخًا للتربية والطريقة.

---

(1) حول تحقيق عبد الله النجمي في سنوات وجود أحمد زروق في بجاية أنظر . التصوف والبدعة بالمغرب طائفة العكاكزة ق 16-17م، ط1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيـــضاء، 2000، ص 73.

(2) اقتبس أحمد الراشدي من نظرية الإشراق فكرة النور الذي يقذفه الله في ذات السالك فيحصل له المشاهدة لصفات الله في الوجود وهي إنعام من الله، ومن هنا اعتبر طريق الجذب طريقا روحانيًا نورانيًا متعدد الأوجـــه بحـــسب مـــا يتجلى للسالك من أنوار الذات الإلهية . الصباغ: بستان العارفين، ص ص 213، 215.

(3) حسب أحمد الراشدي فإن الموجودات في الكون ظاهرها مثل باطنها وبالتالي فإن مشاهدته الظاهر عند خـــواص المتجردين هي مشاهدة لله ولا شيء معه لأن باطنهم في غيبة عن كل ما سواه . الصباغ: المصدر السابق، ص157.

(4) تظهر دعوة أحمد الراشدي في الفناء والإتحاد من خلال مقتطفات من رسالة بعث بها إلى تلميـــذه موســـى بـــن منصور البلداوي المازوني يقول له فيها: «أذكر ربك ... حتى تغيب ولا تحضر» وفي مرثيـــة تلميـــذه عبـــد الحـــق المطهري يؤكد هذا المنحى في قوله: (البسيط)

قال أطلعتُ على سر القلوب فلم أجـــد فيهَـــا إلا شيأين الشـــك والأمـــــــلُ

صلى عليه صلاة مقتفيًا فيهـــا طيفورُ نجل عيسىْ البسطامي فـــي العمـــل . الـــصباغ: المـــصدر السابق، ص ص 183، 230.

في حين أضفت عليه كتب المناقب العائدة إلى القرنين 12 و13 الهجريين/18 و19 الميلاديين دون تقدير أو أمانة، أخبارًا مشحونة بالكرامات الساذجة(1)، صارت في القرن 19م حقلاً خصبًا في افتراضات الباحثين الأجانب واستنتاجاتهم، فقد أهمل L. Rinn الجانب العرفاني السني في تصوف الراشدي وركز على تأثير الراشدية في المرحلة التي عقبت القرن 10هـ/16م من خلال تركيزه على الطائفة اليوسفية، وما أحدثته من إفراط محبتها لشيخها جعلت منه نبيًا، مبرزًا في ذات الوقت أتباعها من الغوغاء وأجلاف العرب وأهل الشهوات في الحواضر.(2)

أما جاك بيرك Jaques Berque فقد استعمل في الدلالة على منحى الراشدي وطريقته الصوفية مصطلحًا فضفاضًا واسعًا، فوصفه بالعارف الغنوصي(3)، ولم يُخف ملاحظته بشأن الطريقة والمستوى الذي عرض بها الصباغ أفكار شيخه أحمد الراشدي فوصفها بأنها كانت فقيرة من الناحية البيبلوغرافية، وأن البون واسع بين أفكار الراشدي وأفكار تلميذه الصباغ(4)، بينما اعتبره عبد الله نجمي في دراسته القيّمة حول «التصوف والبدعة بالمغرب، طائفة العكاكزة ق 16م-17م» البسطامي عصره وفصل بين نهجه في الفناء وبين طريقته السنية في تربية المريدين.(5)

وأمام هذا التضارب في تنميط منحي أحمد الراشدي تبرز رواية القاضي محمد بن عسكر ق986هـ/1578م معقولة ومضبوطة ودقيقة، فقد جعل منه موحدًا عرفانيًا في جانب الحقيقة وشاذلي الطريقة الصوفية في قوله: «ومنهم الشيخ العالم وليّ الله تعالى أحمد بن يوسف الملياني... من

---

(1) من هذه المؤلفات المناقبية أنظر . علي بن أحمد بن الحاج موسى الجزائري: ربح التجارة ومغنم السعادة فيما يتعلق بأحكام الزيارة على ضريح سيدي أحمد بن يوسف داخل قرية مليانة . مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، 928، ورقة 3 وما بعدها.

(2) Marabouts et Khouans, PP 270 -273.

(3) Un maitre de l'heur renancé, PP 102-103.

(4) إلى جانب إقرار Jaques Breque بالفارق في الثقافة الدينية بين الشيخ وتلميذه استكشف كذلك من خلال نصوص الصباغ أنه كان يربط أقوال وأفعال شيخه أحمد الراشدي بمثيلتها من أقول وأفعال السلف الصالح أي ربط تصرف الراشدي بالمثال الأعلى un maître de lheure renancé, P P 85, 89, 90.

(5) رغم أن عبد الله النجمي فرق بين مختلف النصوص الفلسفية والعرفانية والسنية التي جاء بها الصباغ وميز تناقض أفكار الفناء والإتحاد مع صور التوحيد والتنزيه إلا أنه سلك مسارًا فرق فيه بين ما هو فلسفي محض وبين وما هو عرفاني سنى لكنه لم يفصل في المنحى والطريقة التي كان عليها أحمد الراشدي، وبالتالي شكل عمله عرضا مقارنا وممتازا في آن واحد لمجموع آراء الصباغ وتلامذة الراشدي الآخرين مثل موسى بن منصور المازوني، من خلال الرسائل التي تبادلتها مع شيخه الراشدي وقصيدة عبد الحق المطهري التي رثى فيها شيخه الراشدي. التصوف والبدعة بالمغرب، ص 171.

أصحاب الشيخ زروق، جليل القدر كبير الشأن ... فتح عليه في أسماء الله تعالى وتـــصريفها، وكـــان عارفا بالله تعالى»(1)، وهذا لا يشكل رفضا لرواية الصباغ جملة والتي افتقدت إلى عـــرض منهجـــي سليم، يكون من خلاله أحمد الراشدي قد خاض تجارب الإشراق ووحدة الوجود والفناء فعـــلا، علـــى غرار كبار صوفية المغرب الأوسط، مثل المقري وابن خميس قبل أن يستقر به المقام علـــى مـــذهب التوحيد العرفاني السني في جانب الحقيقة، ويتلقى الطريقة الشاذلية عن أحمد زروق ببجاية.

فهل كان المنحي العرفاني لأحمد الراشدي مستوحى من المنحي العرفاني السني الذي اختصت به مدرسة تلمسان من المقري إلى السنوسي، وما هي طبيعة منظومته الفكرية والـــسلوكية التـــي اعتمدها في تربية المريدين؟

أ- صلة الراشدية بمدرسة العرفان السني

إن أي محاولة لفصل المنحى العرفاني لأحمد الراشدي عن مدرسة العرفان الـــسني بتلمـــسان وربطها بأطر مغربية ومؤثرات خارجية هو ضرب من الانحراف عن الحقيقـــة(2)، حيـــث جـــاءت منظومته العرفانية السنية صدى للأفكار العرفانية التي قال بها أبو عبد الله محمد المقري فـــي القـــرن 8هــ/14م وطورها بعد ذلك محمد بن يوسف السنوسي في القرن 9هــ/15م، لذلك يظهر عنـــد فـــرز أفكاره العرفانية السنية أنها تتألف من أربعة دعامات أساسية هي:

اكتساب المعرفة الموصلة إلى التوحيد والمعرفة الذوقية بواسطة الذكر والتوفيق بـــين الحقيقـــة والشريعة والزهد في المواهب والعطايا الإلهية ففي خطوته الأولى لإكتساب المعرفة الموصـــلة إلـــى التوحيد والتي يتم فيها تحقيق غاية التنزيه والتشبيه، يرى أن «الله واحد موجود لـــه أســـماء وصـــفات وذات، أسماؤه لا تشبه الأسماء وصفاته لا تشبه الصفات وذاته لا تشبه الذوات، وأنه أوجد المخلوقـــات وهو موجود لا يعلم أحد أين هو ولا كيف هو لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئا»(3)، ومن هنا اعتبر ذات الله حسية لا تدرك(4)، أي أن الله لا يحل في القلوب ولا يستقر في الأماكن وكل ما يخطر في العقـــل

---

(1) دوحة الناشر، ص112.

(2) ذهب عبد الله نجمي إلى اعتبار أطروحة زروق الصوفية المؤثر المباشر فـــي تكـــوين أفكـــار أحمـــد الراشـــدي العرفانية، وهذا غير صحيح لأن ما جاء به أحمد الراشدي هو صدى لأفكار مدرسة العرفان السني بتلمسان من أبـــي عبد الله محمد المقري إلى محمد بن يوسف السنوسي، الأمر الذي يفسر عدم قدرة النجمي على تنميط أحمد الراشدي داخل إطار صوفي معين . التصوف والبدعة بالمغرب، ص 129 وما بعدها.

(3) الصباغ: بستان العارفين، ص 206.

(4) ابن عسكر: دوحة الناشر، ص 112.

والوهم فالله بخلاف ذلك.(1)

ولما كانت عقول السالكين في منظور أحمد الراشدي مستويات فإن طبيعة التوحيد التي تتوصل إليها مختلف العقول ليست واحدة، ومن هذا المنظور قسم العالم إلى ثلاثة عوالم والعقول إلـــى ثلاثـــة أصناف وبحسب درجة العقول يحصل مستوى المعرفة التوحيدية، فعالم الملك الذي يظهـــر بالأبـــصار ويمتد من السماء الدنيا إلى ما تحت الثرى يتم اكتشافه بالعقل الكثيف الذي هو عقل أبناء الدنيا، ويصلح لأمرها وتدبيرها، وهو على نوعين أعلى وأدنى، وما يحصل له من مرتبة التوحيد هو ما تضمنه علـــم اليقين من النظر والإستدلال بعد الخروج من حالة التقليد وعالم الملكوت الغائب عن الأبصار، ويرمـــز إلى الفضاء الممتد من السماء الدنيا إلى العرش، ويدرك بواسطة العقل الخفيف ومحله من اليقين عـــين اليقين، حتى يصل إلى درجة التوحيد بالدليل والبرهان وهو مقام التفريد.

أما عالم الجبروت، فهو ما غاب عن البصيرة ويمتد من العرش في عالم الجبروت، ويتوصـــل إليه بواسطة العقل اللطيف الذي يختص العارفون الخائضون في بحر الوحدانية والواصلين إلى مقـــام تجريد التوحيد بواسطة الوجدان أي الذوق، وهي المرحلة التي يرى فيها العارف الـــذوات والـــصفات والأفعال متلاشية ليس فيها وجود بجانب ما لله تعالى الذي لا يـــرى غيـــره وهـــي أعلـــى درجـــات المعرفة بالله.(2)

ويتم الوصول إلى ذلك بالذكر، وذلك باستعمال، من أسماء الله الحسنى أسماء الذات المقتصرة على الهوية بعينها أي «الله» فيؤدي ذلك إلى تطهير القلب محل المعرفة ومستقر النور نحو الوصـــول إلى المشاهدة(3)، عبر مراحل الذكر باللسان والذكر بالقلب والذكر بالجوارح.

ولأهمية الذكر في تجربة العرفانية كان أحمد الراشدي ينقطع للذكر لقول تلميذه عبـــد الحـــق المطهري: (البسيط)

قَـــد انقطـــعَ لِذكـــرِ الله خالقنا	لذاتِـــهِ وعلـــى مـــولاهُ يتكـــلِ
وكـــان بدعـــو لُباب الله جُملتنا	وهـــو بالذكر للرحمن في شغلِ.(4)

(1) يرى أحمد الراشدي أن العقل يطلب إدراك الأشياء من عللها والله تعالى ليس علة يدركها العقل والـــوهم يطلـــب الأشياء من صورها والله لا صور له فيدركها الوهم والحس يطلب الأشياء من حيث إحاطة الأماكن بها والله لا تحـــيط به الأماكن فيدركه الحس . الصباغ، المصدر السابق، ص 240.

(2) أحمد بن يوسف الملياني: مناقب أحمد بن يوسف الملياني، مخطوط الخزانـــة العامـــة للمخطوطـــات والوثـــائق، الرباط، رقم D/1457، ورقة 12، 25.

(3) الصباغ: المصدر السابق، ص ص 208، 235.

(4) نفسه، ص 125.

بل أن الذكر عنده ينتهي عند حالة الغيبة والحضور وهذا ما عناه في خطابه إلى تلميذه موسى بن منصور المازوني في قوله: «أذكر ربّك حتى تغيب وأذكره حتى تغيب وتحضرهُ وأذكرهُ حتى تغيب ولا تحضر».(1)

وفي منحاه للتوفيق بين الشريعة والحقيقة يرى أن الغاية من اكتساب المعرفة الرسمية لأسماء الله الحسنى وصولاً إلى المعرفة الذوقية بواسطة الذكر، هو تحصين الخائض في التجربة العرفانية بمعاني الربوبية والعبودية، لذلك فإن العرفانيين الذين جذب الله أرواحهم إلى مشاهدة جلاله وجماله، أي الذين وصلوا إلى المواهب والعطايا الإلهية فإن الله « يغنيهم عن الإستدلال بشيء من مخلوقاته ويَصُونَ أفكارهم عن الإفتراق في مُلكهِ ومَلكوتهِ ... »(2)، فيكونون بذلك في مواقف «الفرق والجمع» و«الصحو والسكر» و«الغيبة والحضور» بفضل ما استشعروهُ من شريعة تخص الحقيقة الإلهية، وهذا ما عناه في رسائله إلى تلميذه موسى بن منصور المازوني، حيث أوصاهُ في قوله: «كن روحانيًا ولا تكن جثمانيًا، وكن لنفسك حرًا ولا تكن لهَا عبدًا وغب عنكَ وعن غَيبَتك بمشاهدتك كيف شَاءَ وكيف أراد وارحل من الأكوان لمكونها تفوز بالمقام الأعلى».(3)

وفي رسالةٍ ثانيةٍ يقول له فيها: « ما لبثتَ معهُ مَا دُمت تلاحظ ما سواه حتى تغيب عنك وعن غيبَتك في حُضوره، وتكون حيًا بحياتهِ مَوجودًا بوجوده صحوًا في صحوهِ يقول أنا ولا غيري بهِ لا بك ».(4)

وفي رسالةٍ ثالثة طلب منه أن يتعاملَ معَ الأشياء على ظاهرهَا مع موافقة الشريعة(5)، والغاية من ذكر مقاطع من هذه الرسائل هو التأكيد على الطابع العرفاني السني للراشدي الذي طَرحَ كذلك إمكانية الترقي من علم الظاهر –الشريعة– إلى التصوف، مؤكدًا على اكتساب المعرفة التوحيدية مسألة في متناول الناس وبإمكان كل إنسان بعد اكتسابه للمعرفة التوحيدية من أن يحدد وجهته الصوفية العرفانية مشفوعة بالشريعة.(6)

---

(1) الصباغ: المصدر السابق، ص 23.

(2) نفسه، ص 24.

(3) نفسه، ص 229.

(4) نفسه، ص 229.

(5) نفسه، ص 229.

(6) نفسه، ص 216.

وإلى جاني ذلك نزع أحمد الراشدي إلى الزهد في المواهب والعطايا الإلهية، حيث كان يَرفض الإفصاح عنها، بل إنهُ دعي السالكين في طريق العرفانية إلى عدم جعلها هدفًا لعرفانيتهم، وهذا ما عناهُ تلميذهُ عبد الحق المطهري في وصف هذا المنحى الزهدي لشيخه بقوله: (البسيط)

سمعتـــهُ قائـــلاً لـــي إن مذهَبَنَـــا أن تَعبــُدَ الله إحسانًـــا بـــلا علـــلِ

مَن كَان يَعملُ خَوفَ النَار أو طَمَعًا في الحُور كَالعَبَدِ والأجِير في العَمَلِ

وَمَن تَراهُ مـــنَ الأكـــوَان مُرتَحـــلاً لمثلهَـــا كَحمـــار شُـــدَ بالطيـــــل.(1)

ورغم أنه يعتبر العلوم اللّدنية إشارة على قرب العارف من الجبروت إلا أنه حذر مريديه مـــن السعي وراء إكتساب العلوم اللدنية في قوله: «وإياك والوقوف عندها لأنها مخلوقة وهي ظلمـــةٌ لمـــن يعتمدها، وهي نور لمن نادتهُ هواتـــف الحَقـــائق فـــلا تغتـــر بـــالوقوف عنـــدها لأنهـــا إنمـــا هـــي إشارة بالقرب».(2)

وتجدر الإشارة إلى أن هذا المنحى العرفاني الذي سلكه الراشدي، قد خص به فقـــط تلامذتـــهُ الذين بلغوا مرتبة تجريد التوحيـــد، ومنزلـــة متقدمـــة فـــي الـــشريعة مـــنهم: أحمـــد بـــن العبـــاس البطمي(3)، وموسى ابن منصور المازوني الذي أثبتَ لهُ الصباغ ثمانية رســـائل بعثهـــا لـــه شـــيخه الراشدي يوصيه فيها بالتزام منحى العرفان الـــسني(4)، وهـــي تعكـــس المـــستوى العلمـــي الرفيـــع للمرسل إليه.(5)

فضلاً على عبد الحق المطهري الذي كان الراشدي يُباسطهُ ويكشف له عـــن أســـرار مذهبـــه العرفاني، وقد جسد ذلك في قصيدة من خمسة وعشرين بيتًا، حملـــت معانيهـــا خـــصائص الطريقـــة الراشدية في ثوبها العرفاني السني.(6)

---

(1) الصباغ: المصدر السابق، ص 128.

(2) نفسه، ص 211.

(3) وضع البطمي أرجوزة طويلة مدح فيها شيخة أحمد الراشدي . الصباغ: المصدر السابق، ص ص 7-9.

(4) حول المضمون العرفاني لهذه الرسائل أنظر . الصباغ: المصدر السابق، ص ص 216-231.

(5) عبد الله نجمي: المرجع السابق، ص 148.

(6) جسد عبد الحق المطهري في مرثيته هذه، خصال شيخه ومنحاه العرفاني وطريقتـــه المـــستمدة مـــن الـــشاذلية والزروقية . الصباغ: المصدر السابق، ص ص 125-129.

ب- الراشدية بين طابع الطريقة السنية والدعوة الإصلاحية

لم يكن في استطاعة الراشدي الذي تجنب الإستقرار بمدينة تلمسان ذات المناخ الديني والفكري والثقافي الرفيع من أن يبث أطروحته العرفانية بوطنه بني راشد وهوارة ذي الطابع القبلي والزراعـــي والذي اتخذه مُستقرًا له، حيث السيادة الروحية في البوادي والقرى للبدعيين من المـــرابطين والنفـــوذ السياسي تتجاذبه قبائل بني راشد وقبائل بني توجين والقبائل الهلالية على الفضاء الممتـــد مـــن ســـهل الشلف شرقًا إلى ندرومة غربًا(1)، خاصة وأن نفوذ السلطة الزيانية فيه بات ضعيفًا ومراقبة فقهائها له تكاد تكون منعدمة.(2)

لذلك ما إن استقر في بني راشد وتحديدًا بدوار «رأس الماء» القريب من سوق «أم العـــساكر» حتى أخذ في التواصل مع سكان القبائل في سبيل إرساء دعائم طريقته التي بدأ في نـــشرها بتأســـيس «نواله» أقام فيها، ثم صار يؤم الناس في الصلاة في سوق «أم العساكر» ويعقـــد لهـــم مجلـــسهُ فـــي الوعظ، فاستقطب بذلك الناس من مختلـــف القبائـــل والبـــوادي الـــذين كـــانوا يتوافـــدون لحـــضور مجلسه(3)، ويبدوا أن نجاح الراشدي في استقطاب الناس بوطن بني راشد، قـــد دفعـــه إلـــى تحويـــل «نوالته» إلى «زاوية»، حيث تقاطر عليه الناس ينهلون من علومه.(4)

ونشير بالذكر إلى أن هذه الخطوة لم تكن سهلة، فقد تعرض الراشدي لاختبار الفقهـــاء حيـــث ورد عليه الفقيهان عثمان بن عمر وعبد الرحمان القلامي يختبرانـــه فـــي الـــشريعة فوجـــودهُ بحـــرًا لا ساحل له(5)، غير أن الراشدي قد هجر زاويته بـــ« رأس الماء» فـــي حـــدود 911هـــ/1505م وقضى العقدين المتبقيين من عمره متنقلاً في نطاق غرب المغرب الأوسط في «يلل» من وطن «بنـــي وغدمن» من شمال القلعة ومصراته ثم تانصرت القريبة من مازونة ثم أخيرًا بسهل الشلف، وفي كـــل هذه المحطات كان يؤسس الزوايا ويتصدر لمشيختها.(6)

---

(1) حول هذا الصراع القبلي أنظر . فيلالي: تلمسان، ج1، ص ص 13-58.

(2) يعكس ذلك حجم النوازل التي كانت ترد على فقهاء مدينة تلمسان من هذه المناطق تبحث عن فتوي شرعية ومن نماذجها أنظر . الونشريسي: المعيار، ج6، ص 153 ؛ وكذلك ج2، ص 393 ؛ وكذلك ج11، ص 34.

(3) الصباغ: المصدر السابق، ص3 ؛ حسب Mercel Bodin فإن دوار «رأس المـــاء» يبعُـــد مـــن ســـوق «أم العساكر» بستة كيلومترات.

Nates et Questions sur Ahmed ben Yousef, revue Africaine, Pub sochist, Alger, TLXVI N°= 323-324, 2^eme^ et 3^eme^ tr, 1925, P 140.

(4) الصباغ: المصدر السابق، ص ص 15، 24، 130، 320.

(5) نفسه، ص 4.

(6) عبد الله نجمي: المرجع السابق، ص 89.

أما طريقته الصوفية فكانت سنية موجهة لعموم المريدين، تلقى أصولها في بجاية عــن أحمــد زروق، فأخذ عنه طريقته في الصحبة والإقتداء بسندها إلى أبي الحسن الشاذلي(1)، وطريق التبــرك بسندها في لباس الخُرقة إلى عبد القادر الكيلاني(2)، وانتفع من فكره وأخــذ بآرائــه فــي إصـــلاح المنظومة الصوفية واقتنع بمنهجه في تعدد الطرق إلى الله.

والمهم بالنسبة لبحثنا هو معرفة المرتكزات التي قامت عليها الطريقة الراشدية المرتبطة فــي منظومتها الفكرية والسلوكية بالشاذلية والزروقية، وتتبع الخصوصيات التربوية التي سلكها الراشــدي في تربية المريدين خصوصًا وأن شيوخ التربية كانت الظروف المحيطة بهم تفرض عليهم عدم التقيــد الحرفي والسلوكي بمنظومات الطريق الأم التي ينتمون إليها أو التي اكتسبوها، ومن هذا المنظور اتبع الراشدي بزواياهُ في تربية المريدين طريقة مزج فيها بين الشاذلية والزروقية والغزالية، وأضاف إليها مسحته الراشدية على مستوى التربية والتأهيل والتكيف وفقًا لنظام سلوكي طقوســي تتمثــل محـــاوره الكبرى فـــي:

أولاً: إعلان التوبة من قبل المريد وإشهاره بالانتماء للطريقة وإقراره بأهمية الشيخ في الطريق.

ثانيًا: الزهد في الدنيا.

ثالثاً: الخروج عن قاعدة التحلية والتخلية.

رابعاً: التزام طريق الذكر.

خامسًا: الإيمان بتعدد الطرق إلى الله والقيام بواجب الصلاح الديني والاجتماعي في الوسط القبلي.

---

(1) يتمثل هذا السند في أخذ أحمد زروق عن أحمد بن عقبة الحضرمي عن أبي الحسن صاحب القرافــة عــن أبــي العباس أحمد بن عطاء الله عن الشيخ القطب أبي الحسن الشاذلي عن عبد السلام بن مشيش عــن أبــي زيــد عبــد الرحمان المدني عن أبي أحمد عن أبي مدين عن أبي يُعزى عن الحسن بن علي بن حرزهم عن أبي بكر بن العربــي عن أبي حامد عن إمام الحرمين أبي محمد الجريري عن أبي القاسم الجنيد عن سري السقطي عن معروف الكرخــي عن حبيب العجمي عن الحسن البصري عن علي بن أبي طالب . مؤلف مجهول: مناقب أحمد بن يوسف المليــاني، ورقة 14.

(2) يتصل هذا السند من خلال لبس أحمد الراشدي الخرقة عن أحمد زروق عن أحمد بن عقبة الحضرمي عــن أبــي زكريا يحي عن أبي مسعود أحمد عن أبي صالح نصر عن أبي بكر عبد الرزاق عن محي الدين القطب الشريف عبــد القادر الجيلاني عن أبي سعيد بن الحسن الهكاري عن أبي الفرج الطرطوسي عن عبد الواحد التميمي عــن شــيخه الشبيلي عن أبي القاسم الجنيد عن سري السقطي عن معروف الكرخي عن داود الطائي عن حبيــب العجمــي عــن الحسن البصري عن أبي بكر رضي الله عنه . مؤلف مجهول: مناقب أحمد بن يوسف الملياني، ورقة 13 ؛ إلــى جانب مشروعية سند الإتصال بالشاذلية والزروقية تنبه J.Berque إلى تدعيم الصباغ لآراء وأفكار شيخه الراشدي بأقوال أعمال السلف الصالح لإكسابها المشروعية الدينية . Un Maître, P85

ويظهر الراشدي إلى جانب كونه صُوفيًا عرفانيًا، شيخًا مربيًا، عارفًا بنفسية المريدين(1)، وفي ذلك يشير تلميذه عبد الحق المطهري إلى قدرته على معرفة نفسية المريدين بقوله: (البسيط)

قد صار يسيرًا واكسيرًا لذي أربٍ بقـــدرة الله لا بالطبـــع والعِلَـــل.(2)

ومن هنا كان الراشدي يُقيِّمُ المريد المتعبد المقبل على الإنخراط في سلك طريقته مـــن حيـــث استعداداته وإمكاناته لمواصلة الطريق، فكان يُرتبُ له ما يلزمهُ من المجاهدات المناسبة لهُ، ويُعد إعلان التوبة من قبل المريد على يد الشيخ والحاضرين في مجلسه أول خطوة في الإنتـــساب إلـــى الطريقـــة الراشدية، وفيها يعلن عن تركه للمعاصي والإقبال على الله ونظرًا لإدراك الراشدي لـــصعوبة طريـــق المجاهدات فإنه جعل من مبدأ الصحبة مع المريد أحد أسباب نجاح تجربة التجرد عن ملـــذات الـــدنيا وزينتها والتي يجبر فيها المريد على الزهد في المال وترك حُب الدنيا وتطهير القلب من الحقد والعقل من الهوى(3)، بواسطة المجاهدات من صيام وقيام، ثم يرتب له من الذكر بالأسماء الحسنى ما يلـــزم به لسانه وقلبه ثم جوارحه، حتى يصير جسمه في الأرض وروحه متعلقة بذكر الملك الديان.(4)

ونلفت الإنتباه إلى أن الراشدي، كان يرتب بالذكر الفردي والذكر الجماعي على حد سواء وقد شمل ذلك العوام من الناس، بما في ذلك النساء(5)، لكن بعد أن يكون الذاكر قد مر بالمجاهـــدات، لأن الذكر في رأيه بساطة العمل الصالح وثمرته المشاهدة(6)، وهي ذات التركيبة الـــصوفية التـــي ســـنها الغزالي في إحيائه.

وإلى جانب ذلك يظهر تأثير الشاذلية في طريقته قويًا حيث أخذ من مبادئها الخروج عن قاعدة التحلية والتخلية فيما يخص منحاه العرفاني الشخصي ويبدو أنه قد عمم ذلك في طريقة تربيته للمريدين فلم يُؤثر عَنهُ أنه كان يلزمهم بلباس الفقراء -الخرقة- بل على العكس من ذلك فقد كان يركب الفـــرس ويرتدي الثياب الجميلة ويملك الأراضي(7)، وقد سمحت له علاقته بالطريقة الشاذلية بأن يتواصل مع

---

(1) يذكر الصباغ أن أحمد الراشدي قد قسم طبائع الناس إلى أرضي وسماوي وهوائي وحار وبـــارد وأن كـــل هـــذه الطبائع كان يدرك أسرارها . المصدر السابق، ص 262.

(2) نفسه، ص 126.

(3) نفسه، ص 210.

(4) نفسه، ص 305.

(5) محمد العربي الفاسي: مرآة المحاسن، ص 292.

(6) الصباغ: المصدر السابق، ص 255.

(7) يذكر الصباغ أن أحمد الراشدي أنه لما أنهي تكوينه على يد أحمد زروق في بجاية أتحفـــه زروق بحفنـــة مـــن الدراهم، اقتنى بها الراشدي فرسا بقعاء وسرجا ودراوية -خنجر- . المصدر السابق، ص 3.

شيوخها بتلمسان فقد كان أحمد بن الحاج البيدري تـــ930هـــ/1524م يـــزورهُ بزاويتـــه فـــي «رأس الماء»(1)، وكذلك يظهر تأثرهُ بأحمد زروق في فكرتي الإيمان بتعدد الطـــرق إلـــى الله والإصـــلاح الاجتماعي الديني لمجتمع القبيلة، فهو من خلال الأولى لم يشجب أفكـــار الفنـــاء والوحـــدة والإتحـــاد والحلول، بل ذهب إلى حد القول بإسقاط التكليف عن منتحليها في حالة السكر أو ما عبر عنه «بغلبـــة الود على قلب الذاكر».(2)

وفيما يخص نشاطه الإصلاحي فقد كان صدى لمـــؤثرات معهـــد تمقـــرا الـــسلفي–نـــواحي بجاية–(3)، حيث ربط مسارهُ الإصلاحي بسُنة النبي (ص) وأخلاق صحابته وسلفه الصالح وهو مـــا يفسر تبرير تلميذه الصباغ لمواقف شيخه بذكر مثيلها من سُنة النبي وسيرة أصحابه، يدُل علـــى ذلـــك حسن اختياره لسوق «أم العساكر» كمنطلق لدعوته في وسطٍ قبلي يسود فيه الجهـــل والبـــدعيين مـــن المرابطين والذي وصفه على لسان تلميذه عبد الحق المطهري قائلاً: (البسيط)

لأنهُ قَالَ لي إني قـــد نظرتُ إلـــى مَا كَان عليـــه سَادتنـــا مـــن سُبُلِ
فلـــم أجـــد أحدًا يقفـــوا طريقتهـــم بـــل إمتلأ جُلهم بالكُفـــر والجهـــلِ.(4)

ومن هنا عمل على استدراج العرب الهلالية إلى التوبة(5)، ومواجهة أشكال الإنحراف الـــذي اكتنف طريقتهُ الصوفية من قبل بعض تلامذته المشعوذين مثل المرابط سليمان بـــن حفـــصة القلعـــي وطائفة الشراقة الذين أظهروا البدع أيضًا في حياته، مما جَعله يتبرأ منهم وبذل في ذلـــك جهـــده فـــي تشريدهم(6)، وهذا ما عناه تلميذه محمد الغشتري العربي في التذكير بوظيفة الإصلاح التي اضطلع بها شيخه الراشدي في قوله:

أُناديك يـــا منقذنا مـــن فسادنـــا وعُمدتَنَـــا فـــي ديننـــا ومَعادنـــا
فأنتَ السببُ فـــي مقَال رُشدنـــا يا قطـــب زَماننَا وغـــوثَ بلادنَا
ومَذهبُ ظلهـــا إذا ســـار سَنـــاهَا.(7)

---

(1) الصباغ: المصدر السابق، ص 7.

(2) أبو العباس أحمد بن يوسف الملياني: حكم في التصوف، مخطوط ضمن مجموع، الخزانـــة الحـــسنية، الربـــاط، D /1019، ورقة 265.

(3) وصف الورثيلاني هذا المعهد بالمسجد . نزهة الأنظار، ص 9.

(4) الصباغ: المصدر السابق، ص 128.

(5) ابن الحاج: ربح التجارة، ص 106.

(6) محمد العربي الفاسي: مرآة المحاسن، ص 292

(7) ابن الحاج: ربح التجارة، ورقة 6.

وبهذه الأطروحة التي تعتمد في تصوف الخواص على الذوق وعلى السلوك في تربية المريدين والإصلاح الديني والاجتماعي في المجتمع القبلي، استطاع الراشدي أن يؤسس قاعدة صلبة من التلاميذ وصفتهم المصادر بالمرابطين، الذين انتشروا بدورهم في نطاق غرب المغرب الأوسط منهم: أبو عبد الله محمد الخياط وأبو الحسن علي بن عبد الله الملالي ومحمد العنتري العربي وأحمد بن موسى القلعي ومحمد بن محمد بن بلوطة القلعي وعبد الرحمان المراثي ومحمد بن معزي ومحمد أفنـــيش الهـــواري وعبد الله أخلال القلعي.(1)

ونظرًا لموقع زواياه في طريق ركب الحجاج المغاربة –كما سبق ذكره– كانت القوافل تتوقف بها فينهلُ حجاجها من فكره وطريقته، خاصة وأنه كان لا يفتر عن تقديم النصيحة الوعظية لهم، فضلاً على مراسلاته إلى أهالي المغرب الأقصى والتي تعكسها رسالته إلى أهل مراكش ينصحهم فيها إلـــى الطريق المستقيم ويعرفهم بأن طريق التصوف يجب أن تؤخذ من أهله بالذوق والسلوك كما نهاهم فيها عن إتباع الهوى وعدم الغفلة عن الله.(2)

غير أن بعض الأتباع افتتنوا بكراماته وأفرطوا في محبته فجعلوه بمنزلة النبـــي (ص) ومـــن هؤلاء أحمد بن عبد الله المنزلي الذي تزعم هذا الاتجاه، فقد كان من أصحاب الراشدي، ثـــم تزنـــدق واعتقد الكثير من الغوغاء وأجلاف العرب وأهل الشهوات من أهل الحواضر في دعوته، وهم الـــذين عرفوا في القرن 10 هــ/16 م بالطائفة اليوسفية أو العكازية، والتي لقيت معارضة الفقهـــاء وزجـــر السلطان الذي تتبعهم بالقتل والنفي لقول ابن عسكر «ولقد أشار الفقهاء على السلطان الغالب بالإعتنـــاء بحسم فساد هذه الطائفة فسجن منهم وقتل آخرين وهؤلاء المبتدعة ليسوا من أحوال الشيخ في شيء بل فعلوا كفعل الروافض والشيعة في أئمتهم».(3)

ورغم هذه الجهود في محاربة البدعيين والمشعوذين داخل الطريقة الراشدية إلا أن ذلك قد أثر على تاريخها الذي «اصطبغ بتأرجح بين البدعة والسنة»(4)، وهذا ما عرض الراشدي نفسه لانتقادات الفقهاء السلفية الذين أنكروا عليه كثيرًا من القضايا التربوية التي لها صلة بالعامة لعل أهمها تلقينه لها الذكر بالأسماء الحسنى بما فيهم النساء، ضف إلى ذلك عدم استطاعة خواص تلامذته تجسيد الراشدية في هيئتها العرفانية السنية، مما جعلهم ينزاحون إلى ركن المرابطين مجسدين في القرن 10هــ/16م،

---

(1) الصباغ: المصدر السابق، ص 106.

(2) ابن الحاج: ربح التجارة، ورقة 110.

(3) دوحة الناشر، ص 113.

(4) عبد الله نجمي: المرجع السابق، ص 207.

فضلاً جديدًا من التاريخ الديني لا ينتمي في تاريخه إلى التصوف والطريقة الصوفية، بل جسم جديـــد في المنظومة الدينية عُنوانهُ «المرابطية» التي صنعتها الظروف العامة للوسط القبلي حيـــث: «أن مـــا يخالف هذه البيئة أو يتناقض معها يموت من تلقـــاء نفـــسه أو يتـــابع التواجـــد حتـــى يـــصير نـــسيًا منسيا»(1)، وهذا بالضبط ما حدث لكل منظومة دخلت الوسط القبلي ومـــع هـــذا الحـــذف صـــارت «المرابطية» ظاهرة طقوسية قبلية خالية من الفكر الصوفي تربطها خيوط واهية مع الشريعة واختصت بذلك كل قبيلة بشيخ مرابط.

(1) محمد مفتاح: أسس وكيان، القيم الأول، ص 164.

5- الطريقـــة القادريـــة

يعود أول اتصالٍ للطريقة القادرية(1)، بالمغرب الأوسط إلى عودة أبي مـــدين شـــعيب مـــن المشرق واستقراره في بجاية في النصف الثاني من القرن 6هـ/12م، بعد أن إلتقى في مكة بعبد القادر الجيلاني تــ561هــ/1166م ولبس منه الخرقة وبث فيه كثيرًا من أسراره الصوفية(2)، وبالتالي فــإن القادرية كمنظومة فكرية وسلوكية ظلت مبثُوثة في أدبيات المدرسة المدينية وطريقتهــا مــن القــرن 6هـ/12م إلى نهاية القرن 8هـ/14م، وكذلك يسحبُ الأمر على أبي الحسن الشاذلي الذي أخــذ مــن مبادئهـا العقديـة والأخلاقيـة وطقوسـها فـي تركيـب طريقتـه الـشاذلية ومـن هنـا تبـرز الطريقة القادرية، الطريقة الأم بالمغرب الأوسط من خـلال انتـشار أدبيـات وطقـوس الطـريقتين المدينية والشاذلية.

ومما يدخضُ رواية كـل مـن L.Riun و Coppolani اللتـين تعلـق انتـشار الطريقـة القادرية في المغرب الإسلامي خلال القرن 9هـ/15م بنزول حفيدين من أحفـاد الـشيخ الكيلانـي وهمـا إبراهيم وعبد العزيز من الأندلس إلـى فاس(3)، ثـم انتقال إبراهيم إلـى الأوراس وتأسيسه هناك لزاويته.(4)

لذلك لا غرابة أن نجد أبا الحسن بن باديس القـسنطيني تــ787هـــ/1385م فـي القـرن 8هـ/14م يُذكر في قصيدته السينية بخصائص الطريقة القادرية التي كان ينتمي إليها من خلال مناقب شيخها الجيلاني فيذكر منحاها في الجمع بين الحقيقة والشريعة في قوله: (الطويل)

تَظلّعَ مـن علـم الحقيقـة بعدمَا تدرّعَ من علـم الشريعـة بالتُّرس.

---

(1) لَخَصَ إبراهيم حركات المبادئ العقدية للطريقة القادرية في: الالتزام بالقرآن والسنة والرضـا بالقـدر وتجريـد التوحيد واتحاد الظاهر والباطن أي الإيمان والعبودية والتحري في اتهام المسلم في دينه، ومن المبـادئ الأخلاقيـة الصدق والكسب الحلال وترك الإسفاف والخصومة والتعاون في أمر الدين والدنيا وحـسن العـشرة أمـا الطقـوس الجماعية وترتيبات الإنتساب فتتمثل في أوراد وأذكار يلتزم بها المريدون، وعند لقاء الشيخ بالمريد أول مرة يـشرع في الصلاة ركعتين وقراءة الفاتحة وتتضمن الاستغفار والتوبة والطاعة والذكر، وهي عبارة عن ترديـد «لا إلـه إلا الله» ثلاث مرات والعهد هو صيغة الالتزام بالشروط ومبايعة بين المريد والشيخ بصيغة آية البيعة ثم تنـاول المريـد كأس الماء من يد الشيخ مع قراءة الفاتحة والإخلاص، وبعدها يلازم المريد الشيخ فيسلك به الطريق مرحلة بمرحلـة حتى يصبح شيخًا فيجيزه وينقطع عنه عندئذ فيتولاه الله . المدخل، ج3، ص ص 62، 63.

(2) ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 164.

(3) L. Riun: opcit, P178.

(4) Coppolani : opcit, P 312.

وفي تتبع كراماته وخوارقه فذهب إلى أنها ساريةٌ بعد موته في قوله: (الطويل)

له بعد موتُ حال الأحيـــاء تصرفًا كمعـــروفٍ والشَيخُ المقدمٍ والقيس. (1)

أي أن المقصود بالشيخ المقدم هو عبد القادر الجيلاني، الذي يعد أحد الأربعة الذين يتصرفون في قبورهم كتصرف الأحياء مثل معروف بن فيروز الكرخي الذي كان ترياقٌ مُجرب عند البغـــداديين حياة بن قيس(2)، وإلى جانب ذلك نوه بخوارقه في قوله: (الطويل)

فَذاكَ لهُ في النخل برهانُ حَمَلِهـــا وفـــي بقـــرات فحل الضرع باليبُّس

له الأرضُ تُطوى والتشكل إن يشأ ويُخبر عن سِّر الخواطـــر والهجس.(3)

وهذه الخوارق دليل وبرهان على استقامته في تحويل غير مُثمر إلى مُثمر والبقراتُ اليابساتُ الضرع إلى بقرات وَلودٍ، وفي البيت الثاني يعني أن الأرض تطوي وتقبض وتُجمعُ لهُ حتى يقطعها في الزمن القريب أي سخرت له، فيسير فيها حيث شاء في لحظةٍ، والتشكل أي يبدُل صورته فيظهر فـــي هيئات مختلفة ويخبر عن ضمائر الخلق وما تتحدث به نفوسهم.(4)

وإلى جانب ذلك كان محمد بن ناصر بن عبد القوي تـــ783هـــ/1381م منشدًا لأشعار عبـــد القادر الكيلاني وقد التقى به تقي الدين المقريزي تـــ845هـــ/1441م وكتب فيه يقول: «صحب كثيـــرًا أهل الطريق وحفظ الكثير من كلامهم».(5)

ولا نعدم القرائن التي تثبت حُضور القادرية بتلمسان خلال القرن 9هـــ/15م، فقد وضع أحمد بن الحاج البيدي التلمساني شرحهُ الموسوم «بأنيس الجليس» على سينية ابن باديس بطلبٍ وإلحاحٍ مـــن طلبة العلم الموسمين بالدين والمهتمين بالطريقة القادرية(6)، غير أن سيادة موجة العرفان التوحيـــدي وأطروحة الحقيقة والشريعة وغلبة الفكر الشاذلي عليهما قد أدى إلى اختفاء المنظومة القادرية بالمغرب الأوسط، وسوفَ يستمر ذلك إلى القرن 12هـــ/18م.(7)

---

(1) السينية: ورقة 279.

(2) أبو العباس أحمد الحاج البيدري التلمساني: شرح أنيس الجليس في جلو الحناديس عن ســـينية ابـــن بـــاديس، تحقيق الميسوم فضة، ط1، دار الخليل القاسمي، 2003، ص ص 155، 157.

(3) السينية، ورقة 279.

(4) ابن الحاج البيدي التلمساني: شرح أنيس الجليس، ص ص 194-231.

(5) المقفي الكبير، ج7، ط1، تحقيق محمد البيلاوي، دار الغرب، بيروت، 1991، ص 344.

(6) ابن الحاج البيدي: المصدر السابق، ص 47.

(7) سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، ص 43.

6- الطريقـــة الرفاعيـــة

نسبة لأبي العباس أحمد الحسن الرفاعي تــ578هــ/1182م وأصله من مكة، هاجر جده إلـــى رافعة بالمغرب، لكن أحفاده عادوا إلى المشرق واستقروا بالعراق، وقد سكن أحمد صـــاحب الطريقـــة بالبطائح بين واسط والبصرة، وبها كان يعظ الناس كل خميس، ويتصل تسند طريقته إلى الجنيد ومـــن هنا يبدو الطابع السني في طريقته التي لخصها في قوله «أقرب الطرق الانكـــسار والـــذل والافتقـــار وتعظيم أمر الله والشفقة على الخلق والاقتداء بسنة الرسول (ص)»(1)، كما كان صـــاحب مجاهـــدات قاهر لأحواله في المأكل والملبس، حيث كان يواصل يومين أو ثلاثة دون أكل، ولذلك اعتبر التصوف ابعد من الخرقة والصوف في قولـــه: (الكامل)

ليـــس التصـــوف بالخـــــــرق	مـــن قـــال هـــذا قد مـــــرق
إن التصـــــوف يـــا فتـــــــي	حـــرق يمازحهـــــا قلـــــق.(2)

أما ليله فكان يقطعه فكرًا وذكرًا لقولـــه: (الطويل)

إذا جن ليل هـــام قلبي بذكركـــم	أنوح كما ناح الحمام المطوق
وفوقي سحاب يمطر الهم والآسي	وتحتي بحار للهـــوى تتدفـــق. (3)

(1) ابن الملقن: طبقات الأولياء، ص91.

(2) نفسه، ص91.

(3) نفسه، ص93.

وبوفاة الرفاعي ابتدع أتباعه أحوالا غريبة مثل أكل الحيات وركوب الأسود والنزول إلى النار لإطفائها وغيرها.(1)

ونظرًا لطابعها السني وارتباط سندها بالجنيد، فقد وصلت إلى تلمسان من خلال أبـــي عثمـــان سعيد بن إبراهيم بن علي الخياط الذي يكون قد تلقي مبادئه في المشرق ولبس الخرقة بسندها إلى أحمد الرفاعي، ولما عاد إلى تلمسان أوائل القرن 8هــ/14م جلس للإرشـــاد والتربيـــة الـــصوفية فتربـــي على يده المريدون لقول يحيى بـــن خلـــدون: «متـــصوف تربـــي وربـــى وجلـــس علـــى ســـجادة الإرشاد»(2)، ومن الذين أخذوا عنه طريقته ابنه أبو العباس أحمد الخياط، فقد قدمه ليقوم مقامـــه فـــي الطريقة، وفي ذات المسار أشار ابن مرزوق الخطيب إلى ارتدائه خرقة الطريقة الرفاعية في صـــغره من يد سعيد الخياط، حيث وصفه بشيخ الفقراء.(3)

ونشير بالذكر إلى أن حضورها قد شمل المغرب والأندلس، فقد اعتنقها من المغاربـــة الحـــاج حسونة من حوز باديس وعبدون بن يخليفتن البقويي(4)، وفي الأندلس من قبل أبي أحمد جعفر بن سيد بونة(5)، إلا أن أتباعها في القرن 10هــ/16م وخاصة من الطريقة العيساوية في المغرب انحرفوا بها إلى أكل الأفاعي واللعب بالنار والطعن بالسكاكين والسواطير(6)، في حين لم نعثـــر فـــي المغـــرب الأوسط ما يفيد استمرارها في القرن التاسع الهجري.

---

(1) ابن الملقن، ص 92.

(2) بغية الرواد، ج1، ص117.

(3) نفسه، ص 181 ؛ المناقب المرزوقية، تحقيق سلوى الزاهري، ط1، منشورات وزارة الأوقـــاف والـــشؤون الإسلامية، المغرب، 2008، ص ص 178، 181

(4) الباديسي: المقصد، ص ص 73، 104.

(5) محمد العربي الفاسي: مرآة المحاسن، ص 136.

(6) حركات: المدخل، ج3، ص64.

8- تجربة التصوف الطائفي (الحضور والتلاشي)

تسرب التصوف الطائفي من المغرب الأقصى إلى المغرب الأوسط خلال القرن 6هـــ/12م، ممثلاً صوفية الطائفة المجارية، وإذا كان الجيل الأول من المجاريين في القرنين 6 و7 الهجريين قــد اقتصر نشاطه على تلقين المضامين الفكريــة والطقوســية المــشوبة بالتوحيــد لــصوفية المغــرب الأوسط(1)، فان النصف الأول من القرن 8هــ/14م قد شهد تفعيل مراكز هذه الطائفــة التــي ســبق ذكرها في كل من مديونة غرب تلمسان وقلعة بني حماد وبجاية وجبال زواوة وقسنطينة وبونة، وكانت وظيفتها كما ذكر أبو العباس بن إبراهيم بن أحمد بن أبي محمد صالح الماجري في النصف الأول من القرن 8هــ/14م، تأمين طرق الحج قبل الوصول إلى مصر والشام.(2)

ولاشك أن تدبير شبكة من هذا القبيل لن يتأتى إلا بوجود ممثلين لهذه المراكز منخرطين فــي تنظيم الطائفة ومعتقدين في شيخها أبي محمد صالح وممثلين لإرادته(3)، وقد ظل أحفاد أبــي محمــد صالح محافظين على هذه المراكز يتعهدونها بالزيادة وكضمان لاستمرارها عينوا على كل مركز مــن يمثلهم، مثل أبي زيد عبد الرحمن بن عمرو الدكالي وابنه العباس على قلعة بني حماد(4)، وأحمد بــن يخلف الملقب بإدريس بن إدريس على قسنطينة والذي كان له أربعون عبدًا يقومون على خدمته فضلا على قدمه الراسخة في المجاهدات فكان لا يفطر سوى في العيدين(5)، وبنفس المدينة كان لأبي العباس أحمد بن يوسف –كان حيا سنة 773هــ/1371م- حفيد أبي محمد صالح الماجري علاقات حميمة تربطه ببيت الملاري(6)، ولا يستبعد أن يكون حضور أبي هادي مصباح الصنهاجي تــ757هــ/1356م، كذلك خلال النصف الأول من القرن 8هــ/14م، بقسنطينة ومحيطها وفي تواصله مع بيت الملاري أيضا نــابع من خلفية انتسابه للطائفة المجارية التي كان قد أخذ طرقتها عن أبي لقمان المراكشي.(7)

---

(1) البلوي الوادآشي: المصدر السابق، ص43.

(2) المنهاج الواضح، القسم الثاني، ص 299 وما بعدها.

(3) القبلي: الدولة والولاية والمجتمع، ص ص98 ، 99.

(4) المنهاج الواضح، القسم الثاني، ص309.

(5) نفسه، القسم الثاني، ص310.

(6) اجتمع ابن القنفذ بأبي العباس أحمد بن يوسف حفيد أبي محمد صالح في رباط آســفي ســنة 773هــــ/1371م ووصف نظامه التعبدي وكراماته قائلا: «وكان له أورادًا لا يفارقها بوجه وكأنها في وقتها كالخمس في وقتنا، وكــان يتحدث بالأمور المستقبلية في أحوال السلاطين ويقع ما يتحدث به» . أنس الفقير، ص51.

(7) حسب ابن القنفذ فإنه قد كان لأبي لقمان المراكــشي معرفـــة تامـــة بكتـــاب البـــوني فـــي أســـرار أســـماء الله الحسني . أنس الفقير، ص51.

وإلى جانب ذلك تكشف لنا الأسانيد الصوفية عن المسار الطائفي في تصوف عبـد الرحمـان الثعالبي تـ875هـ/1480م في إنتسابه للطائفة الغماتية(1)، التي أخذ فكرهـا وطقوسـها عـن ابـن مرزوق عن ابن القنفذ عن أبي العباس الدكالي عن أبي زكريا يحي الغماتي وعن شيخ الطائفة الغماتية أبي زيد الهزميزي تـ678هـ/1376م(2)، غير أن عدم عثورنا على المنظومة النظريـة والـسلوك الطقوسي للطائفتين المجارية والغماتية في تجربة الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط خـلال النـصف الثاني من القرن 8هـ/14م وطيلة القرن 9هـ/15م، يجعلنا نستفهم عن الأسباب والخلفيـات الكامنـة وراء ذلك؟

لابد من التذكير أن اختفاء أصول الطائفتين من مسرح الحركة الصوفية، لا علاقة لـه بـأي معارضة دينية أو سياسية كما يتبادر إلى الأذهان، فقد حسم ابن القنفذ كـصوت بـارز فـي الـساحة المالكية والأشعرية موقفه من الطوائف مؤكدًا شرعية نشاطها ومصداقية أتباعها عندما اعتبـر شـهادة المريد من أي طائفة كان، جائزة(3)، وبالتالي فإن المسألة مرتبطة بتراجع في منظومة الغزالي في هذه الحقبة وكلتا الطائفتين كانتا تستمد أفكارها من هـذه المرجعيـة ثـم إن إنبثاثهمـا بمدينـة المغـرب الأوسط وفي وسط تميز بتصدر بيوتات التصوف للنشاط الصوفي لم يكـن يـسمح بنجـاح تجربـة الطائفة في هذا الوسط الذي لم تتح له الظروف الاجتماعية عمومًا التطور من نظـام البيوتـات إلـى نظام الطائفة.

(1) هي الطائفة التي كان مركزها أغمات واستمدت أصولها النظرية من كتب الغزالي ورائيـة الشريـشي ومـذهب الملامتية وهي تشترط في طريق التصوف شيخ الحقيقة والعلم والعمل والورع والزهد والتواضع والمعرفة بالله ودوام الذكر ومجاهدة النفس واجتناب المحارم وأداء الفرائض والصدق والإخلاص . مفتـاح: الخطـاب الـصوفي، ص ص 145، 146.

(2) محمد الصغير الفاسي: المنح البادية، ج2، ص 115.

(3) أنس الفقير، ص 89.

9- هيكـــل الطريقة والجهاز الصوفـــي

ارتبط النظام التراتبي لهيكل الجهاز الصوفي وطرقه في المغرب الأوسط بالمنظومة الـــصوفية الأكثر حضورًا وانتشارًا واستحوذًا على عقول الصوفية وأتباعهم، وإذا كانت منظومة الغزالي والفكـــر الصوفي التجريدي الأندلسي، قد حدد هذا الهيكل قبل القرن 8هـــ/14م في صرامة كبيرة وفق تراتبيـــة شيخ التربية والمريد(1)، والتي كان المريد خلالها مستغنيا عن الشيخ في مقامي التقوى حيث يتطلـــب موقف فعل الواجبات، وترك المحرمات في مقام الاستقامة حين تتحلى النفس بأخلاق القـــرآن والـــسنة وتتهذب بالزهد في الدنيا(2)، فإنه في مقام مجاهدة النفس والنزوع إلى الكشف، تشبث بالـــشيخ الـــذي يرتب له مجاهداته ويراقبه في خلوته ويخصص له من الأذكار ما يعنيه بها على الوصول، وفي أثنائها يبوح المريد لشيخه بالأحوال والخيالات التي تعتريه، وهي المرحلة يكون فيها المريد في يـــد الـــشيخ كالميت في يد الغسال(3)، وهذا ما عناه أبو مدين شعيب في وصفه للشيخ وأهميته بالنسبة للمريد فـــي هذه المرحلة التاريخية من عمر الجهاز الصوفي في قوله: «الشيخ من شهدت له ذاتك بالتقديم، وسرك بالتعظيم، والشيخ من هذبك بأخلاقه وأدبك بأطرافه وأنار باطنك بإشراقه، والشيخ مـــن جمعـــك فـــي حضوره وحفظك في مغيبته».(4)

غير أن التطورات التي عرفتها الحركة الـــصوفية فـــي القـــرنين8 و9 الهجـــريين/14 و15 الميلاديين على مستوى تعدد الطرق الصوفية وتنوع اتجاهات التوحيـــد العرفـــاني وإنبثـــاث ظـــاهرة المرابطين في البوادي وما تبع كل ذلك من تنوع في أنماط الزوايا وأجهزتها قد سمح بتنـــوع أنمـــاط المشيخة الصوفية، وأدى إدماج التصوف ضمن مواد التدريس بالمدارس وإلـــى اختـــصاص الطالـــب والتلميذ، بما اختص به المريد، وصار كل متلقى للتصوف يندرج ضمن هذه الكنيات –المريد، الطالب، التلميذ– ناهيك على ما فرضته طقوس المشائخ في زواياهم أثناء حلقـــات الذكر والسماع، مـــن وجود

(1) حول هذه التراتبية التي فرضتها منظومة الغزالي الصوفية أنظر . الإحياء، ج3، ص81.

(2) تعتبر مجاهدة التقوى والاستقامة من جملة الشريعة وبالتالي ليست مداركها وجدانية والتمكن فيهـــا، يمكـــن أن يكون بالكتب والنقل، دون الشيخ رغم أن وجود الـــشيخ أكمـــل فيهمـــا. ويكـــون مفهـــوم التـــصوف فـــي هـــاتين الحالتين، رعاية حسن الأدب مع الله في الأعمال الباطنة والظاهرة بالوقوف عند حدوده ومراقبة الأعمال القلب بغيـــة النجاة . ابن خلدون: شفاء السائل، ص ص76، 78.

(3) تتطلب مجاهدة الكشف رفع الحجاب بسلوك خاص وهيئة خاصة، ولذلك كان الكثير من أحكامها يستفاد منه عـــن الشيوخ الواجدين، لأن مداركها ليست من قبيل الكسب والعلوم المتعارفة، كما أن اللغة غيـــر قـــادرة علـــى التعبيـــر عنها، لأن المواجد الذوقية لم تلم بها كتب التصوف . ابن خلدون: شفاء السائل، ص70.

(4) زروق: عدة المريد، ص403.

عناصر أخرى ضمن هيكل الطريقة وجهازها الصوفي هي: المقدم والمنشد والخادم.

أ- أصناف المشيخة الصوفية

يتفق كل من ابـن عبـاد الرنـدي تـ792هـ/1390م وعبـد الرحمـان بـن خلـدون تـ808هـ/1405م في القرن 8هـ/14م على مفهوم موحد للشيخ فهو في منظورهما: الـدليل علـى الطريق إلى الله، وبمنزلة الدليل البصير على الطريق المحسوس(1)، ويشاطرهما ابن ليـون التجيبـي تـ750هـ/1349م الرأي في أن خطورة طريق التصوف على سالك المبادئ وتربص الشيطان وسط هذا الطريق ومعرفته بمقاماته يتطلب مصاحبة الشيخ للمريد في هذا الطريق(2)، ولما كان لكل طريقة مؤسس وأقطاب نظروا لأفكارها الصوفية وكيفية التربية فيها، فقد أدى فكر كل طريقـة إلـى تحديـد نموذج من المشيخة يليق بأفكارها وطريقتها التربوية.

ومن هنا ظهر تبعًا لذلك في هيكل الطريقة والجهاز الصوفي بالمغرب الأوسط فـي القـرنين 8 و9 الهجريين، أنماط من المشيخة الصوفية: «شيخ الطريقة» من خلال الطرق التي تم تأسيسها فـي هذه المرحلة و«شيخ التعليم» وفق ما سطرته أدبيات الطريقة الشاذلية من خلال كتابـات ابـن عبـاد الرندي وابن عطاء الله السكندري وأحمد زروق و«شـيخ التربيـة» ضـمن الطريقـة المدينيـة ذات الأصول الغزالية، و«شيخ الصحبة» المتمخض عـن شـريحة الفقهـاء الـصوفية و«شـيخ التعلـيم والتربية» وفق ما فرضت منظومة العرفان التوحيدي السني الذي اختصت به مدرسة تلمسان، كما أدى اشتراك هذه المشيخة في ممارسة وظيفتي«التلقين» و «إلباس الخرقة»، إلـى انتـشار فكـرة «شـيخ الخرقة».

- شيـخ الطريقـة

وهو مؤسس الطريقة وواضع مبادئها ونظامها وشروط الانتساب إليها ويتمثل نشاطه الصوفي في وظائف التربية الصوفية وتعليم الشريعة والإشراف على عملية الانتساب إلـى الطريقـة والقيـام بشؤون زاويته واستقبال الزائرين والإشراف على خدمتهم، أي أنه جمع بين وظائف شيخ التربية وشيخ التعليم وشيخ الخرقة، وقد ظهر هذا النوع من الشيوخ في القرن9هـ/15م ويعدون على الأصابع وهم: إبراهيم التازي وأحمد زروق وأحمد بن يوسف الملياني.

---

(1) الرسائل الصغرى، ص193 ؛ شفاء السائل، ص68.

(2) الإنالة، ص147.

ومن القرائن أن إبراهيم التازي كان في زاويته بوهران يعلم الشريعة ويلبس للمنخرطين في طريقته الخرقة المباركة ويلقنهم الذكر ويشرف على تربيتهم ويعمل على التدرج بهم في مقامات التوحيد العرفاني، ويستقبل الزائرين المحبين في زاويته ويكرم الفقراء والمساكين ويخدمهم(1)، وعند وفاة شيخ الطريقة كان يخلفه في مقامه المقدم في الأذكار أي الوصي أو ما عرف كذلك بالنادر.(2)

- شيـــخ التعليـــم

وهو الصنف الذي اختصت به المنظومة الشاذلية، وتميز بالعلم بالكتاب والسّنة والقضايا العقلية واللسان الفصيح والعقل الرجيح الذي يميز به في مواضع العلم ويقي به نفسه من كل وصف منقص في دينه ودنياه(3)، ولا ينفرد بمريده كما هو الحال عند شيخ التربية أو يجبره على المجاهدات الشاقة بل أن وظيفته تهذيب أخلاقه ورياضة نفسه باستعمال علم الظاهر والباطن، وفقا لحالة المريد الاجتماعية والنفسية من غنى وفقر وصحة ومرض أو سفر أو رخاء أو شدة أو فرح أو حزن، ومع مراعاة هذه الأحوال يلقي الشيخ إلى المريد من أحكام الشريعة والطريقة ما يناسب أحواله وعقله وبدنه من غير إفراط ولا تفريط(4)، فيعرفه في بداية الطريق برعونات نفسه وكمائنها ودفائنها ويدله على الجمع على الله ويعلمه الفرار مما سوى الله ويسايره في الطريق حتى يصل إلى الله، فيوقفه على إساءة نفسه ويعرفه بإحسان الله إليه والإقبال عليه والقيام بالشكر إليه والمداومة على ذلك بين يديه(5)، حتى يجلو مرآة قلبه فيتجلى فيها نور الله ثم لا يزال به كذلك حتى يلقيه في نور الحضرة ويقول له: ها أنت وربك(6)، هنا يتضح مرونة شيخ التعليم ودوره في جذب المريدين إلى الطريقة الشاذلية وتحصينها بالكتاب والسنة.

---

(1) ابن صعد: روضة النسرين، ص ص 152-159.

(2) نفسه، ص159.

(3) أحمد زروق: عدة المريد، ص395.

(4) ابن عباد: الرسائل الصغرى، ص194.

(5) أحمد زروق: عدة مريد، ص402.

(6) نفسه، ص404.

- شيــخ التربيــة

أو المرشد وهو شــيخ المجاهــدات النفــسية العــارف لمقاماتهــا وأدواتهــا حتــى نقطــة الكشف(1)، ويشترط فيه معرفة النفوس وأدواتها الظاهرة والباطنة ومعرفة الوجــود وتقلباتــه وعلــم الشرع والعادة فيها يجريان فيه نصًا وتجربة ومشاهدة وتحقيقا وذوقا للأجسام الكثيفة واللطيفة ومعرفة التصرف في ذلك وكيفية حفظ صحتها واعتدالها(2)، ومهمته إخضاع المريد وتقييده بما يلزمــه مــن مجاهدات نفسية كالصيام والقيام المتواصل، وتكليفه بما يقتل الكبر في نفسه، كما يتابعــه فــي خلوتــه فيرتب له ما يلزمه من الذكر ويعالج ما يعترضه من أحوال، فيثبت في نفسه الصحيح منها ويطرد منها الخيالات الشيطانية التي تعترضه، حتى يصل به إلى الكشف واكتساب المواهــب والعلــوم اللدنيــة، وبالتالي فإن الغاية القصوى التي ينشدها شيخ التربية في إعداد مريده هي الوصول به إلــى اكتــساب المعرفة الكشفية.(3)

ولما كان شيخ التربية هو طريق الأئمة المتأخرين من الصوفية(4)، فقط ارتبط حضوره ضمن الجهاز الصوفي بالمغرب الأوسط بانتشار الطريقتين الغزالية والمدينية حتى العقد السادس من القــرن 8هـ/14م، ثم ما لبث أنه اختفى تدريجيا تبعًا لانكماش هاتين الطريقتين، خلال العقود الأربعة الأخيرة من النصف الثاني من القرن 8هـ/14م وطيلة القرن 9هـ/15م، وهو ما أكدتــه شــهادة المهتمــين بشأن التصوف في هذه المرحلة، فباستثناء حديث ابن مرزوق الخطيب تــ781هـ/1369م عن شيخين من شيوخ التربية وهما: الــصوفي أبــو عبــد الله الــذي «ســكن موضــعًا بتلمــسان واتخــذ فيــه خلوات للتربية».(5)

وكذلك أبو زيد عبد الرحمان بن يعقوب بن علي الذي كان «من خيــار الــصالحين الفــضلاء وأرباب القلوب وأصح خلق الله باطنًا»(6)، لا نكاد نعثر على نماذج أخرى خــلال القــرنين الثــامن

---

(1) ابن خلدون: شفاء السائل، ص76.

(2) أحمد زروق: عدة المريد، ص396 ؛ مؤلف مجهول: التدبير إلى ملك الملوك، مخطوط ضمن مجموع، الخزانة العامة للمخطوطات والوثائق، الرباط، 1019/ د، ورقة 38.

(3) ابن عباد الرندي: الرسائل الصغرى، ص194.

(4) يري ابن خلدون أن طريقة شيخ التربية مبنية على التحصيل الوجداني ولا يفهمها حق الفهم إلا من وجده وجدانا وصار له وصف، كما أن المواجد إذا عبر عنها أهلهــا، لا يفهمهــا إلا مــن وجــدها . ابــن خلــدون: شــفاء السائل، ص70.

(5) المجموع، ورقة 41.

(6) نفسه، ورقة 42.

والتاسع الهجريين، وهذا ما يدل عليه اعتراف كل من ابن عباد الرندى تـــــ792هـــــ/1389م وأبـــي عمران موسى المازوني تـــ833هــ/1429م، بتعذر وجود شيخ التربية في عصرهما، والذي صار في نظرهما أعز من الكبريت الأحمر(1)، وشاطرهما الرأي محمد بن عمر الهواري تـــ843هــ/1439م في قوله: «لم يبق شيخ مرب بمغربنا».(2)

كما تنهض شهادة عبد الرحمن الثعالبي تـــ875هــ/1470م دليلا قاطعا علـــى اختفـــاء شـــيخ التربية أواخر القرن 9هــ/15م في قوله: «كان فيما مضي قوم قد اختارهم الله لعبادته وارتقاهم بخدمته قد ذهبت قلوبهم من الدنيا واستوطنت بحب الآخرة فلقد رأيتهم قد تلبسوا بالعمـــل ووصـــلوا بـــسيرهم الأمل ... ، يستحيون من طول النوم في سواد الليل...، أي لا ينـــامون اشـــتغالا مـــنهم بالـــصلوات في أسمارهم».(3)

ورغم أن المصنفات المرشدة إلى طرق المجاهدة النفسية كانت مبثوثة بين أيدي الطلبـــة مثـــل مؤلفات الغزالي والمحاسبي وشروحاتهما إلا أن الطلبة كانوا عاجزين على تحويل النظري إلى عملـــي وقد أرجأ عبد الرحمان بن خلدون ذلك إلى عاملين أساسيين هما:

أولا: أن الفائدة فيما صنفه الغزالي والمحاسبي وغيرهما غايتها التنبيه والتحريض على التأهب للمعاملات والأحوال السنية كشروط يلتزم بها المريد، وفي هذه الحالة فإن هذه المصنفات هـــي مثـــل شتى الكتب المصنفة في أنواع العلوم الأخرى، فلا يمكن الاستفادة منها إلا من أربابها –شيوخها–.

ثانيا: أن ما تركه شيوخ التربية أكثر مما ذكروه، وما ذكروه إنما هي قواعد جميلـــة يحتـــاج ظاهرها إلى التأويل في مواطن لا تحصى وإطلاقها إلى التقييد ومجملها إلى البيـــان، وعمومهـــا إلـــى التخصيص لاختلاف أحوال السلوك والسالكين(4)، وبالتالي فإن شيخ التربية ووظيفته من منظور ابـــن خلدون مسألة وجدانية وذوقية لا تدرك بالعلوم الكسبية، ولا تـــدركها اللغـــة أو تحـــصرها القـــوانين الصناعية.(5)

---

(1) الرسائل الصغرى، ص195 ؛ صلحاء وادي الشلف، ورقة 27.

(2) أحمد مرزوق: عدة المريد، ص297.

(3) رياض الأنس، ورقة 8- 10.

(4) شفاء السائل، ص70.

(5) نفسه، ص69.

ونفس الصدى نعثر عليه في القرن 9هـ/15م عند محمد بن يوسف السنوسي، الذي كان يرى «أن التقوى معلومة والسّنة مشهورة وخبايا النفس وتخفيها غير معقولة ولا معروفة ولا بد من عالم بالله وبطريقه، يرجع إليها في معالمها».(1)

وقد دفع صعوبة اقتفاء طريق شيوخ التربية بالمريدين إلى الجنوح إلى شيوخ آخرين، ورغم ذلك فإن الوسط الصوفي بالمغرب الأوسط ظل ينشد عودة شيخ التربية إلى ما بعد القرن 9هـ/15م، وما إعادة محمد بن يوسف السنوسي فتح النقاش حول مسألة

وجوب الشيخ أو الاستعاضة منه بالكتب خلال القرن 9هـ/15م(2)، وتأكيده على أهمية شيخ التربية واعتباره واجبا لمفارقة رعونة النفس وغواية الشيطان(3)، إلا دليل على فعاليته بالنسبة للأصناف الأخرى من المشيخة الصوفية، بل أن الوسط الصوفي بالمغرب الإسلامي عمومًا ظل ينشد عودة الشيخ المربي إلى ما بعد القرن 9هـ/15م يعكسه موقف محمد العربي الفاسي تـ988هـ/1052م الذي اعتبر افتقار السالك إلى الشيخ المربي هو افتقار وجوب واضطرار لا يسعه غيره.(4)

- شيخ التعليم والتربيـــة

وصف عبد الرحمن بن خلدون شيخ التعليم والتربية، بالشيخ المحقق العارف ببحر التوحيد العرفاني، وهو ضروري بالنسبة للمريد كالغذاء بالنسبة للجسد، لأن مهمته من أصعب مهام المشيخة الصوفية، خاصة في المواطن التي يكون فيها مع مريده في بحر الباطنية يسبحان في مواضع السّكر والغيبة والجمع، والتي تتطلب في ذات الوقت نقائضها المكتسبة من علم التوحيد في ثنائيته العبودية والربوبية من خلال الحضور والبقاء والشهادة والجمع، وهو الموقف الذي يظهر فيه شيخ التعليم والتربية منقذًا لمريده من التوغل في السكر والغيبة والجمع، لأن أكثر الذين توغلوا في بحر التوحيد من دون شيخ يستشعر لهم الحقيقة الإلهية في مواطنها قد اتهموا بالزندقة والكفر، وهذا ما قصده ابن

(1) يقصد السنوسي بلفظ العلم بالله وبطريقه، شيخ التربية . نصرة الفقير، ورقة 119.

(2) دار هذا النقاش أول مرة بالأندلس خلال القرن 8هـ/14م وكاتب فيه أبو إسحاق الشاطبي إلى ابن عباد الرندي بفاس يطلب رأيه في الموضوع، ثم أدلي فيه الفقهاء والصوفية بآرائهم . ابن عباد: الرسائل الصغرى، ص 190 ؛ من أحسن المعالجات لهذا الموضوع معالجة ابن خلدون التي ظلت حتى نهاية القرن 9هـ/15م ديدن الفقهاء والصوفية، تناولوها في مؤلفاتهم واستدلوا بها في مواطن النقاش وأفحموا بها خصوم المعارضين . أحمد زروق: عدة المريد، ص441.

(3) نصرة الفقير، ص119.

(4) مرآة المحاسن، ص158.

خلدون بقوله: «وشأن هذا السلوك أعظم والتحرز فيه أتم والعوارض الطارئة على سالكه أقوى وأدهى وأَمَرُّ وأكثر إذ الهلاك فيه أقرب إلى السالك من شراك فعله فــأكثر الباطنيــة والحلوليــة والزنادقــة والاباحية والتناسخية والجبرية وساير ما يذكر من الفرق في هذا النمط إنما أصل هلاكهم السلوك فــي هذا الطريق من غير شيخ محقق عارف».(1)

ومن الذين مارسوا مهمة شيخ التربية والتعليم في القرنيين 8 و9 الهجريين أبو عبد الله محمــد المقرى(2)، والهواري والتازي والغماري وأبركان والسنوسي(3)، وسائر شيوخ المدرســة اليعقوبيــة بتلمسان ومن أبرزهم ابن صعد التلمساني.(4)

- شيــخ الصحبــة

ويرمز إلى طريق الصحبة والمؤاخاة بين الصوفية بعضهم لبعض وهي غير علاقة الــصحبة التي تنشأ بين الشيخ وتلميذه، ويكون ذلك بالتفاف الصوفية حول شيخ يقتبسون منه العلوم ويستصلحون به أحوالهم فيجدون أثره في بواطنهم وظواهرهم(5)، أي يجددون من خلاله إيمانهم ويــستمدون منــه العزم على مواصلة الطريق من خلال ما يشحنهم به من طاقــة روحيــة، ويكــون ذلــك بــالتزاور والمراسلات. وهي ظاهرة قديمة ترسخت في الحركــة الــصوفية بــالمغرب الأوســط منــذ القــرن 6هـ/12م(6)، وتنامت بشكل واسع في القرنين 8 و9 الهجريين/ 14 و15 الميلاديين.

ومن القرائن في هذا الصدد التفاف مجموعة من الأصحاب حول كل من أبي العباس أحمد بن مرزوق تــ741هـ/1340م بتلمسان(7)، ويوسف بن يعقوب الملارى تــ764هــ/1363م بمــلازة للممارسة طقوس الطريقة المدينية، كما تنهض المراسلات التي أوردها ابن القنفذ القسنطيني والمعروفة بالمكاتبات السنية(8)، بين يعقوب بن عمران البويــسفي تـــ717هــ/1317م ثــم ابنــه يوســف تــ764هـ/1363م، مع أصحابهما، في الطريقة المدينية دليلاً على أهميتها في توثيق مبدأ الصحبة في

(1) شفاء السائل، ص68.

(2) المقري: نفح الطيب، ج5، ص ص240- 241

(3) ابن صعد: روضة النسرين 73- 193.

(4) نفسه، ص141.

(5) ابن عباد: الرسائل الصغرى، ص194.

(6) حول هذه الظاهرة في مدرسة أبي مدين شعيب في القرن 6هـ/12م ونشاط أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بــن مرزوق الخطيب أنظر . ابن القنفذ: أنس الفقير، ص ص30-42 ؛ ابن مرزوق: المجموع، ورقة5.

(7) نفسه ورقة 19- 20.

(8) أنس الفقير، ص 54.

الطريقة ومنها المراسلة التي يقول فيها محمد بن يحيى المسفر تــ744هــ/1343م ليعقوب بن عمران «وكان غرضي أن أطيل الكتاب لأنه عندي مناجاة معكم وملاقاة بكم ولكن أعجل الضمآن قبـــل تمـــام ريه... وإني أطالبكم وجميع سادتي الفقراء بالمواساة التي بنيتم عليها طريقتكم ولتعلم أني محب فـــيكم وما جزاء من يحب إلا أنّ يحب...»(1)، وبدوره كان المسفر من يحصل الفقر بلقائه وصحبته وينـــال الخير بدعائه وبركته(2)، وكذلك جمعت الصحبة في الطريقة بين أبي هـــادي مـــصباح الـــصنهاجي تـــ748هــ/1347م ويعقوب بن عمران الملاري فقد كان الأول موقرا للثاني كثير المحافظـــة علـــى محبته حيث وضع ذات يوم يده عليه بمحضر الناس وتلامذته وقال لهم: «هذا أحد أشياخي» وبـــدوره قال: يعقوب الملاري لتلامذته «من عاهدني فليجدد عهده مع أبي هادي».(3)

وفي القرن 9هــ/15م طفحت كتب المناقب بالظواهر الدالة على شيخ الصحبة، ومن النمـــاذج أن ابن صعد التلمساني قد تتبع هذه الظاهرة في مسار شيوخ المقامات والعرفان فذكر بأن محمدًا بـــن عمر الهواري كان يوصي أصحابه بملازمة إبراهيم التازي ويحضهم على خدمته ويبـــصرهم بكمـــال واتساع معرفته وعظيم فضل الله عليه(4)، وفي علاقة إبراهيم التازي بأصحابه يقول: أنه «قد بلغ في صحبتهم وعلاقتهم حتى كان لهم بمنزلة الأخ الشقيق أو الطبيب الرفيق والمعـــالج المـــصدق النـــصير بالدواء العارف بمحل الداء»(5)، وكذلك كان أحمد الغماري يتذاكر بمنزله مع أصحابه وشيوخ وقتـــه حتى اعتبر مجلسه من «كنوز الرحمة ومعادن البركة».(6)

وتحقيقًا لمبدأ الصحبة في الطريقة كان الصوفية يسافرون ويتحملون مشاق الرحلة مـــن أجـــل لقاء كبار الصوفية والعلماء، فقد كانوا يعتبرون مبدأ الصحبة في الطريقة أرفع من التلقين والخرقة(7)، ففيه يجددون أفكارهم ويصححون مسارهم الصوفي من الشيخ الذي تحول إلى مصدر الهـــام صـــوفي يستمدون منه الطاقة الروحية التي تغذيهم وتدفعهم إلى مواصلة الطريق.

---

(1) أنس الفقير، ص 55.

(2) نفسه، ص 54.

(3) نفسه، ص 52.

(4) روضة النسرين، ص 151.

(5) نفسه، ص153.

(6) نفسه، ص197.

(7) عبد اللطيف الشاذلي: التصوف والمجتمع، ص141.

- شيــخ الخرقــة

دلت الأسانيد الصوفية أن مدرسة بغداد الجنيدية هي أول من أشاع فكرة لباس الخرقة وأعطي لها مضامين روحية وأخلاقية في القرن 3هـ/9م، ولذلك جاءت أسانيد الطرق الصوفية في المغرب الإسلامي عامة منتهية عند الجنيد 243هـ/857م إلى النبي (ص) وعلي رضي الله عنه(1)، وقد ظهر العمل بها في الحواضر المغربية ضمن الجهاز الصوفي منذ القرن 6هـ/12م(2)، ففي بجاية أدخل أبو مدين شعيب 594هـ/1198م فكرة الخرقة إلى وسطها الصوفي بعد أن كان قد تلقاها عن عبد القادر الكيلاني تـ560هـ/1165م بمكة، وعنه ألبسها خادمه بلالاً بن عبد الله الحبشي لبعض صوفية تلمسان.(3)

وحينها كان المغزى من لبسها من يد الشيخ المربي للمريد، تحقيق مبدأ الصحبة بينهما ونيل المريد لأدب الطريقية بما تحمله من معاني الخضوع لشيخه وفق مبدأ التفويض والتسليم، وقد نقل لنا محيى الدين بن عربي تـ638هـ/1240م في كتابه «نسب الخرقة» كيفية تجريد المريد من حاله وإضفاء عليه حال الشيخ فيه عند ارتدائه الخرقة بقوله: «وذلك أن الشيخ المربي ينظر في المريد يريد أن يلبسه الخرقة، فأي حال يكون للمريد فيه فإن الشيخ يتلبّس بذلك الحال حتى يتحقق به ويغمره فتسري قوة ذلك الحال في الثوب الذي يكون على الشيخ فيجرده في الحال، ويكسوه ذلك المريد، فيسري فيه سريان الخمر في أعضائه فيغمره ويتم له الحال».(4)

---

(1) يتصل سند المدرسة الجنيدية في لباس الخرقة بآل البيت فقد لبس محمد بن حجارة الشبلي الخرقة عن الجنيد عن خاله سري السقطي عن معروف الكرخي عن موسى الرضي عن علي بن موسى عن موسى بن جعفر الكاظم الصادق عن أبيه جعفر عن أبيه محمد بن علي الباقر عن أبيه علي بن الحسين عن الحسين عن أبيه علي بن أبي طالب عن النبي (ص)، وفي هذا المسلسل اقترن لباس الخرقة بتأديب الشيخ لمريده . كتاب نسب الخرقة، تحقيق كلود عداس، ط1، دار القبة الزرقاء، مراكش المغرب 1420هـ /2000م، ص34 ؛ الملالي: المواهب القدسية ورقة 22، 23.

(2) كانت مدينة فاس من أبرز الحواضر المغربية التي شاع فيها خلال القرن 6هـ/12م لباس الخرقة حيث يذكر محيى الدين بن عربي أنه لبسها بمسجد الأزهر بعين الخيل سنة 593هـ/1197م، من يد ركن الدين أبي عبد الله محمد بن قاسم التميمي وكذلك من يد تقي الدين عبد الرحمن بن ميمون بن آب التوزري . ابن عربي: نسب الخرقة، ص 35.

(3) المقري: نفح الطيب، ج5، ص ص 205، 242 ؛ محمد الصغير الفاسي: المنح البادية، ج2، ص182.

(4) ابن عربي: نسب الخرقة، ص22.

ومن هنا تتضح وظيفة شيخ الخرقة ودوره قبل القرن 8هـ/14م في إحداث التغيير الروحـــي في أحوال المريدين ليرث كامل الأحوال عنه وينال صحبته وأدب طريقته

مما يجبرنا على التقصي عن مدى حضور هذه الوظائف في شخص شيخ الخرقة خـــلال القرنيين 8 و9 الهجريين؟

لا شك أن انتشار فكرة النسب الشريف وأهميته في التموقع الاجتماعي والسياسي في القـــرنيين 8 و9 الهجريين، قد جعل طريق لباس الخرقة سندها إلى آل البيت مـــن أســـهل الطـــرق لنيـــل هـــذا النسب(1)، وكذلك تهافت الناس على لباسها من يد الشيوخ طلبا للبركة، قد أدى على مستوى الجهـــاز الصوفي إلى إثقاله بنوعين من المنتسبين والمتشبهين وهما: المنتسبون إلى الشرف بواسطة سند الخرقة والمريدين المتشبهين بالإرادة بواسطة الخرقة لنيل البركة، وإذا كان هذا الجهد من جانب شيخ التربيـــة يندرج ضمن نشاطه الاجتماعي الإعتيادي فإنه على مستوى تأصيل لباس الخرقة كمبدأ مرادف للدخول في الطريق كان يتم بعملية انتقائية يرث فيها المريد أحوال شيخه.

والظاهر أن لباس الخرقة كان تتويجا لعمل تعبدي قام به المريد تحت إشراف شيخه، فقد كـــان إبراهيم التازي تـــ866هـــ/1461م يُلبس الخرقة للخواص من المريدين وعندها يلقنهم التوحيـــد، فـــإذا شرع في ذلك انتابه حالة من القبض فيتغير لونه إلى الإصفرار ويعلوه الهيبة والوقار، والتي تفعل في المريد لطائف الأسرار وتكشف له عن الفتوحات الإلهية التي اكتـــسبها فـــي خلواتـــه واســـتفاد منهـــا في مناجاته.(2)

وكذلك كانت الزيارات التي يقوم بها الصوفية بعضهم ببعض، فرصة ينـــشدون فيهـــا لـــبس الخرقة، فإبراهيم التازي قد ألبسها لكبار صوفية تلمسان لدى زيارتهم لزاويته بوهران(3)، مثل محمـــد بن يوسف السنوسي وأبي العباس أحمد بن زكري ولقنهما الذكر وصافحهما.(4)

وحفاظا على نقاء السند العالي كانت بيوتات التصوف تحرص على تواصل سند لباس الخرقـــة من الأجداد إلى الأحفاد حتى لا تشوبه شائبة ومن النماذج في هـــذا الـــسياق بيـــت المرازقـــة وبيـــت الملاريين، اللذان سبق التعرض لأسانيدهما ضمن الطريقة المدينية.

---

(1) شهدت افريقية أيضا نفس الظاهرة وقد اعتبرتها نللي سلامة نوعًا من الموضة تنـــدرج ضـــمن أنمـــاط إثبـــات المشروعية . الولي والمجتمع، ص ص480، 481.

(2) ابن صعد: روضة النسرين، ص ص158، 159.

(3) يذكر ابن صعد زيارة وفد من الفقراء التلمسانيين إلى زاوية إبراهيم التـــازي بمـــا فـــيهم محمـــد بـــن يوســـف السنوسي . روضة النسرين، ص166.

(4) البلوي الوادآشي: ثبت، ص ص426، 439 ؛ التنبكتي: الحلل السندسية، ص93.

وضمن هذا الحرص على لباس الخرقة برزت ظاهرتين هما:

أولا: تأكيد أسانيد لبس الخرقة أن أبا مدين شعيب هو شيخ الخرقة الأول بالمغرب الإسـلامي حتى نهاية القرن 9هـ/15م.(1)

وثانيا: أن صوفية المغرب الأوسط كانوا ينوعون في طرق لبس الخرقـة وينـشدون الـسند المشرقي الأكثر مشروعية في نظرهم، ومن القرائن أن كل من إبراهيم التازي(2)، ومحمد بن يوسف السنوسي(3)، وصالح بن محمد الزواوي(4)، وغيرهم كان لهم طريقين على الأقل في لباس الخرقـة أحدهما مغربي يمر سنده بأبي مدين وآخر مشرقي تتموقع فيه الكفاءات الصوفية المـشرقية مـرورا بالجنيد إلى النبي (ص).

ولم يكن الأخذ بأكثر من طريق في لباس الخرقة، كعمل يعيـق مـسار الـصحبة والإلتـزام بأدب الطريق، طالما أن لباس الخرقة وتعدد طرقهـا لـم يكـن يخـضع لـشروط تلـزم المريـدين أو الصوفية من الاكتفاء بخرقة واحدة دون أخرى وهي ظاهرة رافقت الحركة الصوفية منـذ القـرن 6هـ/12م.(5)

---

(1) حول ارتباط أسانيد لبس الخرقة عند صوفية المغرب الأوسط بأبي مدين شعيب حتى نهاية القـرن 9هـ/15م. أنظر . محمد الصغير الفاسي: المنح البادية، ج2، ص181.

(2) عن لبس إبراهيم التازي الخرقة القادرية بمكة بسندها إلى الشيخ عبد القادر الكيلاني أنظر . محمد الـصغير الفاسي: المصدر السابق، ج2، ص179.

(3) يذكر الملالي أن محمدًا بن يوسف السنوسي قد لبس الخرقة بمكة سنة 885هـ/1480م من يد إسـماعيل بـن إبراهيم بن عبد الصمد الهاشمي العقيلي إلى النبي (ص)، أي بداية السند مـن أحـد أعـلام آل البيـت إلـى جـده النبي (ص)، وتأكيد الملالي لذلك هو نوع من إضفاء مشروعية الشرف على شيخه السنوسي . المواهب القدسية، ورقة 22، 23.

(4) نفسه، ورقة 22، محمد الصغير الفاسي: المصدر السابق، ج2، ص179.

(5) يذكر محيي الدين بن عربي في هذا الشأن «أنه ليس من شرط لباس هذه الخرقة والصحبة، أن يلبسها إلا مـن واحد، هذا لم يشترطه أحد» . كتاب نسب الخرقة، ص38.

ب- المريـــــد

عرف عبد الرحمان بن خلدون مريد عصره في القرن 8هـ/14م، بأنه مشتق مـــن الإرادة أي الذي له إرادة مثل العالم الذي له علم، والمريد في الطريقة من لا إرادة له حيث يتجرد عنها، وحقيقتها نهوض القلب في طلب الحق(1) عبر مقام الإسلام إذا أراد التحقيق وفي مقام الإيمـــان بـــالموعودات الغيبية وفي مقام الإحسان إذا كان مطلوبه الله.(2)

وقد عُرِفَ المريد في المغرب الأوسط خلال القرنين 8 و9 الهجريين/ بأسـماء عديـدة منهـا «الفقير»(3)، حيث شحن ابن القنفذ القسنطيني في القرن هـ8/14م كتابه «أنس الفقير وعز الحقيـر» بتجارب رجال الطرق الصوفية كي يستأنس به الفقير ويكون عدته في استنهاض روحانيتـه وختمـه بمنهج زهدي إصلاحي، يتدرج الفقير التائب في مدارجه حتى يصل إلى مرتبة الزهد ويستشعر الحقيقة الإلهية بالتوحيد(4)، وكذلك ناصر محمد بن يوسف السنوسي في القرن التاسع الهجري الفقـراء فـي كتابه «نصرة الفقير في الرد على أبي الحسن الصغير» لما هاجمهم هذا الأخير مستهينًا بأذكارهم.

ولما اختصت المدارس في هذه المرحلة بتدريس التصوف خاصـة العرفـاني الـسني ومنـه المشوب بالأفكار الشاذلية صار المريد يكني كذلك بالتلميذ والطالب -كما سبق ذكره-.(5)

ونشير بالذكر إلى أن هذه الظاهرة لم يختص بها المغرب الأوسط فحسب بل شملت المغـرب الإسلامي، برمته، يعكسها استعمال كتب التصوف لأسماء المريد والفقير والطالب والتلميذ دلالة علـى الجهاز المتلقي للتجربة الصوفية عن الشيخ.(6)

ورغم أن أعداد المريدين بالمغرب الأوسط كانت كبيرة بسبب تعدد الطرق الـصوفية وتنـوع الاتجاهات العرفانية السنية الاسم أنهم يصبون في رافدين كبيرين هما:

---

(1) شفاء السائل، ص 37.

(2) ابن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، ص 35.

(3) الفقير من الفقر وهو غير التصوف وتكون نهايته بداية التصوف، وهو ليس العدم والطاقة بل الفقـر المحمـود والثقة بالله والرضي بما قسم . عبد القاهر السهروردي: آداب المريدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيـروت، 2005، ص 13.

(4) أنس الفقير، ص109-117.

(5) حول هذه النماذج أنظر . ابن صعد: روضة النسرين، ص20 ؛ وكـذلك، التنبكتـي: نيـل الإبتهـاج، ج1، ص92 ؛ ابن مريم: البستان، ص43.

(6) حول هذه الظاهرة أنظر . ابن ليون: الإنالة، ص135-148 ؛ ابن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، ص435، 436.

مريد السلوك والمريد العارف: فأما مريد السلوك فهو من كان مقبلا على ما يعنيـه مجاهـدا لنفسه بالجوع والعطش والسهر والاعتزال عن الناس قليل الكلام، كابحًا لنفسه كلما همت بـه وعلاماته أن يكون حزين القلب منكس الرأس، فإذا كان كذلك أتته الفوائد من عند الله والبشرى فيقوى عزمه.(1)

في حين يقوم المريد العارف باستكشاف خبائث نفسه ورذائلها وقبحها بذكر الأسماء الحسنى والتدرج من مرتبة التوبة إلى منزلة المعرفة، ويكون تلذذُهُ في حالة القبض تمثيل هلاك صفات النفس الخبيثة وعمارة باطنه.(2)

ج- انتماء المريد إلى الطريقة الصوفية

لم يعد انتماء المريد إلى الطريقة الصوفية بالمغرب الأوسط خلال القرنين8 و9 الهجريين يتم بطريقة عفوية أو فوضوية، لكونها صارت مقننة من طرف منظريها الذين ضبطوا كيفيات الانتساب إليها وحددوا شروطها.

فقد أسقط شيوخ الطريقتين الشاذلية والزروقية مبدأ اختيار المريد للطريقة الصوفية، واعتبروها من منح الله تعالى الذي يقود المريد إلى اختيار شيخ يسلك به سبيل الرشاد، وهذا لا يتم إلى إذا تحلى المريد بصدق الإرادة وبذل في مناصحة مولاه جهد استطاعته على حد تعبير زروق(3)، بواسطة المعرفة التوحيدية الخالية من طلب الجزاء، وهي المعروفة بصدق العبودية كخطوة أولى لشهود منه الرب في الانتساب للشاذلية.

في حين كانت ترتيبات الانتساب بالنسبة للطريقة التازية تتم في جو من الطقوس الجماعية وبالضبط في مجالس الذكر حيث يعلن عن انساب المريد بتلقينه التوحيد فينتقل سرُ الشيخ خلال تلك اللحظات، ثم يرتب له ما يلزمه في خلوته.(4)

أما محمد بن يوسف السنوسي فقد اشترط على المريد مبدأ التسليم والتصديق كخطوة ضرورية للانتساب إلى طريقته السنوسية العرفانية السنية، لأن ذلك في رأيه يكسبه -المريد- حسن الظن فيعتقد، لأن الاعتقاد أصل كل خير والانتقاد أصل كل شر، وبحسن الظن يتحقق العارف وتلتمس له الأعذار(5)، فضلاً على الشروط الأخرى الجزئية المكملة لهذا المبدأ والمتمثلة في:

- إتباع سنة الرسول صلى الله عليه وسلم والاقتداء بالصحابة.

---

(1) الثعالبي: رياض الأنس، ورقة14 ؛ مؤلف مجهول: التدبير والسلوك ورقة 38، 40.

(2) نفسه، ورقة 40.

(3) عدة المريـد، ص 402.

(4) روضة النسرين، ص 198.

(5) نصرة الفقير، ورقة 120.

- اجتناب البدعة المحرمة.
- معرفة الله وأوصافه الجلالية والجمالية.
- الولوج إلى باب الذكر وهو بداية التوبة بالاستغفار والصلاة على الرسول صلى الله عليـــه وسلم كخطوة أولى في الانتساب إلى السنوسية.(1)

وتحقيقا لمبدأ الفقراء الموصوفين بالإيمان من حيث الذكر الذي رفعه في وجه الفقيه أبو الحسن الصغير.(2)

ونلفت الانتباه إلى أن سائر الاتجاهات العرفانية كانت تستعمل الأذكار في منازل الارتقاء بداية من منزل التوبة كخطوة أولى في الانتساب إلى منزل المعرفة في الوصول، مع الاختلاف في مضمون الذكر وفق خصوصية كل منزل.(3)

وفي الطريقة الراشدية اعتمد أحمد بن يوسف الراشدي على خبرته وعلمـــه بأســـرار الخلـــق وطبائعهم في تخصيص ما يلزم كل مريد من السلوك مراعيا في ذلك موهبتـــه وجـــدارة كـــل واحـــد منهم(4)، وقد حملت إلينا نصوص الصباغ جانبًا من شروط الانتساب وكيفيتها إلى الطريقة الراشـــدية نلخصها فيما يلي:

أولا: إدماج المريد في العمل الصالح بعد إعلانه عن توبته.

ثانيا: تلقينه الذكر بالأسماء الحسنى لتصفية نفسه.(5)

وهذا ما خاطب به الراشدي المريد في قوله: «أذكره تجده واترك نفسك تكن عبده واصدق مع الله يريك العجائب واقرع بابك تدخل حضرته وجد به تجد معك، ثم جد به حتى تغييب وتحضر به، لا يغيبك عن كل ما سواه تسمح به وتبصر بـــه وتبطش به».(6)

---

(1) نصرة الفقير، ورقة 120.

(2) نفسه، ورقة 115.

(3) يذكر لسان الدين بن الخطيب أن العرفانيين الذاكرين يستعملون الأذكار الخمسة، الاستغفار، والتـــصلية،التهليـــل، والتنزيه، والإفراد في منازلها، فذكر الاستغفار في حالة الخطوة الأولى أي التوبة يحصل منه حفظ النفس اضـــطرارا والتصلية في حالة الاستقامة وعلامة تحققها إدراك الصورة المحمدية على الدوام، وعن هـــاتين الحـــالتين يحـــصل التقوى وإذا بلغ المريد مرتبة الإخلاص أخذ في التهليل وفي حالة الصدق يأخذ نفسه بالتسبيح ومنها يستوي ظـــاهره وباطنه وجميع تصرفاته وإذا كان في الطمأنينة وهي نتيجة هاتين المنزلتين أخذ في المراقبة والمـــشاهدة والمعرفـــة والإفراد وفيها يكون الذاكر المذكور والشاهد المشهود . روضة التعريف، ص436.

(4) بستان العارفين، ص ص 238، 262.

(5) نفسه، ص143.

(6) نفسه، ص235.

ثالثا: صحبة المريد في أول الطريق حتى يستطيع مكاشفة شيخه بما يقع له من أحوال أثنـــاء عبـــوره المقامات، وبذلك يستطيع الشيخ مراقبته ومن ثم تصحيح مساره.(1)

د- علاقة المريـــد بالشيـــخ

روجت كتب التصوف والمناقب في القرنين 8 و9 الهجريين/14 و15 الملاديين لجملـــة مـــن الأفكار طبعت العلاقة بين المريد وشيخه، ومنها أن المريد بالنسبة إلى الشيخ كالميت بيد الغسال، وأن من لا شيخ له فالشيطان شيخه(2)، وأنه «سلطان الحَال»(3)، ومن مـــنح الله تعـــالى وهـــداياه للعبـــد والمريد(4)، وأنه قلما أفلح من أغضب شيخه(5)، كما أُعيد إحياء فكرة «التفويض والتـــسليم» التـــي صاحبت الوسط الصوفي بالمغرب الأوسط منذ القرن 6هـــ/12م.(6)

ومن القرائن أن أبا عبد الله محمدًا المقري تـــ759هـــ/1356م قـــد اعتبـــر الاعتقـــاد ولايـــة والانتقاد جناية وطالب المريد إن كان عارفًا بطريق التصوف أن يتبعها وإن جهلها، عليه بالتسليم(7)، وهو ذات الموقف الذي نسجله عند محمد بن يوسف السنوسي تـــ895هـــ/1489م في قوله: «الاعتقاد أصل كل خير والانتقاد أصل كل شر، بل إنه اعتبر مَبنَى طريـــق التـــصوف كلهـــا علـــى التـــسليم والتصديق»(8)، أما تلميذه محمد بن عمر الملالي فقد اعتبر شيوخ التصوف مُلوكًا وجبـــت طـــاعتهم «وإن لم تخفق عليهم البنود والأغراء، وإن لم تسير أمامهم الجنود».(9)

ومن هنا وجب التقصي حول مدى نجاح هذه الأفكار في طبـــع العلاقـــة بـــين الـــشيخ والمريد؟ والبحث عن موقف المريد من هذه الطروحات وتحديد اختياراتـــه بدايـــة مـــن قضية اختياره للشيخ في ظل إسقاط الشاذلية، مبدأ حرية الاختيار عنه؟

---

(1) بستان العارفين، ص262.

(2) ابن عباد: الرسائل الصغرى، ص 193.

(3) الصباغ: بستان العارفين، ورقة 27.

(4) أحمد زروق: عدة المريد، ص 402.

(5) المازوني: صلحاء وادي الشلف، ورقة 203.

(6) يتجلى ذلك في قول ابن مدين: «من ترك التدبير والاختيار طاب عيشه» . الغبريني: عنوان الدراية، ص 63.

(7) محمد بن يوسف السنوسي: نصرة الفقير في الرد على أبي الحسن الصغير، تحقيق حسن حافظي العلوي، دفاتر البحث، المجد الأول، العدد الأول، شوال 1422/ ديسمبر 2001، جامعة الحسن الثاني، عين الشق الـــدار البيـــضاء، المغرب 2001، ص 227 ؛ نلفت عناية القارئ أنه تداركًا للمعلومات التي لم ترد في النـــسخة المخطوطـــة مـــن نسخة أنس الفقير التي اعتمدنا عليها، فقد تم الاستعانة بالنسخة المحققة من عمل الدكتور حسن الحافظي.

(8) نفسه، ص 227.

(9) المواهب القدسية، ورقة 58.

إن إقرار المنظومة الصوفية السنية والعرفانية في المغرب الأوسط بالثنائيات المتناقضة بـين عالم الغيب والسكر والشهادة والصحو وانزياح كتب المناقب إلى تأكيد وسائل السيطرة والانبهار التـي يمتلكها الشيخ من كرامات وخوارق ومرائي صوفية قد حدد مكانة الشيخ بالنسبة للمريد، فالـشيخ فـي عالم الغيب والسكر بما يتوفر عليه من قدرات الاتصال بالله والنبي (ص) وبمـا يمثلـه مـن وسـائل الهيمنة، والمريد في عالم الشهادة والصحو ووسيلته إلى عالم الغيب والحضرة المحمدية لرؤية النبـي (ص) يكون بعلم من الشيخ ووسيلته إلى ذلك.(1)

فقد صور أبو عبد الله المقري في كتابه «الحقائق والرقائق»، المريد دون منزلة الشيخ موظفًـا من هذه الثنائية، فوصف وجْدّ الشيخ العارف أرقى من تواجد المريد، في قوله: «وجدّ العـارف فجـادَ بنفسه، أي وجد الله عنده، وتواجد المريد فحاك ولم يبك تباكي»(2)، أي أن محل الشيخ الوجد والبكـاء ومحل المريد التواجد والتباكي في محاولة محاكاته للشيخ(3)، بل أن المقري حرص على بيان البـون الواسع بين المريد والشيخ فصنف المريد ذاته إلى درجات، مريد مطيته الصبر وهدفه الأجـر ومريـد أطلق عليه لقب المراد وسجيته الرضا، ومريد نعته بالواصل(4)، وبالجملة فإن سـفر المريـد عنـده تجارب يطلب فيها الاستقامة على الطريقة وسـفر الـشيخ العـارف عمـارة يرحـل بهـا للإقامـة عند الحقيقة.(5)

كما أنّ تصور كتب المناقب للمريد في مواضيع الحرج مستغيثا ببركة وخـوارق وكرامـات شيخه قد بين حاجة الأول للثاني وكل ذلك قد جعله مسلوب الإدارة والحرية والكرامة يأتمر بأمر الشيخ وينتهي بنواهيه، تحت طائلة «الصبر مطية المريد».(6)

ومن هنا تَحَكمَ التفاوت في ترتيب العلاقة بين المريد والشيخ على أسس من الحقوق والواجبات يرعاها الطرفان بعضهما لبعض، فيتقبل المريد ما يلقيه إليه الشيخ دون أن يخالفه ويتأدب في حضرته ويخدمه دون أن يبالي ويعاد لأجله ويولي ويتمسك به بكله حتى يكون له كله ويتـأدب فـي حـضرته

---

(1) أحمد زروق: عدة المريد، ص 463.

(2) الحقائق والرقائق، ص 159.

(3) جعل المقري مساحة فهم قضايا التصوف بين المريد والشيخ واسعة كقوله: «قال: المريد الوقت سـيف، وقـال الواصل: بل مقت، فتلا العارف : ﴿ قُلِ اللّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ سورة الأنعـام، الآيـة: 91 ؛ الحقـائق والرقائق، ص 157.

(4) نفسه، ص157.

(5) نفسه، ص 161.

(6) نفسه، ص 122.

ويلزم العهد والعمل بالقصد والسمع والطاعة(1)، والبوح بأسراره وأحواله(2)، وعدم مخالفة أوامره.(3)

ومن جانب يخص الشيخ مريده بالنصيحة والاهتمام بأحواله ويبذل من الجهد لتمكينه من المنافع العينية والغيبية، فلا يدخر مالا ولا جهدا ولا يدع عودة في المريد إلا سترها فيعامله كالابن بالتأديب والتدريب والتهذيب فيزرع بذلك عنده الرضا والقبول، وكالأخ بالنصح والمعاضدة في مقام التوبة والتقوى وكالأب في الذود عن العرض والمال والمروءة وكشيخ في التربية والترقية بأنه يكتم سره، ويكون ستارا لما يظهره عليه.(4)

وفي كل الأحوال كان المريد "تابعا طائعا لشيخه متلقيا لأوامره، وحسبنا من القرائن أن وصايا الشيوخ إلى المريدين كانت أوامر إلزامية كقول: أبي العباس أحمد بن مرزوق تـ741/1340م لما سئل عن أصول الطريقة «أصلح لقمتك وامسك لسانك وحسن ظنك واستعمل السنة في جميع تصرفاتك».(5)

كما كان الصوفي أبو عبد الله بتلمسان في القرن 8هـ/14م. صارما إزاء المريد، فلم يكن يسمح له بأي تجاوز لنظام التربية الصوفية المعمول به في زاويته.(6)

وقد امتد تقيد المريد بأوامر شيخه إلى حد استئذانه عند السفر حتى يكون محفوظا ببركة الشيخ من متاعب الطريق(7)، إلا أن ذلك لا يعني غياب الشواهد التي يتحول فيها الشيخ إلى أب عطوف على مريده، يرعاه ويمده بالمساعدات فقد كان الطلبة العرفانيون في زمن أبي عبد الله الشريف العلوني«من اعز الناس وأكثرهم عددا وأوسعهم رزقا... يواسيهم بجريات كثيرة ويطعمهم طيب الطعام»(8)، وكذلك كان إبراهيم التازي تـ866هـ/1461م «محبا للفقراء مؤثرا لهم ويقوم بشؤونهم»(9)، ونفس الجهد كان يقوم به أيضا الحسن أبركان الذي كان محباً لطلبة العلم مؤثراً لهم

(1) أحمد زروق: عدة المريد، ص 463.

(2) المازوني: صلحاء وادي الشلف، ورقة 144.

(3) أحمد زروق: عدة المريد، ص 464.

(4) مؤلف مجهول: التدبير والسلوك، ص 40.

(5) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 42.

(6) نفسه، ورقة 41.

(7) ابن صعد: روضة النسرين، ص 166.

(8) التنبكتي: نبيل الانتهاج، ج1، ص92.

(9) ابن صعد: روضة النسرين، ص 159.

مرفعاً لقدرهم منبهاً على حقوقهم»(1)، إضافة إلى محمد بن يوسف السنوسي تــ895هــ/1489م الذي كان: «مع جلالة قدره وعلو منزلته وسعة علمه ... يتواضع للفقراء»(2)، بل أن أحمــد بــن زاغــو تــ845هــ/1441م نقل تلميذه أحمد بن محمد بن زكري الذي كان يعاني الفاقة من عمل الحياكة إلـــى مجلس درسه، وصار يمنحه أجرة كل شهر ليعيل بها والدته.(3)

وكل هذه العلاقات، قد بينت أن وضع المريد في كنف الشيخ في بالزوايا والمدارس قد اختلف من شيخ لأخر، تحكمت في ذلك طبيعة المنظومة الصوفية التي كان ينشدها المريد، فصرامة طريقــة التربية والمجاهدات جعلت الشيخ يكون صارماً إزاء مريديه، بينما اكتنف المنظومة العرفانية الطـــابع الحر والمرن، والذي جعل الشيخ أكثر مرونة في معاملة المريد، فقد كان محمد بن يوسف الـــسنوسي يخاطب المريد بحسن كلامه وحلاوة خطابه وتميز باللين في أمره ونهيه لذلك كانت مواعظه تؤثر في المريدين بخلاف مواعظ غيره من المدرسين الذين كان كلامهم من أطراف ألسنتهم، وهذا ما زاد فـــي محبة المريدين وتعظمهم له.(4)

بل أن تلميذه الملالي قد أدرك لذيذ الخطاب وأهميته في زيادة محبة الشيخ وتعظيمه، فـــاعتبر الشيخ ريحانة القلوب متى شمها المريد وصلت رائحته إلى قلبه.(5)

أما أحمد بن يوسف الملياني فقد شدد على أهمية الصحبة بين الشيخ والمريد في تمتين العلاقات بين الطرفين فالصحبة في منظوره لا تتوقف في الحياة الدنيا عند إرشاد الشيخ للمريد في الطرق إلـــى الله بل تتعدى إلى المؤازرة في القبر والعون على الصراط، فالشيخ لا يكون شيخا إلا إذا كان مع تلميذه في المواطن الثلاثة عند النزع حتى يلقنه الشهادتين، وفي القبر حتى يثبته الله وبالجواب للملكين وعنـــد العقبة وهو فارسها.(6)

ولا نعدم في هذه المعالجة دور المريد في تحديد اختياراته، فقد أدى تقمص أدعياء التـــصوف والطريقة لصفة الشيوخ، إلى احترازه من الوقوع في شباكهم لذلك كان ينتهز فرصـــة الزيـــارة إلـــيهم ليستكشف الشيخ قبل أن يسلك طريقته، وهي المرحلة التي يمكن وصفها بخطوة جـــس النـــبض فـــي اختيار الشيخ، وقد أشار إلى ذلك إبراهيم التازي في تحديده لأهمية الزيارة في اختيار الشيخ والظفـــر

(1) ابن صعد: روضة النسرين، ص 204.

(2) الملالي: المواهب القدسية، ورقة 12.

(3) ابن مريم: البستان، ص84.

(4) المواهب القدسية، ورقة 68.

(5) نفسه، ورقة 8

(6) الصباغ: بستان العارفين، ص 262.

بــه في قولـــــه: (الطويل)

وَكم من مريد أضفرته بمرشـــد حكيم خبير بالبلاء وما يبـــــر.(1)

غير أن ذلك لم يكن في متناول كل المريدين، الذين كانوا مجبرين على الانتماء لـشيخ معـين يدفع عنهم أعباء الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية الصعبة، فكثيرا ما كانت تتعطل الزوايـا وتنضب مواد المدارس في هذه الظروف فيتحول المريدون إلى سُعات يقصدون البيـوت للحـصول على الطعام.(2)

هــ- المقـــــــدم

وهو من يقدمه الشيخ للأذكار على غيره ويجعله ملازمًا له في حلقة الذكر ويُحـضره إذا أراد أن يُلبسَ للمريد الخرقة المباركة، وهو كذلك الوصي على زاوية الشيخ في غيبته وعند وفاته(3)، وقد كشف لنا ابن صعد في القرن 9هــ/15م عن مقدمين للطريقة التازية وزاويتها بوهران وهما: أبو عبد الله محمد بن موسى بن تيف(4)، وآخر باسم سيدي الزعيم.(5)

ونشير بالذكر إلى أن المقدم في القرن 9هــ/15م صار يرث سر الشيخ(6)، ومكانته في قلوب المريدين لكونه من اختيار الشيخ قبل وفاته وفقًا لمواصفات أخلاقية رفيعة(7)، غير أن منزلة المقـدم تراجعت بعد القرن 9هــ/15م إلى المرتبة الثالثة بعد كل من مؤسس الطريقة وشيخ الطريقـة الـذي صار يرث مقاليد الطريقة ويسمى بالخليفة أو مولى الطريقة.(8)

---

(1) الملالي: المواهب القدسية، ص12 .

(2) نفسه، ورقة 12.

(3) ابن صعد روضة النسرين، ص 158 ،159 .

(4) نفسه، ص 159.

(5) ابن صعد: النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 24.

(6) يذكر ابن تيف الوصي على الزاوية إبراهيم التازي وطريقته أنه لم يعلم سر وفائدة إصرار شيخه التـازي علـى الحضور في طقوس لبس الخرقة إلا بعد وفاة التازي . ابن صعد: روضة النسرين، ص159.

(7) حول موقف ضبط النفس الذي إلتزمه ابن تيف إزاء فاحش القول الذي تنفث به الشريف في حق الزاوية التازية انظر . ابن صعد: روضة النسرين، ص163.

(8) أصبح المقدم في الجهاز الطرقي بعد القرن 9هــ/ 15م في المرتبة الثالثة بعد مؤسس الطريقة وشيخ الطريقـة الذي صار يعرف بخليفة الورد ومولى الطريقة وحامل البركة وهو الذي يرث إمام الطريقة أو المؤسـس . سـعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج 4، ص11 ؛ يري بن يوسف تلمساني أن المقدم صار في المرتبـة الثانيـة بعـد الخليفة . الطريقة التيجانية، ص ص 37، 39.

و- المنشــد

ويمثل ذوق الطريقة وحسها، ويكون دائم الحضور في مجلس الشيخ أو حلقته ووظيفته، ويقوم بإنشاد قصائد الشعر الصُوفي وقراءة القرآن والكتب بصوته الرخيم(1)، المؤثر في السامعين فيحــدث فيهم حالة وجدانية من الخشوع والسكون والخضوع(2)، وحسبنا من الشواهد إشــارات ابــن صــعد التلمساني إلى أهمية المنشد في وضيفة السماع بحلقة إبراهيم التازي قوله: «فأذن الــشيخُ، للرخــامي فأنشد... القصيدة الواوية... صاح الفقير وتواجــد... فغلــب عليــه الرجــل وأدركنــا والحاضــرين بعض الوجد... ».(3)

ونشير بالذكر إلى أن ما ينشده الرخامي من نصوص كانت من اختيار الشيخ كما أنه لا ينــشد إلا بأمر الشيخ وإشاراته وتكون طبيعة القصائد وجدانية ونصوصها في مدح النبي(ص) أو في الحض على الخيرات، وكذلك الكتب التي تقرأ كان الغرض منها الاقتداء لذلك كان كتاب «الــشفاء بتعريــف حقوق المصطفى» لعياض لا يفارق حلقات الذكر والإنشاد.(4)

ز- الخــــــادم

هو من دخل في خدمة الشيخ أو المريد وعمل على توفير الراحة لهما، حتى يفرغ خاطرهمــا إلى العبادة، ويكون دافعه إلى ذالك الرغبة في نيل الثواب.(5)

وقد ارتبط حضوره في الجهاز الصوفي بالمغرب الأوسط بالشيخ وبسيادة فكرة الارتقاء بخدمة الصالحين(6)، وكذلك كان المريد يتحول إلى الخادم إذا أخفق في تجربته الصوفية، فإن الشيخ يخيــره بين التوجه إلى الحرفة وطلب الرزق وبين الإقامة عنده خادمًا له.(7)

---

(1) ورد المنشد القارئ في نصوص ابن صعد باسم «الرخامي» لطبيعة صوته . روضة النسرين، ص169.

(2) الونشريسى: المعيار، ج 11، ص 49.

(3) روضة النسرين، ص 166.

(4) الونشريسي: المعيار، ج 11، ص 49.

(5) السهروردي: عوارف المعارف، ص 100.

(6) يجسد هذه الفكرة قول أبي مدين شعيب: «من خدم الصالحين ارتفع بخدمته»، وقوله كذلك: «أبناء الدنيا يخدمهم العبيد والإماء وأبناء الآخرة يخدمهم الأحرار والكرماء» . الغبريني: المصدر السابق، ص 63 ؛ صارت هذه الفكرة من أدبيات الطرق الصوفية فقد أوصى إبراهيم التازي أصحابه باحترام المشائخ وخدمة الإخــوان والتواضــع للفقراء . محمد بن الحاج الجزولي: المواهب القدسية في بعض المشائخ الصوفية، ورقة 23.

(7) مؤلف مجهول: التدبير والسلوك، ص 39.

ونشير بالذكر إلى أن وظائف الخادم، قد تطورت بتطور الجهاز الصوفي فبعد أن كان قبل القرن 8هـ/14م، يقوم على خدمة الشيخ من حيث توفير طعامه وغسل لباسه وتهيئة فرشه ومركبه وإتباعه حيثما حل ورحل، صار في القرن 8هـ/14م المسؤول على تقديم الطعام للفقراء في الزاوية، ويحمل السبحة إلى حلقة الذكر(1)، ويطوف مع شيخه حول الكعبة ويخدمه في مجاورته لها بل إنه عُدَّ من المجاورين، فقد كان لأبي العباس أحمد بن مرزوق تـ741هـ/1340م خادم يسمى يوسف يطوف معه حول الكعبة(2)، ونظرًا لأهمية الخادم الروحية فقد لقبه البعض باسم «خادم السماء»(3)

ونظرا للمعاشرة الطويلة التي يمكث فيها الخادم مع شيخه تحول بعض الخدام بدورهم إلى أولياء وأصحاب كرامات، حيث كان لأبي يعقوب بن عمران البويوسفي الملاري تـ717هـ/1317م خادمًا من الأخفياء البلهاء المنقبضين.(4)

وهذه المكانة التعبدية التي كان يرقى إليها الخادم في ظل خدمة الشيخ، استطاع أن يتموقع داخل أسانيد الرواة في التلقين والذكر ولباس الخرقة وتناول السبحة وغيرها من الطقوس مثل اتصال سند بعض صوفية القرن 8هـ/14م في لباس الخرقة ببلال خادم أبي مدين شعيب في حياته.(5)

كما تبرز أهمية الخادم في إذاعة أخبار شيخه ونقلها إلى المهتمين فقد تحول إلى راوي في الكتابات المناقبية، حيث اعتمد ابن مرزوق في كتابه «المجموع» الذي يروي فيه مناقب أسرته، على روايات أبي العباس ابن القطان خادم جده لأبيه محمد بن أبي بكر بن مرزوق تـ681هـ/1282م، الذي وفر له دقائق الروايات عن أسرته خاصة عن جده لأبيه وجده لأمه أبي إسحاق إبراهيم بن يخلف بن عبد السلام التنسى تـ680هـ/1283م وأبيه أبي العباس أحمد تـ741هـ/1340م.(6)

وتزداد ظاهرة حضور الخادم في الجهاز الصوفي خلال القرن 9هـ/15م ضرورة مع انتشار فكرة استمرار بركة الشيخ في أحفاد الخام، ومن الروايات في هذا لشأن، حديث الصباغ عن خدمة والده علي بن عبد الرحمن الصباغ تـ920هـ/1514م للشيخ أحمد بن يوسف الملياني

---

(1) الونشريسي: المعيار، ج 11، ص 49.

(2) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 19.

(3) ابن عروس: وشي الطروس، ص 241.

(4) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 53.

(5) لبس أبو العباس أحمد بن مرزوق لباس الخرقة بيد بلال خادم أبي مدين . ابن مرزوق: المجموع، ورقة 17.

(6) نفسه، ورقة 1 وما بعدها.

تـــ931هـــ/1524م وانتقال بركة تلك الخدمة إلى أحفادهِ.(1)

ولما كان الخادم ينال من الشيخ الـــسر والبركـــة فـــإن بعـــض الخـــدم نـــالَ حـــضوة عنـــد السلاطين، وصار بدوره مصدرًا للبركة، وحسبنا من الأدلة أن وزير السلطان الزيـــاني أبـــا تاشـــفين تـــ718-737هـــ/1317-1336م كان معتقدًا في أبي العباس بن القطان خادم المرازقة، فإذا مـــرض كان يعودهُ بالزيارة رفقة الحاجب والأطباء.(2)

ومن هنا يظهر الخادم في القرنين 8 و9 الهجريين/14 و15 الميلاديين وقد كـــسب وظـــائف جديدة جعلته أكثر ضرورة في الجهاز الصوفي من ذي قبل، كمشرف على تنظيم الحلقة وأداء طقوسها ومصدرًا للبركة بما ورثه من شيخه شأنه في ذلك شأن المريد الناجح، بل صار بارزًا بدوره من النص المناقبي بعدما ظل ردحًا من الزمن - أي قبل القرن 8هـــ/14م- في ظله.

ومما سبق ذكره يتضح أن جهاز الطريقة الصوفية كان مقننًا ومراقبًا من طرف شيوخه مراقبة دقيقة أكسبوا بواسطته للمريد الحقيقة والشريعة في قالب علمي وتربوي وأخلاقـــي، كمـــا أن اكتـــسابه لقاعدة شعبية جعله محل ريبة لدى السلطان لما حملته دلالات التنظيم وتكاثر الأتباع، الأمر الذي يفسر جانبًا من تقرب السلطة من شيوخ الطرق الصوفية واستمالته.

غير أن المرابطين الطرقيين بعد القرن 9هـــ/15م لم يلتزمـــوا بثلاثيـــة الـــشريعة والحقيقـــة والطريقة في الجهاز الذي اقتبسوا تراتيبه وطقوسه من القرنين 8 و9 الهجريين فوقع الانحراف، كمـــا أن ذلك صار في معتقد المدرسة الكولونيالية استمرار لإفرازات القرنين 8 و9 الهجريين.(3)

---

(1) بستان العارفين، ورقة 14

(2) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 21.

(3) ضبط المؤرخون الفرنسيون جهاز الطريقة المرابطية على النحو التالي: الشيخ، الخليفة، النائب، الوكيل، مقـــدم المقاديم، المقدم، الراقب، الإخوان، ولكل من هؤلاء وظيفته التي صارت تختلف شكلا ومضمونا عن وظائف الجهـــاز الصوفي في القرنين 8 و9 الهجريين، بل أنهم صبوا هذا الجهاز الذي عاينوه في القرن 19م علـــى تجربـــة الجهـــاز الصوفي في القرنين 8 و9 الهجريين/ 14 و15 الملاديين.

Coppolani (x) depant: les Confréries religieuses, PP 193-195.

10- الممارسات الطقوسية في الطريقة الصوفية

ترمز الممارسات الطقوسية على مستوى الطرق الصوفية بـــالمغرب الأوســـط فـــي القـــرنين 8 و9 الهجريين إلى نظام تربوي دقيق ومكمل للمنظومة الفكرية والسنية والعرفانية والتي كان يلتـــزم بها كل مندمج ويتعهد بعدم الانحراف عنها.

وقد مارسها المريد و العارف على حد سواء مع الفارق في مستوى الإدراك(1)، حيث فرض الانتساب إلى الطرق وأهمية الأسانيد فيها على الشيوخ أن يكون الواجد منهم مرتبط بأســـانيد كثيـــرة ومتنوعة في تلقي الذكر ولباس الخرقة والمصافحة والمشابكة والاستضافة على التمر والمـــاء، وهـــي الطقوس التي ظل الشيوخ ينشدونها في رحلاتهم تمتينا للسيرة الذاتية لكل شيخ لتكون عدته في جلـــب المريدين والانتساب إليه ومن ثمة التموقع في مسلسل أسانيد هذه الطقوس.

فهذا أحمد بن زكري تـــ899هـــ/1493م رحل إلى إبراهيم التازي بوهران فلبس من يده خرقة التصوف وصافحه من طريقي المعمر والهزميري وشابكهُ من طريق الباغوزاوي وأضافه على تمـــر وماء ولقنه الذكر واراه السبحة بأسانيده المعلومة.(2)

ولم يكتف أنصار الطرق الصوفية بذلك بل وقع تأصيل هذه الطقوس وربطها بالمثال الأعلـــى أي النبي(ص) وصحابته والتابعيين، ودفعها لتكون واقعًا تربويًا مقبولا ومحصنا يعتقد فيه المريـــدون، ومن أشهر عمليات التأصيل، اعتبار محمد بن يوسف السنوسي تـــ895هـــ/1489م في رده على أبي الحسن الصغير اهتزاز النبي(ص) لسماع أبيات شعر ابن رواحة يوم الخندق(3)، وعدم اعتراضه على الغناء في بيته (ص) كمـــا ضُرب الدف بحضرته ورقص الحبشـــة فـــي مسجده وتم إنشـــاد الشعـــر

---

(1) يربط لسان الدين بن الخطيب بين الإدراك-الحال- الذي يحدث في النفس عند ترديدها للذكر وبين القابليـــة إلـــى ذلك، فإذا كانت القابلية على الذكر كبيرة جذب الذكر الذاكر إلى عالم النور، فيضعف عمل خياله ويقوى عمل فكره لأن الذكر بالنسبة للفكر بمنزلة السراج المحمول بين يدي الماشي في الظلمة، وعندما يقوى عمل الفكر تتجـــرد الـــنفس ويحصل لها إدراك مقصودها في نفسها بقدر مقامها وبعدها من الصور الخيالية ثم تعود إلـــى حـــسها . روضـــة التعريف، ص 352.

(2) البلوى الوادآشي: ثبت، ص426.

(3) تمثلت هذه الأبيات في قول ابن رواحة: (الرجز)

والله لولا الله مَا اهتدينـَـا ولا تصـــدقنا ولا صلينـــا

فأنْزِلنَ السكينـــةَ علينـَــا وثبت الإقـــدام أن لقينَـــا

إن الكفار قد بغوا علينَـــا إذ أرادوا فتنـــة أبينـــَـا . نصرة الفقير، ورقة 117.

بالأصوات الطيبة بين يديه مثل إنشاد بنات الأنصار يوم قدومه إلى المدينة.(1)

بل أن السنوسي دعا إلى العمل بالأحاديث الضعيفة في فضائل الأعمال حتى يجد مسوغًا شرعيًا لهذه الطقوس.(2)

إلا أنّ ذلك لم يمنع عمليات التأصيل التي قام بها السنوسي وغيره من صُوفية عَصره لأن تكون مادة خصبة للسجال الفقهي والفكري مع الفقهاء، والتي تحكمت إلى حدٍ مَا في ترتيب طبيعة العلاقات بين الطرفين، لكنها لم تستطع أن تحد من انتشار مظاهر الأذكار والأوراد والوظائف والإنشاد والسماع والنياحة وتراتيب الانتساب إلى الطريق الصوفية التي سنها شيوخ الطرق الصوفية.

أ- الأذكـــار والأوراد

عَرَّفَ لسان الدين بن الخطيب الذكر بأنّه بضاعة الأنبياء والأولياء وبها يتنقل السَالكُ في أطوار الرياضات، بعد أن يكون قد مرّ بتهذيب النفس وتلطيف السر وتحصيل العلم ثم يلزم الخلوة(3)، ويُداوم على الذكر حتى «ينال المرغوب ويتوصل إلى المطلوب».(4)

وهو على نوعين: ذِكر جماعي لِلعوام ويَحصلُ منهُ التعلم لهم وقد سبق دراسته، وذِكرٌ مُرتب زَمنًا ومتنًا وليلاً ونهارًا ويُسمى بالورد، والفرق بين الذكر والورد أن الأول غير محدد بوقت والثاني محدد والهدف منهُ تعليم المريد وتعويده على الضبط والنظام والإلتزام بعهد شيخه «لأن من ترك وردهُ فقد نكث عهد شيخه»(5)، والأوراد أنواع منها الوظائف والأحزاب والأدعية والتصليات ومن خلالها يطلُبُ الصوفية مَدلولَهَا حتى تشعر نفوسهم بذلك وتنفعل انفعالاً شديدًا تغيبُ به عن المحسوسات فيحصلُ لها حظٌ من المشاهدة بحسب قوة الحال وصنفها ويكون الإدراك لذلك ذوقيًا لا علميًا نظريًا.(6)

ونشير إلى أن حضور ظاهرة الأذكار والأوراد في الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط يعود إلى القرن 6هـ/12م وتحديدا مع نشاط أبي مدين شعيب تـ594هـ/1198م في بجاية الذي رتب

(1) نصرة الفقير، تحقيق حسن حافظي العلوي، ص 216.

(2) نفسه، ص 211.

(3) روضة التعريف، ص 350.

(4) محمد بن الحاج الجزولي: المواهب القدسية، ورقة 5.

(5) حسن الشاهدي: الأدب الصوفي، ج2، ص 530.

(6) ابن الخطيب: روضة التعريف، ص 351.

لتلامذته برابطة ابن الزيات جملة من الأذكار كانوا يقومون بها(1)، وذلك لما كان يمثله الـذكر فـي تجربته الصوفية حيث كان يعتبره أنس قلوب العارفين ووسيلة شهود المـذكور ودوام الحـضور مـع الله(2)، وينبع اهتمام أبي مدين بالأذكار من تـأثره فـي مكـة بالـصوفي عبـد القـادر الكيلانـي تــ561هــ/1166م، الذي يعد أول من سنّ الأذكار ورتـب الأحـزاب(3)، وكـذلك ولوعِـه أيـضا بمصدرين أساسين في التصوف اعتبر صاحبيهما، الذكر طريق إلى الله وهمـا: الرسـالة القـشيرية، وإحياء علوم الدين، فقد وصف القشيري الذكر بأنه رُكنٌ قوى والعمدة في طريق الحـق ولا يمكـن الوصول إلى الله إلا بدوام الذكر بواسطة اللسان الذي يؤدي بدوره إلى استدامة ذكر القلوب(4)، وعند الغزالي هو وسيلة يَشغلُ بها المريد لسانه وقلبه حتى يفرغ قلبهُ عن كُل مَا سوى الله.(5)

كما مارسها أيضا في بجاية خلال القرن 7هـ/13م من الـصُوفية الأندلـسيين أبـي الحـسن الحرالي تــ638هــ/1282م الذي كان لهُ أذكار وأوراد وحزبٌ يُلازمهُ بعد صلاة الصبح(6)، وبمدينة تلمسان كان الصوفي عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق تــ681هــ/1282م بمنزلهِ الكائن بمرسي الطلبة يقوم بنوعين من الحلقات: حلقة عامة وكان يحضرها العُلماء والصُلحاء وعامة النـاس وفيهـا كـانوا يُصلون ما تعودوا عليه من النوافل ثم يتذاكرون في المسائل الدينية والمقامـات والأحـوال، وبعـدها يتناولون الطعام يواصلون ليلهم في جو من الإنشاد والوعظ والتواجد، أما في الحلقة الخاصة التي كان يحضرها خواص أصحابهِ المنقطعين المتجردين فكانوا يلتزمون بالأوراد المقـررة علـيهم ويقومـون متواجدين وهم يدورون حول شجرة النارنج بوسط الدار.(7)

ومن هذه القرائن يتضح أن الأذكار والأوراد قبل القرن 8هــــ/14م كانـت رهينـة النخبـة الصوفية من التيارين السني والفلسفي.

أما في القرنين 8 و9 الهجريين، فقد اقترن انتشارها بالطرق الصوفية والاتجاهات العرفانيـة التوحيدية، وذلك بفضل ما كان الشيوخ يفرضونه على المريدين من طقوس يُذكر بها الله مستعينين بما

---

(1) ابن الزيات: التشوف، ص 330.

(2) أنس الوحيد، ص ص 74، 75.

(3) مؤلف مجهول: النتيجة في تلخيص الكرامات في مناقب الشيخ عبد القادر الجيلاني، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، رقم 9264، ورقة 93.

(4) الرسالة القشيرية، ص 256.

(5) الإحياء، ج3، ص 83.

(6) حول نص أوراد وأحزاب الحرالي . أنظر الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 153، 154.

(7) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 5.

لها من سند في القرآن(1)، والحديث(2)، ونلفت الانتباه إلى أن الأذكار والأوراد، قد اتخذت خلال هذه الحقبة مفهومًا واسعًا صنفها لسان الدين بن الخطيب إلى عشرة أجناس هي: التعوذ والبسملة والاستغفار والتصلية والتقديس والتسبيح والحمدلة والتهليل والتكبير والحوقلة(3)، وكذلك فـــي أدبيـــات الطريقـــة الشاذلية صار يشمل مجالات القول والفعل كلها.(4)

ومن الأمثلة في هذا الشأن أن أبا العباس أحمد بن مرزوق تـــ741هــ/1340م كان يجتمع كل ليلة جُمعة بعُباد تلمسان مع إخوانه من أهل الإرادة وأرباب الحقائق والتصرفات(5)، وكذلك كان قرينه أبو هادي مصباح بن سعيد الصنهاجي تـــ748هــ/1347م كثير الذكر بزاويته في قسنطينة وله أورادٌ مقررة ومعدودة يعتزل خلالها عن تلامذته، الذين كانوا بدورهم قد رتب لهم أوقات من الذكر جماعـــة بعد أخرى.(6)

وفي القرن 9هــ/15م كَشفَ لنا أحمد زروق عن زيادة الاهتمام في عصره بالأذكار والأوراد لما صارت تمثلُ من «شفاء للطالبين وإعانة للمريد وهدية للمحبر وحِرفةً للمتسببين وترقية لهم...وفتحًا للباب حتى يدخلها عوام المؤمنين لما رأوا قِصَرَ الهمَمْ، وضعف العزائم وبُعد الثبات واستيلاء الغفلـــة

---

(1) من الآيات الدالة على الذكر قوله تعالى: ﴿وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْـرًا عَظِيمًـا﴾ سورة الأحزاب الآية 35، وقوله سبحانه وتعالى أيضًا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا ، وَسَبِّحُوهُ بُكْـرَةً وَأَصِيلًا ، هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا ، تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا﴾ سورة الأحزاب الآية 41، 42، 43، 44.

(2) من الأحاديث النبوية في هذا الشأن قوله صلى الله عليه وسلم: (ما اجتمع قوم في بيتٍ من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسـونه بيـنهم إلا نزلـت علـيهم الـسكينة وغـشيتهم الرحمـة وحفـتهم الملائكـة وذكـرهم الله فيمن عنده). أبو عيسى محمد الترمذي: جامع الترمذي، ط3، مراجعة صالح بن عبد العزيـز، دار الـسلام للنـشر، الرياض، 2000، ص 1999.

(3) يشمل التعوذ من العوارض الجسمانية والخواطر الروحانية والبسملة كل ما تعنيه من الأعمال الظاهرة والباطنـة والاستغفار من الكبائر والصغائر ومن الغفلة عن العمل مما سوى الحق والتصلية غرضها طلب الرحمة لأهل الظـاهر والباطن والأولياء والأنبياء والتقديس، التطهر من التوهم والتصور والتسبيح غايتـه تنزيـه الحـق عـن الخلائـق والحمدلة من أجل الاتصاف بظواهر أسماء الله الحسنى، والتهليل والتكبير هدفها إفراد المعبود في كل الوجود وتعظيم الله واحتقار مما سواه في حين تمثل الحوقلة ركن الاعتصام وتوحيد الصفات الإلهية . روضة التعريف، ص 435.

(4) يُطابق ذلك قول ابن عطاء الله «ذاكرٌ ذكَرَ يستنير به قلبه فكان ذاكرًا، وذاكرٌ استنار قلبه فكـان ذاكـرًا والـذي استوت أذكاره وأنوارهُ فبذكره يُهتدي وبنوره يقتدي» . الحكم العطائية، ص 113 ؛ يتماشي هـذا مـع قولـه سبحانه وتعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىَ جُنُوبِهِمْ﴾ . سورة آل عمران، الآية 191.

(5) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 6.

(6) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 50.

ومرض القلوب وقلة اليقين»(1)، لذلك أوصى إبراهيم التازي تــ866هــ/1461م أصحابه بالمواظبــة على الذكر أثناء الليل وأطراف النهار(2)، يعكس ذلك قوله: (الطويل).

رجالٌ كرامٌ قوتُهم ذكرُ ربهــم قيامًا قعودًا في صُدور وإقبالِ.(3)

وفي رأيه كذلك أن الذكر جائزٌ بالجهر وبالسر وبهيئة الاجتماع في قوله: (الوافر)

فهجِّيراي ذِكــــر الله جهــــرًا وســـرًا بالغـــدُو وبالأصــــالِ

بجمع صالحيـــن ذوي اهتـــداء بقادات وسَـــــادات أكامـــــل.(4)

كما أنّ من الصوفية من جعل الذكر عدته فهذا ابن مرزوق الحفيد تــــ842هــــ/1434م لـــه أوراد معلومة وأوقات مشهورة(5)، ولبلديه على التالوتي ورّد خاص يقوم به كل يوم مع انشغاله الدائم بقراءة القرآن ذكرًا(6)، والمعروف بالذكر الحكيم الذي لا ذكر فوقه ولا يخص به إلا من بلـــغ مقامًـــا عرفانيًا رفيعًا.(7)

وفي منحى آخر اعتبر بركات القسنطيني تــ897هــ/1492م الذكر من الطقوس التي تـــذهب الحزن عن الرجال(8)، كما يعكس رد محمد بن يوسف السنوسي على أبي الحسن الـــصغير المنزلـــة التي صار يحتلها الذكر في النشاط الطُقوسي حيث أكد على أهمية الاجتماع للذكر والتداول به فالـــذكر بالمناوبة في رأيه سائغ حسن، بل أنّه في رأيه يقوم مقام الشيخ، كما استحسن طريقة رفـــع المريـــدين لأصواتهم بالذكر عند اقترابهم من منازل إخوانهم إذانًا بوصولهم.(9)

ولم يكتف بذلك بل أصل له منبها إلى اجتماع النبي (ص) وأصحابه رضي الله عنهم في أدبار الصلوات الخمس إلى الذكر، وهم يرفعون أصواتهم وكذلك في صلاة العيدين، وقد أخذ السنوسي تلقين

---

(1) عبد الحفيظ الفاسي: ترجمان المعرب عن أشهر فروع الشاذلية بالمغرب، ورقة 91.

(2) محمد بن الحاج: المواهب القدسية، ورقة 23.

(3) البلوي الوادآشي: ثبت، ص 328.

(4) نفسه، ص 347.

(5) القلصادي: الرحلة، ص97.

(6) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج1، ص 385.

(7) ابن الخطيب: روضة التعريف، ص 352.

(8) تذكرة الغافل، ص 73 ؛ حدد محمد بن الحاج وظيفة الذكر فـــي رفـــع الأكـــدار والمفاســـد وجلـــب الأنـــوار والأسرار . المواهب القدسية، ورقة 5.

(9) نصرة الفقير، تحقيق حسن حافظي، ص ص 117، 229.

الذكر عن إبراهيم التازي الذي أوصاه بذكر لفظ «لا إله إلا الله» لأنها تجلي القلب من الران وأوصـــاه بأن يذكر كل صباح «سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم وأستغفر الله» مائة مرة وأيضا «لا إله إلا الله الملك الحَمْدُ المبين» مائة مرة.(1)

ومن هذه الشواهد تبين أن الأذكار مثلما هي ركيزة أساسية في طقوس الطريقة الصوفية هـــي أيضًا مركب نظري وعملي رئيسي في التصوف العرفاني التوحيدي، حقق للمريد التطهر من الأوزار من خلال الاستغفار وتعظيم الرسول بالتصلية وتطهير القلب من الخواطر بالتهليل ومن ثمة كان ينتهي بالمريد إلى التنزيه والتوحيد الخالص.

ب- الـــوظائف

ورد عن ابن منظور أن جمعها الوظائف أو الوظف ، ووظف الشيء على نفـــسه أي ألزمهـــا إياه(2)، ومن هنا فالمعنى اللغوي للوظيفة، هو التزام النفس بإنجاز معين في وقته، وهو ما كان شيوخ الطرق الصوفية يُلزمون به مريدهم على القيام به، وهي نوعان من الأذكار:
الأولى: وهي التي كان ينتقيها الشيخ من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، يجمع فيها بـــين الأدعيـــة والتصليات والتسبيحات والتوســـلات، وتكـــون معلومـــة العـــدد ومحـــددة بوقـــت وهـــدفها تعبـــدي وتعليمي وتربوي.(3)

والوظائف كلون من ألوان الكتابة الـــصوفية لـــم تكـــن معروفـــة بـــالمغرب الأوســـط قبـــل القرن9هـــ/15م حيث يعد إبراهيم التازي تـــ866هـــ/1461م، أول من صنف في هـــذا اللـــون مـــن الأذكار في زاويته في وهران، حيث وضع ضمن الأطروحة الفكرية لطريقته التازية، وظيفتين:
الأولى: طويلة وأطلق عليها اسم دعاء الكرب لقوله: (الطويل)

تسمى دعاء الكرب فاستوف ذكرها ثلاثًا، وقابل بالقبول نصيحتي.(4)

وقد ضمنها كل أنواع الذكر من التعوذ وقراءة القرآن والاستغفار والتسبيح والحمدلة والتوحيـــد والتكبير والحوصلة والتصليات والترضية والشاهدتين والدعاء والتوسل.

---

(1) التنبكتي: اللآلئ السندسية، ورقة 94.

(2) لسان العرب،ج9، ص358.

(3) حسن الشاهدي: الأدب الصوفي، ج2، ص531.

(4) البلوى الوادآشي: ثبت، ص 358.

والثانية: قصيرة وشملت الاستغفار والتصلية والتوحيد وسور من القرآن ولحسن الحظ فقد حفظ لنا أبو جعفر البلوى تـــ938هــ/1531م، وظيفة دعاء الكرب كاملة على طولها فجاء بمضمونها نثرًا وشعرًا على النحو التالي: حيث شملت افتتاحيتها، التعوذ والبسملة(1)، لقولـــه: (الطويل)

وهاكَ زمامًا للوظيفة كافـــــلاً بتربيتهَا، نظمتهُ فـــي قصيـــــدةِ

تعوذْ وبَسمِلْ واقرأ الحمد مرة وأمنْ جهارًا إنْ ذكرت وظيفتي.(2)

ثم اتبعها بإثني عشرة عنصرا هي:

أولاً: أربع سور من القرآن هي: الفاتحة والإخلاص والمعوذتان بقوله: (الطويل)

وسورة إخلاص ثلاثا وبعدها معوذتيـــن مـــــرة، فتثبــــت.

ثانيًـــا: الإستغفار(استغفار وتوبة وتصلية وتسليم على الرسول (ص) كثرة ودوام عددها ســتة عــشرة مرة)، لقولـــه: (الطويل).

وبسمل لكل مطلقًا بمحلـــــــــــــهَا وعند اختتام الناس فافصل بسكتـــهِ

وسَلْ ربَّكَ الغفرانَ، تُب، صَل، سَلم على المصطفى الماحي ثلاثًا بقــوة.

ثالثًا: التسبيح (تسبيح وحمد وثناء ثلاثة وعشرين مرة).

رابعًا: الحمدلة (الحمد لله عدد ما في علم الله تحميدًا دائمًا دوام ملك الله ثلاثة عشرة مرة).

خامسًا: التوحيد والهيللة (بصيغة التوحيد والثناء بالأسماء الحسنى ورب العرش العظيم ورب السماوات ورب الأرض ورب العرش الكريم عدد ما في علم الله تهلـــيلاً دائمـــا بـــدوام ملـــك الله ســـتة عشرة مرة).

سادسا: التكبير (بصيغة الله أكبر عدد ما في علم الله تكبيرًا دائمًا بدوام ملك الله ثلاثة عشرة مرة).

ومجمل هذه الخطوات وصفها بقولـــه: (الطويل)

وربَّك فاستغفره عشرًا وبعدها ثلاثًا لدى التقييد منك بعـــــــــــدَة

ومثلهما سبحه، وأحمده، هلّلن وكبّر، وحوْقل، ثم صَلّ سوى التـــي.(3)

(1) البلوى الوادآشي: ثبت، ص 320.

(2) نفسه، ص358 ؛ استعنت في تتبع تراتيب وظيفة الكرب على مختصر الذي وضعه . الأستاذ القدير حـسن الشاهدي: المرجع السابق، ج2، ص ص 532-538.

(3) البلوى الوادآشي: ثبت، ص ص320، 321، 322، 323، 326، 358.

سابعًا: الحوقلة (لا حول ولا قوة إلا بالله وعدد في علم الله واستسلامًا دائمًـا بـدوام ملـك الله ثلاثـة عشرة مـرة).

ثامنًا: التصليات: (وصيغتها: اللهم صلّ على عبدك ونبيك ورسولك سيدنا محمد النبي الأمـي وعلـى آلـه وصحبه).

التصلية والتسليم يا سيد المرسلين ياخاتم النبيين يا خير خلق الله أجمعين عدد ما في علـم الله وصلاة وسلاما دائمين بدوام ملك الله، (التصلية+الملائكـة+المقـربين+الأنبيـاء+ المرسـلين+أهـل الطاعة+عدد ما في علم الله+صلاة دائمة بدوام ملك الله)، وقولـه: (الطويل)

وصل علـى الأملاك والأنبياء والمطيع ثلاثا وأدعُونْ للصحابـة.

تاسـعًا: الترضية: على الخلفاء الراشدين وأصحاب رسول الله (ص) والتابعين وتابع التابعين بالإحسان (ثلاثة مرات).

عاشرًا: الشهادتان (مرة واحدة).

الدعاء بصيغته تثبيت الشهادتين في القلب والاستغفار والشكر والـذكر والإطمئنـان والتوجـع والاستتابة ومحو الآثام ونزع الضغينة من القلب، والتوسل بالأسماء الحسنى في صيغة يا واحـد صمد يا موجود يا ودود سخر لنا ما نريد يا فعّال ما يريد (عشرة مرات).(1)

وهذا ما جسده في قولـه: (الطويل)

كذاك وهلّلْ بعـد عشر ثمانيـًا وذلك حـدُ للأقــل المـؤقتِ

وهلّلْ، وأقـرر بالرسالة مـرة لأفضـل مرسول إلـى خير أمـة

وجيء بدعاءِ إثـرَ ذلك مـرةً و(يا واحدا) عشرًا، وجيء بالشهادة

وإن تنظيم وظيفة دعاء الكرب شعرًا يعود إلى رغبة التازي في اختصارها حتى يسهل علـى تلاميذه حفظ خطواتها واستيعابها، وهذا ما عناه في قولـه: (الطـويل)

وهاكَ زمامًا للوظيفـة كافـلاً بترتيبهَا نظمتـهُ فـي قصـيدةِ.(2)

ونشير بالذكر إلى أن التازي قد أوصى تلامذته وأصحابه بقراءة قصيدته اللامية أثر فـراغهم من هذه الوظيفة(3)، كما لم يفته بيان ما في هذه الوظيفة من فضائل وما يحصل للمداوم عليها من أجر

(1) البلوى الوادآشي: ثبت، ص ص 325، 326.

(2) نفسه، ص ص 358، 359.

(3) نفسه، ص 327 ؛ ابن مريم: البستان، ص 60.

وثواب وأسرار في قولـــه: (الطويل)

وداوم على ذكرِ الوظيفة إنـَّـهَا لذِكْرَهَا أمْنٌ وأمْنَع جنَّـــــــــةً
وفيها من السّرِ المصُون خزائن مفاتيحها التقوى وصدْقُ الإرادة

وعن توقيت قراءتها وعدد مرات تكرارها وأوضاع تلاوتها فرادى وجماعة يقول: (الطويل)

وليس لها وقت يرجحُ فضلـــه على غيره، بل كلّهُ وقت رحمة
ولا حَدَّ في مَرَّاتها إن تكـــررت وواحدة حَسْبُ المريد بـــــدورةِ
فإن تنفردُ في ذكرها فهُو فاضل وأفضل مِنهُ ذكرها بالجماعـــــــة.(1)

ومن هذه الأبيات يتضح أن التازي كان يمنح للمريد الحرية الكاملة في توقيت قراءتها بـــصفة فردية أو مع الجماعة. دون إلزام أو إكراه.

أما الوظيفة الثانية: فقد جاءت قـــصيرة كمـــا أســـلفنا نقـــل لنـــا كـــل مـــن أحمـــد بابـــا التنبكتـــي تـــ1036هـــ/1626م ومحمد بن الحاج الجزولي (ق 13هـــ/19م) نصها كاملة، وهي تتضمن:

أولاً: الاستغفار (مائة مرة) بصيغة سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم وأستغفر الله.(2)

ثانيًا: التصلية والتسليم اللهم صلي على سيدنا محمد طب القلوب ودوائها وعافية الأجـــساد وشـــفائها ونور الأبصار وضيائها (ثلاث مرات).(3)

ثالثًا: التوحيد لا إله إلا الله الملك الحق (مائة مرة).

رابعًا: قراءة أربع سور من القرآن هـــي: (إقـــرأ باســـم ربـــك)، (إنـــا أنزلنـــاه)، (إذا زلزلـــت)، (لإيلافِ قريش).(4)

وقد حدد كل من التنبكتي والجزولي أيضا الغرض من هذه الوظيفة فيرى الجزولي أن الإكثار من التوحيد يجلي عن القلب ماغشاه(5)، في حين اعتبر التنبكتي قراءة سور القرآن الأربعة دفع لـــشر الباطن والظاهر.(6)

---

(1) البلوي الوادآشي: ثبت، ص 358.

(2) التنبكتي: اللآلىء السندسية، ورقة 94.

(3) محمد الحاج الجزولي: المواهب القدسية، ورقة 5.

(4) التنبكتي: الآلىء السندسية ورقة 94.

(5) المواهب القدسية، ورقة 5.

(6) اللآلىء السندسية، ورقة 94.

وإذا كان إبراهيم التازي قد حث على قراءة الوظيفة الأولي والمواظبة على أذكارها أناء الليل وأطراف النهار دون تحديده لزمن معين فإنه في الوظيفة الثانية أقرا بأن يكون زمن قرائتها كل صباح بخطوتها الأربعة: الاستغفار والتصلية والتوحيد وقــراءة القــرآن(1)، إضـــافة إلـــى تكـــرار قـــراءة التوحيد مساءً.(2)

ونظرًا لسهولة وبساطة تعابير الوظيفتين فقد شاع الاهتمام والاعتناء بهما في الوسط الـــصوفي بتلمسان حيث اهتم بها كبار الصوفية والفقهاء معا.

وحسبنا من الأدلة أن محمدًا بن السنوسي قد تلقاها مباشرة من إبـــراهيم التـــازي(3)، كمـــا لا يستبعد أن يكون أبو عبد الله بن عبد الجليل التنسي قد تلقاها أيضا عنه، حيث يتحدث البلوى عن إجازة التازي له في رواية جميع قصائده ورواية غيرها(4)، والتي كان بدورها يلقنها لطلبـــة تلمـــسان. ولا غرابة فقد استمر الاهتمام بوظيفة الكرب من قبل التلمسانيين إلى ما بعد القرن 9هــ/15م(5)، وربمـــا اقترن ذلك بما لها من بركة في تفريج الكروب ودفعها عن الناس، ولما اتسمت به أيضًا مـــن بـــساطة وسهولة ألفاظها.

---

(1) التنبكتي: اللآليء السندسية، ورقة 94.

(2) محمد الحاج الجزولي: المواهب القدسية، ورقة5 .

(3) التنبكتي: اللآليء السندسية، ورقة 94.

(4) ثبت، ص 360.

(5) من القرائن أن ابن مريم المديوني تــ1014هــ/1605م، شرح ألفاظها وبين ما يحصل لذكراها من الأجر والثواب، واعتبرها حرز لكل من قراها . البستان، ص 60.

ج- السمـــــاع

وصف أبو عبد الله محمد بن الدراج السبتي تـــ693هـــ/1293م، السماع بأنه «إدراك الغيوب بسمع القلوب ... والوقوف على إشارات الحق عند وجود عبارات الخلق»(1)، وهو من الطقوس الحساسة المنبثقة عن اجتماع الصوفية للذكر، ويشمل: الإنشاد والحركة – الشطح- والرقص، أي أنه يطرح أعمق مسائل الفكر الديني والفلسفي، التي تعكسها علاقة الروح بالجسد في إقامة العبادات على حد تعبير «بيير لوري»(2)، وهو من أكثر الطقوس حضورًا فـــي مشهد الحركة الصوفية المغربيـــة بصفة عامة خلال القرنين 8 و9 الهجريين.(3)

وأهل السماع متفاوتون في التجاوب مع ما يسمعونه من إنشاد بحسب حالاتهم فمنهم من يغلب عليه الخوف والحزن أو الشوق فيتغير لونه فينشأ عنه البكاء والأنين والشهقة وتمزيق الثياب والغيبة ويكون تأثير القرآن فيه أشد من تأثير النشيد والغناء، ومنهم من يغلب عليه الرجاء والفرح، وعند سماعه للمطمعات والمرجيات ينشأ عنه الطرب والرقص والتصفيق(4)، وغايته الأنس والقرب أما إذا كان رجاء السامع الثواب فإن تأثير السماع فيه يكون أقل.(5)

وقد ينتقل السامع بين هذه الحالات ويعيش هذه الأحوال كلها، كما أن تأثير السماع متفاوت في أهل الحب الإلهي، بحسب أغراض هذا الحب ونوعه، وقد فصّل أبو قاسم البرزلي في تأثير السماع في هؤلاء المحبين فالذي أحب الله لنعمه عليه، يقع تأثير سماع الأنعام والأفضال والإحسان والإكرام عليه في حين من غلب عليه حب الله ولشرف ذاته وكمال صفاته يؤثر فيه عند ذكر الإقصاء والإبعاد.(6)

---

(1) كتاب الأمتاع والانتفاع بمسألة سماع السماع، تحقيق محمد بن شقرون، ط1، مطبعة الأندلس، القنيطرة، المغرب، ص 112.

(2) الحركة والرقص في السماع الصوفي، ط1، سلسلة حكمة (الموسميات المراكشية الخامسة)، مايو 1999، دار القبة الزرقاء، مراكش، المغرب، 2000، ص 111.

(3) يذكر محمد بن الحاج العبدري تـــ737هـــ/1336م، أن عصره تميز بكثرة الاجتماع وحضور ظاهرتي السماع والرقص . المدخل، ج2، ص91.

(4) البرزلي: جامع مسائل الأحكام، ج6، ص ص 405- 409.

(5) يميل البرزلي إلى تفضيل حب الله لشرف ذاته وكمال صفاته وما يقع فيه لصاحبه عند السماع على حب الله لنعمه . مسائل الأحكام، ج6، ص405.

(6) نفسه، ج6، ص405.

وهذا لا يعني الشطح الذي يصدر عن الصوفية المحقيقين في شكل عبارات غريبة يترجمها اللسان الذي يحرك أسرار الواجدين إذا قوى وجدهم(1)، على حد تعبير السراج الطوسي مثل شطحات أحمد بن يوسف الملياني التي يقول فيها: «المولى جلّ جلاله مدني بمده ووصفني بأوصافه، أنا هو وهو أنا»، وقوله أيضًا: «أنا جالس في حجر الحق».(2)

وهناك السماع الذي كان يحضره عامة الناس، بما في ذلك الأطفــال والنــساء، وفيــه كــان يسود الإفراط فــي الرقص والصياح وضــرب الأرض بالأقــدام(3)، وكشف للعورات والانفجــار بالبكاء وغيرها.(4)

وقد فسر البرزلي هذا السلوك بأنه مجرد انفعّال يعكس ما انطوت عليه نفوسهم من تذكر فراق أحبة لهم(5)، وهذا ما ينفي حالات الخوف والرجاء والحب الإلهي من ذواتهم.

وأمام هذه الأصناف مــن حلقــات الــسماع لجــأ الفقهــاء والــصوفية مــن أهــل الحقيقــة والــشريعة(6)، إلــى القبــول بمبــدأ الــسماع وتقنينــه بــشروط وآداب، تكفــل تحقيــق وظيفــه الصوفية(7)، فأطلقوا عليه اسم السماع المحمود المحرك للأحوال السنية وفيه يذكر ما يتعلق بالآخرة،

---

(1) اللّمع، ص346 ؛ وحول هذا النوع من الشطح في علاقته باللغة الصوفية . انظر عبد الوهاب الشعراني: رسالة الفتح في تأويل ما صدر عن الكمّل من الشطح، تحقيق قاسم محمد عباس، ط1، دار أزمنة للنشر، 2003، ص ص45-84 .

(2) الصباغ: بستان العارفين، ورقة 220، 238.

(3) ابن الحاج: المدخل، ج2، ص91 ؛ أحمد مرزوق: مبادئ الطريقة الصوفية، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، رقم 17901، ورقة 57.

(4) ابن الحاج: المدخل، ج2، ص120.

(5) جامع مسائل الأحكام، ج6، ص 406.

(6) يذكر روبير برنشفيك أن الإقرار بمبدأ السماع قد شمل أيضا الفقهاء الرسميين المتقلدين للمناصب . المرجع السابق، ج2، ص 352.

(7) حدد ابن الدراج السبتي شروط السماع في أولاً: ضرورة معرفة السامع لأسماء الله وصفاته قصد التميز بين صفات الذات والمخلوقات والحق سبحانه، وثانيًا: فناء النفس بصدق المجاهدة وإحياء القلب بروح المشاهدة، ثالثًا: أن يكون السامع حاضرًا بقلبه غائبا بعقله، رابعًا: عدم التكلف عند السماع، بأن لا يتخير فيه سمع على القوال -المنشد- ولا يصحح عليه خطأه في الأقوال، خامسًا: التزامه بآداب السماع كالقعود بالهيبة والخمود والغيبة والاناخة ومراعاة حقوق الأكابر من الشيوخ إذا حضروا السماع بدوام السكون، بذلك النصح لمن وقع في الغلط، والتسليم للمستمعين بما وقع لهم من حال . الإمتاع والانتفاع، ص ص 113، 114 ؛ حذر أبو القاسم البرزلي تــ844هــ/1440م من السماع لمن كان في قلبه هوى خبيث بحضور حلقة السماع لأن السماع يحرك ما في القلوب من هوى محبوب ومكروه . مسائل الأحكام، ج6، ص ص 405، 407.

بل أن الفقهاء سمحوا للفرد بحضوره عند فتوره أو سآمة قلبه.(1)

ونشير بالذكر إلى أن حلقات السماع قد ظهرت بالمغرب الأوسط منذ القرن 7هـ/13م واختص بها خواص الصوفية، مثل حلقة السماع التي كان يجتمع فيها أبو عبد الله محمد بن مرزوق تـ681هـ/1282م بداره بتلمسان، مع خواص أصحابه من الأولياء.(2)

ثم ما لبثت أن اتخذت طابعًا تنظيميًا ورسميًا ضمن بعض الطرق الصوفية التي جعلته من مستلزمات حلقات الذكر، مثل الطريقة التازية في القرن 9هـ/15م، فقد نقل إلينا ابن صعد التلمساني صورة معبرة عن ظواهر التواجد في حلقات المستمعين التي كان يعقدها إبراهيم التازي، وكيف كان يسقط من المستمعين لقصائد الحب الإلهي مغشى عليهم.(3)

وكذلك أدرك بعضهم أهمية السماع في تهيج نار الشوق عند العابدين مثل أبي عمران موسى المازوني الذي حدد أهمية السماع من خلال الاستدلال بقول الشاعر: (الطويل)

زيادة حسنِ الصوت في الخلْقِ زينةٌ	يروقُ بها لحـــن الفريق المحبـــرِ
ومن لـــم يُحـــرك السّمَاع بطبعـــه	فذاكَ أعمى القلبِ أعمـــى التَصورِ.(4)

وفي أهمية السماع والرد على المنكرين له انتقى هذه الأبيات التي تقول فيها صاحبها: (الطويل)

وكلُ أمر فـــي عابِ السماع فإنّـــه	من الجهل في عشوائه غير مبصرِ
وهام بـــه أهـــل التصوف رغبـــةً	لتهيـــج شـــوق نـــاره لـــم تسعـــرِ.(5)

ولما كانت الحركة صفة الروح فإن حركة الجسد من خلال الرقص والشطح كانت تنجذب إلى مقام الروح وتساعد على السكون في الباطن، وكلما كثرت الحركة في السماع قوي السكون في القلب فيتجرد عن ما سوى الله فيشاهد الحقائق وتتجلى له المعاني.(6)

وهذا ما طرح مسائل الهز والرقص والشطح وعلاقتها بثبوت الوِّد وسقوط التكليف لدى صوفية المغرب الأوسط، الذين انقسموا في هذا الشأن إلى جناحين: جناح يدعو إلى حلقات السماع وذهب إلى إسقاط التكليف على السامعين المتواجدين ويمثله أحمد بن يوسف الملياني، وحجته أن الوجد

---

(1) البرزلي: مسائل الأحكام، ج6، ص404.

(2) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 5.

(3) روضة النسرين، ص 169.

(4) صلحاء وادي الشلف، ورقة 200.

(5) نفسه، ورقة 200.

(6) بير لورى: المرجع السابق، ص113.

ينقسم إلى أقسام هي: الجوارح وما نزل على الرأس اهتز به، وما نزل على العينين أبكاهما، وما نزل على اللسان صاح به، وما نزل على اليدين سفق، وما نزل على الرجلين شطح ورقص، وما نزل على القلب غُشي عليه، بل ذهب إلى أن من أنكر السماع وما يحدث في حلقاته كمن بارز حكم الله بالمحاربة.(1)

أما الجناح الثاني: فيمثله كل من صوفية التوحيد العرفاني والشاذلية، حيث ثنائية الجمع بين الضدين التي تميز بها العرفانيون لم تكن تسمح بالانسياق عند السماع، إلى الرقص والشطح، في حين التزمت الشاذلية موقف شيخها أبي الحسن الشاذلي الذي كان يعتبر السماع من الخلق جفاء، وهو ما نستشفه من موقف أحمد زروق في القرن 9هـ/15م الذي اعتبر «السماع عورة... وعورته بما يبدو فيه حال السكر»(2)، وحذر أصحابه من العمل به وقبحه في عيونهم(3)، لكنه لم يدع إلى تركه جملة بل رخص به فقط للكُمّل من الصوفية(4)، الأمر الذي يفسر خلو الطريقتين الشاذلية والزروقية من مظاهر الاجتماع على السماع.

وإلى جانب هذه الأنواع من السماع والمواقف المتباينة إزاءه، يوجد أيضا نوع آخر من السماع اختص به الفقراء في زوايا البوادي خاصة عند قبائل زناتة والذي عرف «**بسماع النياحة**» وهو عبارة عن كلام منثور ومنظوم من ألفاظ محكمة عذبة المساق حلوة المذاق تحث الفقراء على إقامة الدين ومكارم الأخلاق والعطف على المساكين والمؤخاة في الله والاستعداد لوحشة القبر وأهوال القيامة وعذابها، مشفوعة بأمثلة يرق لها قلوب الحاضرين الذين كانوا يخشعون وينزعجون ويخرون بالبكاء وهم يزعقون، لما كانوا يسمعون هذا الكلام من النائح -في صورته الملحنة بالنياحة-.(5)

---

(1) مؤلف مجهول: مناقب أحمد بن يوسف الملياني، الخزانة العامة، الرباط D/1457، ورقة 16 ؛ استدل أحمد بن يوسف الملياني في إبراز حلقات السماع بقول الشاعر:

وليس الذكر من العين ماؤها ولا كنها روح تذُب وتفطُرُ

لمحة من قلبِ المحبِ من محبوبه لا تنقلبُ إلا بتقلُب الجسد . جواب سؤال في التصوف، مخطوط ضمن مجموع (رقم 05)، الخزانة الحسينية، 11324، ورقة 103.

(2) أحمد زروق: عدة المريد، ص 542.

(3) نفسه، ص541.

(4) الخروبي: النبذة الشريفة، ورقة 21.

(5) المازوني: صلحاء وادي الشلف، ورقة 192، 193.

ويبدو أن ذلك قد اكتنف كل البوادي التي صار فيها الفقراء حسب شهادة أحمد بن زاغو تــ845هــ/1441م يفضلون النوح المسمى عندهم «بالتدوير» أو «التدونير»، وهو نوع من النوح المحمود.(1)

ومن جميع ما سبق رصده حول السماع وأنواعه ومستوياته يتضح أن هناك نوع من السماع مضبوط بشروط وآداب يتجاوب فيها السامع وفق طبيعة الحال الذي يكون فيه وهو المعبر عنه في أدبيات أصحاب النوازل بالسماع المحمود، بينما سماع العامة من الناس ونياحة فقراء البوادي هو لون من ألوان الثقافة الدينية الشعبية المغذية للقيم الأخلاقية وعناصر الفتوة والمؤاخاة الكفيلة بالمحافظة على التلاحم بين الأفراد في الوسط البدوي.

د- الأحـــــزاب

نوع من الأذكار، والحزب الورد هو نصيب الرجل من القرآن والصلاة(2)، أي مقدار معـــين من القرآن والصلاة يواظب المريد عليه، وفي القرن 9هــ/15م اتخذت مفهومًا واسعًا وصارت تعنـــى الورد المعمول به تعبدًا ونحوهُ، وفي الاصطلاح هو مجموع أذكار وأدعية وتوجيهات وضعت للـــذكر والتذكير والتعوذ من الشر وطلب الخير واستنتاج المعارف وحصول العلم مع جمع القلـــب علـــى الله سبحانه، وهي تمثل إعانـــة للمريـــد وتقويـــة للمحـــب وحرمـــة للمنتـــسب وترقيـــة للمتوجـــه مـــن العّباد والزهاد، وفتحًا للباب حتى يدخله عوام المسلمين وقد برّر بعضهم إدماجها في الطقـــوس نظـــرًا لقصر الهمم وضعف العزائم وبعد النيـــات ونقـــص القـــرائح واســـتيلاء الغفلـــة ومـــرض القلـــوب وقلة اليقين.(3)

وكذلك وقع في القرن 9هــ/15م تطهير لنصوص الأحزاب من ساحة التصوف من قبل السلفية ذوي الميول الشاذلية، حيث تم رفض الأحزاب القديمة التي كانت رائجة مثل حزب ابن سبعين بدعوى أن فيه كثير من المنبهات والموهمات ومن ثمة سادت الدعوة إلى تجنبه لوجود الخطـــر فـــي ضـــمنه لكن ترك الباب مفتوحًا فـــي تعـــاطي العلمـــاء مـــع هـــذا الحـــزب أي الـــذين يعتبـــرون المعنـــى ولا يتقيدون باللفظ.(4)

(1) جلاء الظلام، ورقة 70.

(2) ابن منظور: المصدر السابق، ج1، ص308.

(3) محمد العربي الفاسي: مرآة المحاسن، ص139.

(4) أحمد زروق: قواعد التصوف، ص75.

في حين اعتبرت أحزاب الشاذلي مقبولة لما تضمنته من معاني مستمرة من الأحاديث النبويـــة ولما فيها من خطاب تذكيري.(1)

غير أن تداولها بالمغرب الأوسط على مستوى الصوفية لم يحدث قياسًا باهتمام الناس بها نظرًا لوظيفتها فهي «أحزاب أهل الكمال ممزوجة بأحوالهم مؤيدة بعلـــومهم، مـــسددة بإلهـــامهم مـــصحوبة بكراماتهم»(2)، لذلك كان الناس يقرؤونها في أسفارهم وشدائدهم كما أسلفنا.

وربما يكون للشروط التي وضعت في تأليف الأحزاب من قبل أهل الشريعة والحقيقـــة أحـــد العوامل التي حالت دون الإقبال على التأليف في هذا الميدان، فقد اشترطوا على مؤلفها أن يكون ممن يقتدى به حافظًا لحرمة الله ورسوله تاركًا للبدعة ظاهرًا وباطنًا.(3)

وهذا ما يفسر قلة الجنوح إلى الكتابة أو شرح التأليف المصنفة في الأحزاب، ضـــمن جهـــود صوفية المغرب الأوسط في القرنيين 8 و9 الهجريين.(4)

هــ- الأدعيـــــة

وهي من مظاهر العبادة ومن عناصر الأذكار التي لا غنى عنها فـــي مجـــالس الـــذكر لـــدى المريدين والصوفية لذلك جعل لها ابن منظور ثلاثة أوجه هي: توحيد الله والثناء عليه وطلـــب العفـــو والرحمة وطلب الحظ من الدنيا.(5)

وقد مارسها المريدون والصوفية في المغرب الأوسط خلال القرن 9هــ/15م ضمن مجـــالس الذكر الجماعي أو تلك التي وضع نصها كبار الصوفية وتناقلها تلامذتهم.

فأما التي كانت تتلى في مجالس الذكر ونصوصها من القرآن وكانت قراءتها تتوسط النشاط الطقوســـي للمجلس(6)، مثل: ﴿ قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾(7)، ومثل قوله تعالى أيضًا:﴿ وَقُل رَّبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَأَنتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ ﴾.(8)

(1) أحمد زروق: قواعد التصوف، ص75.

(2) محمد العربي الفاسي: المصدر السابق، ص139.

(3) حسن الشاهدي: المرجع السابق، ج2، ص549.

(4) يفسر ذلك ابن مريم المديوني لا يتحدث سوى عن جهود أحمد زروق في شرح «حزب البحر» و«الحزب الكبير» لأبي الحسن الشاذلي . البستان، ص46.

(5) لسان العرب، ج14، ص257.

(6) الونشريسي: المعيار، ج11، ص49.

(7) سورة الأعراف: الآية 23.

(8) سورة المؤمنون: الآية 118.

كما كان شيوخ هذه المجالس يختمون مجالس الذكر والإنشاد والسماع بجملة من الأدعية ووراءهم الحاضرون يُؤمّنون.(1)

أما نصوص الأدعية التي وضعها كبار الصوفية فقد جاءت محكمة الغايات تصب في قالب السنة رغم نصوصها القصيرة.

ومن أكثر الأدعية التي وقع الإقبال على حفظها من قبل المريدين والصوفية دعاء إبراهيم التازي ودعاء محمد بن يوسف السنوسي.

فأما نص دعاء التازي فقد أورده لنا ابن صعد التلمساني كاملاً نورده على أصله ثم نناقش بنيته وتأثيره يقول فيه التازي: «الحمد لله اللهم صلي على محمد وعلى آل محمد وهب لي من رزقك الحلال الطيب الواسع المبارك ما تصون به وجهي عن التعرض إلى أحد من خلقك وأجعل اللهم لي طريقًا سهلا من غير نصب ولا تعب ولا منه وجنبنا اللهم الحرام حيث كان وأين كان ومن كان، وحل بيننا وبين أهله واقبض عنا أيديهم وأصرف عنا قلوبهم حتى لا تتقلب إلا فيما يرضيك ولا نستعين بنعمتك إلا على ما تحب يا أرحم الراحمين».(2)

وهذا الدعاء مركب في بنيته من حمد وتصليه ودعاء سهل الألفاظ واضح المعنى، وقد درس الأستاذ حسن الشاهدي المنحى الإيقاعي في نص هذا الدعاء منبها إلى تكرار الحروف والكلمات والجمل مثل «اللهم» ثلاث مرات وصيغ الأمر وحروف بعينها مثل قلوبهم تتقلب وكذلك مراعاة التوازن بين الجمل التي تتشابه في بنيتها مثل و«أقبض عنا أيديهم واصرف عنا قلوبهم» وهو ضرب من الجمل أدى إلى سجع مطبوع لا يلاحظ عليه أي تكليف كما في قوله: «بحيث كان وأين كان وعنده كان».(3)

ومن حيث المضمون فقد جاء التركيز على طلب الحلال والابتعاد عن أهل الحرام محورًا أساسيًا في الدّعاء، وقد اعتبر ابن صعد ما كان يسوقه العمال من أرزاق وهدايا للتازي هو استجابة من الله لهذا الدعاء(4)، وهذا في حد ذاته يكشف عن جانب من جوانب تفعيل الخطاب المناقبي للأدعية في تطويع العمال والحكام لخدمة شيوخ التصوف.

وكذلك اهتم محمد بن عمر الملالي بأدعية السنوسي فنقل لنا أهمها منها دعاء كان السنوسي يحث تلامذته وأصحابه على الالتزام به ويأتي بعد أن يصلي ركعتي الفجر.

(1) الونشريسي: المعيار، ج11، ص50.

(2) روضة النسرين، ص170.

(3) الأدب الصوفي، ج2، ص577.

(4) روضة النسرين، ص 171.

ونصه: «اللهم أني أسألك بوجهك الكريم عافيتك وتمام نعمتك ثلاث مرات، اللهم رب جبريـــل وميكائيل واسرافيل وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أعوذ بك من حر النار ومن عذاب القبر، يا حي يا قيوم يا بديع السموات والأرض يا ذا الجلال والإكرام يا لله يا لله يا لله لا إله إلا أنت أسألك أن تحيي قلبي بنور معرفتك أبدا ... يا لله يا لله يا لله وصلى على سيدنا محمد وعلى آله ســبحان الله وبحمــده سبحان الله العظيم استغفر الله (مائة مرة)».(1)

وكان إذا فرغ من صلاة الصبح يواصل دعاءه فيقول: «إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما (مائة مرة) لا إله إلا الله الملك الحق المبين، السلام عليــك أيها النبي ورحمة الله وبركاته (مائة مرة) لا إله إلا الله وحده لا شريك له الملك وله الحمد وهو علـــى كل شيء قدير (مائة مرة) سبحان الله والحمد لله ولا اله إلا الله والله أكبر وأستغفر الله ولا حولـــة ولا قوة إلا بالله العليّ العظيم عدد خلقه ورضا نفسه وزنة عرشه ومداد كلماته (مائة مرة) الصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه (مائة مرة) اللهم صلي وسلم على سيدنا محمد نبيـــي الرحمـــة وعلـــى آلـــه وصحبة عدد ما أحاط به علمك».(2)

ومن خلال نص هذا الدعاء يبدو السنوسي وقد مزج بين الورد والدعاء والتــصلية، فجـــاءت موضوعات الدعاء متنوعة بين طلب العافية ودوام النعمة والنجاة من النار ولم يغفل منحاه العرفـــاني الذوقي في طلب إحياء القلب بنور المعرفة الإلهية.

ومن هذه النماذج تبدو مواضيع الأدعية متنوعة منها الموجه رغبة في قضاء حـــوائج دنيويـــة وهو الدافع الذي كان لأجله يجذب العامة من الناس لحضور مجالس الذكر ومنها الخاص الـــذي كـــان يرجوه السالك من الخالق لتنوير قلبه بالمعرفة الإلهية وسائر المواهب.

(1) الملالي: المواهب القدسية، ورقة 185.

(2) نفسه، ورقة 186.

11- الطقــوس المشتركــة

ونعني بها اشتراك الطرق والاتجاهات الصوفية العرفانية، في طقوس لباس الخرقــة ومناولــة السبحة وأخذ العهد والمصافحة والمشابكة، وقد ساد الاهتمام بها في القــرنين 8 و9 الهجــريين حتــى صارت من علم الرواية(1)، لها أسانيدها وكيفيات العمل بها حيث مارسها المحب والمنتسب والصوفي المحقق على حد سواء مع الفارق في استيعاب أسرارها، وذلك بفضل المصوغات السنية التي أوجدوها واستنبطوها من النموذج النبوي (ص) وسلوك صحابته رضي الله عنهم مما جعلها تــدور فــي فلــك «المرغوب فيه والندوب إليه» على حد قول قاسم بن سعيد العقباني.(2)

ومن هنا وقع العمل بها وجرى الإرث والتأسي فيها كغيرهــا مــن الطقــوس(3)، وصـــارت مقبولة من حيث المبدأ لدى كل الطرق وشيوخ التصوف رغم التباين في كيفيــات أداء طقوســها مــن شيــخ لآخــر.

أ- الخِرقــَـــــة

وهي قطعة من الثوب وتعني عند الصوفية لباس الصوف الخشن ذو القطعة الواحدة والممــزق والمرقع وتكون هيئته في شكل ثوب أو قلنسوة أو عمامة أو طاقية(4)، وعادة ما كان الشيوخ يلبسونها لمريديهم كعلامة على الصحبة في الطريق، واقتداء بالسلف وكذلك لما ترمز إليه من قلة الطمــع فــي الدنيا وإذلال النفس والخشوع والتواضع.(5)

وعند العرفانيين هــي لبــاس التقــوى علــى صــورة لبــاس الظــاهر، يــواري ســوءات الباطن(6)، وفقا لقوله تعالى: ﴿ يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاساً يُوَارِي سَوْءَاتِكُمْ وَرِيشاً وَلِبَاسُ التَّقْوَىَ ذَلِكَ خَيْرٌ ﴾ .(7)

(1) أحمد زروق: قواعد التصوف، ص102 ؛ مؤلف مجهول: مناقب أحمد بن يوسف الملياني، ورقة 14.
(2) الونشريسي: المعيار، ج11، ص50.
(3) أحمد زروق: قواعد التصوف، ص102.
(4) محمد مقر: المرجع السابق، ص249.
(5) محمد مفتاح: الخطاب الصوفي، ص152.
(6) ابن عربي: نسب الخرقة، ص20.
(7) سورة الأعراف: الآية 26.

ومن هنا يبدو التباين واضحًا في فهم الخرقة ووظائفها، بين شيوخ الطرق الصوفية والــشيوخ العرفانيين، ومن النماذج في هذا الإطار أنّ عددًا من صوفية العرفان بتلمسان قد لبسوها بسندها إلـــى ابن عربي مثل: أبو عبد الله المقري عن أبي عبد الله محمد بن مرزوق شـــيخ العبـــاد فـــي النـــصف الأول من القرن 8هــ/14م عن بلال بن عبد الله الحبشي عن أبي مدين شعيب عن ابن حـــرزهم مـــن يـــد ابن العربي.(1)

كما لبسها أيضًا محمد بن يوسف السنوسي وأحمد بـــن زكـــري مـــن يـــد إبـــراهيم التـــازي شيخ الطريقة التازية بوهران(2)، ونشير بالذكر إلى أنها صارت كذلك في القـــرنيين 8 و9 الهجـــريين وسيلة للتواصل الصوفي بين صوفية المشرق ونظرائهم من المغرب الأوسط، فقد ألبسها أبو العبـــاس أحمد بن مرزوق بمصر للناس(3)، وقبله لبسها أبو القاسم الحـــسين التلمـــساني مـــن شـــهاب الـــدين أبي المعالي.(4)

ومع تنامي فكرة النسب الشريف عمل أصحاب كتب المناقب على إشـــاعة فكـــرة «الخرقـــة الشريفة الطاهرة» لدى كبار الصوفية وربطوها بأسانيد إلى النبي (ص) وآله رضي الله عنهم تحقيقًـــا لفكرة الانتماء إلى آل البيت مثلما فعل الملالي في ضبط مسلسل الخرقة الشريفة الطـــاهرة للـــصوفي إبراهيم التازي وشيخه محمد بن يوسف السنوسي(5)، الأمر الذي يفسر دفاع السنوسي عـــن مرقعـــة الصوفية في رده على أبي الحسن الصغير.(6)

ومن هذه الأمثلة تبين أن الخرقة ارتبطت بالجهاز الصوفي في المغرب الأوسط من مـــستويات عديدة وصارت هناك خرقة الصحبة في الطريق من الشيخ إلى المريدين، وخرقة شريفة طاهرة وهـــي أرفع منزلة ومدلولا من الأولى، ويخص بها كبار الشيوخ بعضهم البعض وفـــق مـــا عكـــسته ذهنيـــة أصحاب كتب المناقب.

(1) المقري: نفح الطيب، ج5، ص242.

(2) البلوي الوادآشي: ثبت، ص ص426، 439.

(3) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 28.

(4) محمد مفتاح: الخطاب الصوفي، ص153.

(5) يذكر الملالي أن إبراهيم التازي ألبس محمدًا بن يوسف السنوسي الخرقة الشريفة الطاهرة بعد أن كان تلقاها من طريقتين الأولي والثانية إلى النبي (ص) . المواهب القدسية، ورقة 22، 23.

(6) نصرة الفقير، ورقة 118.

ب- المصافحـــة والمشابكـــة

يظهر من مختلف النصوص التي وردت عن المصافحة أنها أنواع منهـا: مـصافحة المريـد لإخوانه لدى حضوره إلى مجلس الذكر وجلوسه إلى يمين الشيخ تبعا لوضعية جلوس إخوانه وهي مـا يمكن أن نسميها بتحية المجلس، وكذلك المصافحة عقب الانتهاء من مجلس الـسماع والـوعظ وهـي المصافحة على ما قيل من أقوال وما سُمع منها أثناء ذلك.(1)

أما المصافحة التي يقبض فيها المصافح بالكف اليميني والإبهام منها علـى كـف المـصافح اليميني والإبهام منها(2)، ويردد المُصافِحُ من وراء المُصَافِحِ القول المعتـاد فـي المـصافحة وهـو: «من صافحني وصافح من صافحني إلى يوم إلى يوم القيامة دخل الجنة»(3)، وهي المـصافحة التـي تخص مصافحة الصوفية بعضهم لبعض ويتصل سندها إلى طريقة صوفية مـا أو إلـى النبـي (ص) مثل: مصافحة أبي عبد الله محمد المقري لأبي عثمان بن سعيد بن إبراهيم بن علي الخيـاط، بـسندها إلى النبي (ص)(4)، ومصافحة صالح الزواوي لإبراهيم التازي، ومصافحة إبراهيم التازي لمحمد بن يوسف السنوسي.(5)

كما امتلك إبراهيم التازي سند المصافحة إلى الطريقة الهزميرية، نقل لنا ابن صعد التلمـساني نصه مبينًا كيفيات هذه المصافحة وضبط سندها في قوله: «يقول كَاتِبُهُ عبـد الله محمـد بـن موسـى العبدوسي، صافحت الفقيه الأخ في الله تعالى سيدي إبراهيم بن محمد التازي أخذ الله بيده وكان له بمنه وشددت بيدي على يده وقلت له المراد بهذا الشد الاشتداد في الله وتأكيد الصحبة وحدثته بها عن شيخنا الأستاذ أبي عبد الله محمد بن جابر الغساني عن الإمام الرباني أبي عبد الله محمد بن على المصمودي المراكشي ... عن أبي عبـد الله الـصوفي عـن الإمـام أحمـد بـن البنـا عـن ولـي الله أبـي عبد الله الهزميري.(6)

ومن خلال هذه الأمثلة يتضح أن المصافحة وإن تعددت أنواعها فإن دلالتها تبقى واحدة تعكس الصحبة في الطريقة الصوفية والتزام العهد لها.

---

(1) الونشريسي: المعيار، ج11، ص ص49، 50.

(2) محمد مفتاح: الخطاب الصوفي، ص154.

(3) الملالي: المواهب القدسية، ورقة 23.

(4) المقري: نفح الطيب، ج5، ص241.

(5) الملالي: المصدر السابق، ورقة 24.

(6) روضة النسرين، ص150 ؛ محمد الصغير الفاسي: المنح البادية، ج1، ص302.

أما المشابكة فتعني وضع الأصابع دلالة على أخذ العهد(1)، وقــد ورد فــي كتــب المناقــب والفهارس اتفاق حول حديث المشابكة ومضمونه «ينبغي لكل من شابك أحد» أن يقول لــه: «شـــابكني فمن شابكني دخل الجنة».(2)

ومن أبرز المشابكات، مشابكة صالح الزواوي لإبراهيم التازي(3)، ومشابكة التازي لمحمد بن يوسف السنوسي بسنده إلى النبي (ص).(4)

جــ- السُّبحـــــة

هي كم من نواة مادة ما، منظومة في خيط بها عدد معلوم قــصد بــه الإحــصاء للتــسبيحات والتهليلات والضبط أي أنها دليل للمسبحين والمهللين في عدد ما يسبحون ويهللون به(5)، وهي كذلك وسيلة لضبط الذكر على مستوى القلب واللسان واليد(6)، فهي تضبط النفس بأصل مـــا يرجع إليه في العلــم والعمل لمنع الشغب عن الذاكر. (7)

ونظرًا لأهميتها لم تكن تفارق أيــدي كبــار الــصوفية فــي القــرن 9هـــــ/15م، فقــد زار السنوسي إبراهيم التازي ووجد في يده سبحة لا تفارقه في غالب أحواله فقد كان بواسطتها لا يفتر عن ذكر الله.(8)

وقد دار نقاش دافئ بين السنوسي والتازي بشأن السبحة، حيث لمـــا دخــل الــسنوسي علـــى التازي وجد في يده سبحة فقال: يا أخي مـــع عظــم شـــأنك وحـــسن عبادتــك ومازلــت الآن مـــع السبحة، فأجابه التازي هذا الشيء استعملناه في البدايات ما كنا نتركه في النهايات، أنا أحب أن أذكــر الله بقلبي ويدي ولساني(9)، وكان قصده في الإشارة إلى البدايات، عهد الصحابة حيث كانت السبحـــة متداولة بينهم.(10)

---

(1) الملالي: المواهب القدسية، ورقة 25.

(2) البلوى الوادآشي: ثبت، ص384.

(3) التنبكتي: اللآلئ السندسية، ورقة 93.

(4) الملالي: المصدر السابق، ورقة 24.

(5) الونشريسي: المعيار، ج11، ص49.

(6) البلوى الوادآشي: ثبت، ص386.

(7) مؤلف مجهول: مناقب أحمد بن يوسف الملياني، ورقة 14.

(8) ابن صعد: روضة النسرين، ص129 ؛ التنبكتي: كفاية المحتاج، ص119.

(9) التنبكتي: اللآلئ السندسية، ورقة 93.

(10) الملالي: المواهب القدسية، ورقة 25.

ويكون سند السبحة بلفظ «رأيت في يده سبحة»(1)، ويرويها الرائي بإجازة لمن رأى بيده سبحة مثل، رؤية السنوسي للسبحة بيد التازي وحصوله على إجازة تسمح له بروايـة سندها إلى الحسن البصري.(2)

د- التلقيـم والضيافـة

صار حديث التلقيم والضيافة في نظر الصوفية خلال القرن 9هـ/15م من الأعمال التي تجلب الأجر والثواب والبركة ومن هذا المنظور حرصوا على العمل بها وضبط أسانيدها، وإذا كان غاية التلقيم تبرك الصوفية بعضهم ببعض، مثل تقليم أبي عبد الله محمد المقري لأبي إسحاق الشاطبي وهذا بدوره لقمه لأبي عبد الله المسفر(3)، فإن الضيافة كلما تعدد أفرادها كلما زاد أجر وثواب المضيف(4)، وكانت الضيافة على التمر والماء -الأسودين- من أفضل ما يضيف به المضيف ضيفه وحديثها الحمد لله وجل أضفت الفقيه فلان أو الصوفي فلان، ومن القرائن أن إبراهيم التازي أضاف محمدًا بن يوسف السنوسي على التمر والماء وكتب له حديث الضيافة بسنده إلى النبي (ص).(5)

ومن خلال هذا العرض عن الطقوس المشتركة بين الطرق الصوفية وكل الاتجاهات العرفانية تبين لي الملاحظات التالية:

أولا: أن الوظيفة التي كان ينشدها أصحاب هذه الطقوس متنوعة، قد تراوحت بين تكريس مبدأ الصحبة والعهد في الطريق والمداومة على الحضور مع الله ظاهرًا وباطنًا أي اتخاذ من هذه الطقوس أدوات لمنع التشويش الدنيوي عن القلب وتكثير وسائل التواصل بين مجتمع الصوفية.

ثانيا: بروز الطريقة التازية قد فعّل من هذه الطقوس قياسا بالطرق الأخرى وذلك عبر بوابة الذكر، وكل ذلك بفضل ما اكتسبه شيخها إبراهيم التازي من طقوس ذات الأسانيد العالية إلى

---

(1) البلوى الوادآشي: ثبت، ص383.

(2) الملالي: المصدر السابق، ورقة 24، 25 ؛ البلوى: ثبت، ص 386.

(3) مفتاح: الخطاب الصوفي، ص 155.

(4) يذكر الملالي أن من أضاف مؤمنا كأنما أضاف آدم ومن أضاف مؤمنين كأنما أضاف آدم وحواء ومن أضاف ثلاثة فكأنما أضاف جبريل وميكائيل واسرافيل، وأربع كأنما أضاف التوراة والإنجيل والزابور والفرقان، وخمسة كأنما صلى الصلوات الخمس في الجماعة من يوم خلق إلى يوم القيامة وستة كأنما أعتق رقبة من ولد إسماعيل، وسبعة كمن أغلق سبعة أبواب جهنم، وثمانية فتحت له ثمانية أبواب في الجنة، وتسعة كتب له حسنات بعدد من عصاه من أول يوم خلق الله الخلق إلى يوم القيامة، وعشرة كتب الله له أجر صلاة وصيام وحج وعمرة إلى يوم القيامة ؛ المصدر السابق، ورقة 23.

(5) نفسه، ورقة 23.

النبي (ص) وآل بيته في رحلته المشرقية إلى الإسكندرية والمدينـــة ومكـــة، أو تلـــك التـــي ربطتـــه بطرق صوفية مغربية كالشاذلية والهزميريـــة، وكـــان مـــن شـــأن ذلـــك أن تهافـــت عليـــه كبـــار الصوفية لاكتساب الأسانيد العالية في هذا الشأن مثل محمد بـــن يوسف السنوسي وعلـــى التالوتي(1)، وأحمد بن زكري(2)، وغيرهم من صوفية تلمسان وفقهائها(3)، حيث كان يكتب لكل من أخـــذ عنـــه طقس من الطقوس وثيقة بأسانيدها ويمضي أسفلها بعد أن يؤرخها.(4)

ولهذا لا تكاد أسانيد الطقوس المغربية في تلقين الذكر ولباس الخرقة والمـــصافحة والمـــشابكة والتلقيم والضيافة تخلو من تموقع إبراهيم التازي فيها، فقد دلت على أنه تحول إلى مـــوزع لأحاديـــث ومرويات هذه الطقوس وعنه أخذت الطرق الصوفية خلال القرن 9هـــ/15م واتـــصلت بـــه أخـــرى بواسطة الأسانيد في القرون الموالية.(5)

ثالثا: صياغة أصحاب كتب المناقب لهذه الطقوس المشتركة في الطرق الصوفية فـــي قالـــب علمـــي وعملي، استندوا فيه إلى التوثيق من خلال ضبط أسانيد الطقوس وتأصيلها وذلك بردها إلى النمـــوذج المثال أي النبي (ص) وصحابته، والمحافظة على سياقها التاريخي بضبط زمنها وجغرافيتهـــا بتحديـــد مكانها، تحقيقًا لمبدأ أن هذه الطقوس لا تؤخذ إلا من شيخ محقق قد تحقق الآخذون عنه مـــن التزامـــه بالسنة وتمكنه في المعرفة وصحة نسبه.(6)

ومن أبرز النماذج المناقبية حرص محمد بن عمر الملالي على ضبط أسانيد شيخه محمد بـــن يوسف السنوسي في لباس الخرقة والمصافحة والمشابكة ومناولة السبحة والـــضيافة وتلقـــين الـــذكر وتحديده لتاريخية هذه الأسانيد وأمكنتها الجغرافية.

كقوله في لباس شيخه السنوسي للخرقة: «وألبس سيدي إبراهيم التازي الخرقة الشريفة الطاهرة المطهرة لشيخنا وبركتنا وعمدتنا ووسيلتنا إلى ربنا سيدي محمد بن يوسف السنوسي... وحدثـــه عـــن شيخه الذي ألبسها له بالحرم الشريف ... الإمام المحدث ... محمد بن الإمام زين الـــدين أبـــي بكـــر الحسين المراغي الشافعي وهو لبسها من يد شيخ الشيوخ العارفين شرف الدين بن المعروف إسماعيل

---

(1) الملالي: المصدر السابق، ورقة 22-25.

(2) البلوى الوادآشي: ثبت، ص426.

(3) ابن صعد: روضة النسرين، ص166.

(4) البلوى الوادآشي: ثبت، ص386.

(5) حول تموقع إبراهيم التازي في أسانيد لبس الخرقة وتلقين الذكر ضمن الطريقة القادريـــة والمدينيـــة بـــالمغرب الإسلامي أنظر . محمد بن الصغير الفاسي: المنح البادية، ج2، ص ص 179، 181.

(6) مؤلف مجهول: مناقب أحمد بن يوسف الملياني، ورقة 14.

العقيلي ... فـــي أوائل شوال سنة 805هــ».(1)

وكذلك في صياغته لحديث الضيافة قال: «شيخنا ... محمد بن يوسف الــسنوسي ... حــدثني العالم الرباني أبو إسحاق التازي وأضافني تمرا وماء ... قال حدثني ... العــالم العامــل أبــو الفــتح وأضافني تمرا وماء وكتب لي ما صورته الحمد لله وجل، أضفت الفقيه سيدي أبا إسحاق إبراهيم بــن محمد اللنتى ...

بالمدينة الشريفة تمرا وماء في يوم الخميس ثاني شهر المحرم سنة 831هــ.(2)

وعلى نفس المنوال في ضبطه لأسانيد السّبحة والمصافحة والمشابكة درج في تأكيــد ثلاثيــة المثال الأعلى والإطارين المكاني والزماني لهذه الطقوس. (3)

رابعا: أن إبراهيم التازي كان يختم تلقينه لهذه الطقوس بجملة من الوصايا يلزم بها الآخذ عنه، أن يتقي الله ويلزم طاعته وينزه الخرقة الشريفة ولا يمتهنها ويواظب على الذكر ويحترم المــشائخ ويتواضــع للفقراء ويخدم إخوانه في الطريقة، وهو ما يعكس منحى التازي في تأكيد سنية طقوس طريقته وتعزيز فكرة الولاء لها من قبل الإتباع بواسطة هذه الطقوس.(4)

---

(1) المواهب القدسية، ورقة 22.

(2) نفسه، ورقة 23.

(3) نفسه، ورقة 23، 24.

(4) نفسه، ورقة 25.

البـــــاب الرابـــع

الفصل الثاني: العمـــران الصوفي ووظائفـــه

1- الـــــرباط.

أ- الرباط القصر.

ب- رباط المريـــد.

ج- رباط الذكر والسماع.

د- رباط الإغاثة.

2- الأضرحة والقبور.

أ- الضريح المجمع.

ب- الضريح الروضة.

ج- قبور المدن والبوادي والسواحل.

3- الـــــزوايا

أ- الزاوية العمرانية والوظيفة قبل القرن 8هـ/14م

ب- خطوط التمايز في القرنين 8 و9 الهجريين.

ج- الزاوية الصوفية.

د- الزاوية الفقهيـــة.

ه- الزاوية المدرسة.

و- الزاوية الريفيـــة.

ز- الزاوية الضريح.

4- مداخيـــل الزوايـــا.

أ- الأحبـــاس.

ب- هبات السلاطين وإدراراتهم.

ج- النشاط الزراعي بالزوايا الريفية.

د- الفتـــوح والنـــذور.

5- وظيفة الحرم في العمران الصوفي.

6- أزمـــة العمران الصوفي.

العمران الصوفي ووظائفه

يَرمز العمران الصوفي في القرنين 8 و9 الهجريين إلى مؤسسة الرباط والزاوية والضريح والمدرسة الزاوية والمدرسة الملحقة بالضريح، وهي الفضاءات التي احتضنت أشكال النشاط الصوفي وطقوسه، وقد عرفت في هذه المرحلة تطورًا عمرانيًا ووظيفيًا ميزها عن وضعها العمراني الذي كانت عليه قبل القرن 8هـ/14م.

وهو ما يعني إجمالاً حالة من التكيف المؤسساتي من جانب الحركة الصوفية في التأقلم مع الواقع الجديد الذي تترجمه معطيات سياسية وعسكرية ودينية وعلمية واجتماعية واقتصادية متنوعة، فقد جعلت التطورات العسكرية في البحر المتوسط من جانب القوى المسيحية المغرب الأوسط بعد نهاية النصف الأول من القرن 8هـ/14م وحتى نهاية القرن 9هـ/15م، في وضع المُدافع عن مُدنه الساحلية ضد الهجمات المسيحية، ناهيك على الفوضى الأمنية في الداخل جراء نشاط قطاع الطُرق واللُصوص، مما تطلب بعثُ مؤسسة الرباط على السواحل وفي المناطق الداخلية بما يحمله من دلالات الاحتراس والجهاد، ثم ما لبث في هذه المرحلة أن صار فضاءً لطقوس المرابطين في إطار ما يمكن تسميته بالتصوف المنظم وما صاحب ذلك من تطور في عمران الرُبُط ووظائفها.

وكذلك شهدت هذه المرحلة أيضًا تدخل السلطة في عمليات إنجاز المساجد والزوايا والمدارس وتمويلهَا بما يكفل للقائمين بها من الفقهاء والعلماء القيام بالوظائف المسطرة لها سلفًا، وهذا في حد ذاته قد فتح لدينا باب البحث في كل ما يتصل بهذه العمليات من تركيب هندسي لعمليات إلحاق المدارس بالزوايا والأضرحة.

وبالتالي استكشاف المعمار الهندسي الذي فرضته السلطة؟ والوقوف عند حجم تمويل هذه المؤسسات من طرفها وما تحمله من دلالات الاحتواء؟

كما أن تطوير عمران هذه المؤسسات وتفعيلها على المستوى الفكري والتعليمي والديني من جانب رواد الحركة الصوفية بفضل ما توفر لديهم من مصادر تمويل رسمي وديني واجتماعي، قد سمح بتحويلها إلى مراكز يقيم فيها الطلبة والمُريدون لتلقيّ إلى جانب التصوف مختلف العلوم النقلية والعقلية، تسعى خطوات البحث لإبراز مظاهرها، ودون تغييب دور المجتمع في عمليات التفعيل، فقد ارتبط ذلك أيضًا بما طرأ على ذهنية العامة من الإقبال والاعتقاد في الصوفية ونيل بركتهم أحياء وأمواتًا، ومن هنا صارت هذه المؤسسات فضاء تطلعت إليه العامة قصد الحصول على أشكال البركة والخوارق والمساعدات المادية في مواجهة أزماتها وكل أشكال القهر الاجتماعي الناجم عن تصرفات اللُصوص وقطاع الطرق وعمال السلطان في أقاليم الدولة.

1- الـــرباط

إن نظرة فاحصة ضمن حصاد النصوص الجغرافية والتاريخية حول الحالة العمرانية والـــدور الديني والعلمي للرُبط الساحلية والداخلية في المغرب الأوسط منذُ نشأتها في النصف الأول من القـــرن 5هـ/11م إلى اختفائها في أوائل القرن 6هـ/12م، وتحول أكثرها إلى رابطاتٍ، قد أظهر شـــحا فـــي المعلومات الهندسية والمعمارية الخاصة برُبُط هذه المرحلة، عكس ما ورد عن وظائفها في الحراســـة والجهاد وتدريس العلم والفقه وتنظيم المواسم الدينية وتحولها إلى سكن ومُقدس يتبرك بها الناس كمـــا سبق توضيحه في الباب الأول من هذا البحث.(1)

لكن هذه الرُبط قد عادت إلى الظهور في القرنين 8 و9 الهجريين/ 14 و15 الملاديين، ممثلـــة في **الرباط القصر** و**رباط المريدين** و**رباط الذكر والسماع** و**رباط الإغاثة** وهي تختلـــف عـــن بعـــضها البعض من حيث شكل المعمار الهندسي والوظائف، نستعرضها كالتالي:

أ- الربـــاط القصـــر

اعتنى ابن الحاج النميري –كان حيًا 774هـ/1372م– أثناء رحلته بصحبة السلطان المرينـــي أبي عنان إلى قسنطينة والزاب بين جمادي الأولى وذي الحجة من ســـنة 758هـــ/1356م بوصـــف **الرُبط القصور** التي شاهدها في كل من بجاية والزاب والأوراس، حيث وصف رباط برج اللؤلؤة فـــي سواحل بجاية بأنه «المنارُ المهتدي بنوره وربـــاطُ الجهـــاد الـــذي كـــسر الأعـــداء بـــسورهِ ومقـــر المثاغرين، الذين هجروا المهاد ولازموا السُهاد وباتت أعينهم تَكلاً في سبيل الله، ينتظرون قدوم أجفان الكفار لاقتضاء حرب تؤذن».(2)

ومن هنا يظهر رباط اللؤلؤة وقد جمع بين كونه مقرًا أي سكنًا للمثاغرين يُقيمون فيه مواظبين على وظائف الحراسة والعسَس والجهاد والاهتداء بما يُزاول فيه من نور العلم، كما أن الإشارة إلـــى سورهِ الذي تكسرت عليه محاولات الأعداء يُفسر حصانته ومناعة عمرانه.

ونشير بالذكر إلى أن هذا الرباط كان في الأصل قصرًا بناهُ المنصور بن الناصر بن علنـــاس الحمادي 481-498هـ/1089-1104م(3)، ووصف صـــاحب الاستبـــصار موضـــعه فـــي القـــرن 6هـ/12م بأنه «موضع أعلى من الجبل له امتداد في البحر»(4)، وهو ما يبين أن هذا الرباط قد بُنيَ

(1) أنظر، القسم الأول من هذه الأطروحة، ص 35.

(2) فيض العباب، ص 95.

(3) ابن خلدون: العبر، ج6، ص 357 وما بعدها.

(4) مؤلف مجهول، ص 51.

على أنقاض القصور الحمادية بسواحـــل بجاية شأنه شأن رُبط القرن 8هـ/14م التي كـــان أصـــحابها يتخذون من القصور والقلاع القديمة موضعًا للمرابطة والحراسة، ونظرًا لحدة الاحتكاك العسكري بين المسيحيين ومجاهدي المغرب الأوسط تحولت السواحل الواقعة إلى الغرب من بجاية ثغـــورًا امـــتلأت بالسَّبيْ والأسرى.(1)

وإلى جانب ذلك سلط ابن الحجاج النميري الضوء أيضًا على الجانـــب العمرانـــي والـــوظيفي للرُبط والقصور التي أقامها فرسان العرب الهلالية من أدعياء الرباط وأهل الهياط والمياط علـــى حـــد تعبيره(2)، وبقطع النظر عن ذلك فإن الرُبط القصور التي أقاموها في الزاب والأوراس جاءت فضاء هندسيًا متعدد الوظائف تعكس تطور عمران الرباط القصر خلال القرن 8هـ/14م.

حيث اتخذ الرباط القصر الذي بناه عثمان بن على بن أحمد الرياحي في ســـفح جبـــل قـــرب تيجمانين، بين قسنطينة وباتنة شكلاً مستطيلاً بنيت حيطانُه الأربعة بالحجر المنجور، وتميزت بعلوهـــا «لا ترميه المجانيق إلا كاد يعدو عليها شررهُ ويـــضحك مـــن تفتُـــت حجارتهـــا»(3)، دلالـــة علـــى حصانته وعُلـــوه.

وفي كل رُكن من أركان هذا القصر المستطيل برجٌ، والبرجُ الخامس مُـــشرف علـــى البـــاب الرئيسي، أما بداخله فديار محكمة البناء متناسقة السكك كان يَسكنها أشياعه، وأجمُلها دار عثمـــان بـــن أحمد قامت من جهاتها الأربعة على السواري السامية مـــن الرُخـــام، فـــضلاً علـــى ســـاحة القـــصر الفسيحة، وقد حُفَت بجنات مثمرة ترمز إلى طبيعة العمل الزراعي الذي كانوا يُمارسونه.(4)

وإذا كان الرباط القصر لأحمد بن عثمان قد جمع بين وظائف المُرابطة والاســـتقرار والعمـــل الفلاحي(5)، فإن القصر الذي بناه ابن عمه سعيد بن موسى بن أحمد الرياحي بباتنـــة كـــان لادخـــار وتخزين المؤونة(6)، وكذلك شيّد شقيقهُ عثمان أبو دينار سليمان قصرًا مـــن مـــواد بناء هـــي فـــي

---

(1) وصف ابن خلدون النشاط الجهادي لأهل بجاية في النصف الأول من القرن 8هـ/14م بقوله: «وشرع أهل بجاية ... فيجمع النفراء والطائفة من غزاة البحر، ويصنعون الأسطول ويتخيرون له الأبطال والرجال، ثـــم يركبونـــه إلـــى سواحل الفرنجة وجزائرهم على حين غفلة فيتخطفون منها ما قدروا عليه، ويصادمون ما يلقون من أساطيل الكفـــرة فيظفرون بها غالبًا ويعودون بالغنائم والسبي والأسرى حتى امتلأت السواحل الثغور الغربية من بجاية» . العبر، ج6، ص 903.

(2) فيض العباب، ص 413.

(3) نفسه، ص 415.

(4) نفسه، ص 415.

(5) محمد حسن: الجغرافيا التاريخية، ص43.

(6) ابن الحاج: فيض العباب، ص ص 416، 417.

الأصل خرائب المدينة الرومانية لمبيس "Lambèse" ولم يهتم ابن الحاج بـــذكر تفاصـــيله العمرانيـــة ووظيفته بقدر مـــا انساق إلى وصف كيفية تخريبه من طرف الجيش المريني.(1)

أما يعقوب بن علي صاحب بسكرة فقد كان له قصران: الأول فـــي منطقـــه «الوطايـــة» ذات المزارع الشهيرة، وقد امتاز بأبراجه العالية مُحاطٌ بحدائق ومزارع وبه مستودعات لتخزين الأقـــوات والذخائر، ويبدو أن تصميمه الهندسي كان جذابًا حتى أن ابن الحاج وصفه بالقصر البديع(2)، والثاني بمنطقة «الجراية» ناحية القنطرة، ويسمى بالقصر الجديد وهو أيضًا ذو أبراج وقد جعله يعقـــوب بـــن علي حصن نجدة له لقول ابن الحاج: «ومنه كانت أقواته المُرغدة ومراقده المُسعفة المُسعدة ومرافقـــه المُنتجة المُنجدة»(3)، وغير بعيد عن القصر الجديد يُوجدُ قصر آخر وصفهُ ابن الحاج بالحصن العالي البناء المتناسق الأسوار العريضة وبه دور تحتوي على المرافق تسكنه العرب الهلالية.(4)

ومن هنا تظهر رُبط الزاب والأوراس وقد جمعت إلى جانب طابع الإبداع والتحـــصين الـــذي ميز عُمرانها، اكتسابها لصفة الرباط والإغاثة في مواجهـــة اللـــصوص وقطـــاع الطـــرق والـــسكن والاستغلال الفلاحي وتخزين المؤونة، وكلها تعكس مقومات الاستقرار الذي توصـــلت إليـــه القبائـــل الهلالية في القرن 8هـــ/14م، كبديل عن حياة الحرابة وقطع السابلة، وهـــي الـــصورة التـــي بـــددتها رواية ابن الحاج النُميري بوصفها الرواية الـــشاهدة الوحيـــدة عـــن وضـــع هـــذه الـــرُبط وطبيعـــة نشاط المرابطين فيها.

وبالرغم من الصُورة البديعة التي رسمها ابن الحاج لهذه الرُبط، إلا أنه ساند السياسة العسكرية المرينية عندما نعت هؤلاء المرابطين بأدعياء الرباط تعكسها عبارات «وبها خُدام العرب كـــل خبيـــر خبيث، مغير غير مُغيث».(5)

وكذلك في قوله واصفًا عثمان بن علي الرياحي «ولم يزل به -أي بالرباط- جديد الأنس ناعم البال جانيًا قبل ثمرات الحدائق وثمرات الآمال مُتظاهرًا بالرباط».(6)

ويظهر ميلهُ الطبيعي في تمجيد حركة سُلطانه من حيث تجريـــدها مـــن وصـــمة التخريـــب والتهديم، مبرزًا سياستها العسكرية الانتقامية في التمييز بين العمران أثناء عملية التهديم، حيث أشـــار

---

(1) ابن الحاج: فيض العباب، ص ص 418، 419.

(2) نفسه، ص ص 426، 427.

(3) نفسه، ص 427.

(4) نفسه، ص ص 428، 429.

(5) نفسه، ص 429.

(6) نفسه، ص 415.

إلى أنّ الهدم شَمل **الرُبط القصور** التي أنشأتها القبائل الهلالية دون التعرض إلى ما تبقى مــن رســوم القصُور والقلاع اللمسية الرومانية القديمة وذلك في قوله: «لكن السلطان المرينـــي استأصــلها كمــا استأصل غيرها وأمر بتعفية ما بقي من رُسوم القُصور اللمسية والقلاع التي عطفــت عليهــا وجــوه الخيول الوجيهة».(1)

وبالتالي فإن حملة أبي عنان بتهديمها لهذه الرُبط القصور قد قضت علـــى جهــود الاســتقرار الهلالي بأبعاده العمرانية والدينية والاقتصادية في منطقتي الزاب والأوراس، وأعادت هذا الفضاء إلـــى وضع النشاط الحرابي وقطع السابلة.

وفي القرن9هــ/15م نقل لنا الونشريسي أصنافا أخرى من الربط في عصره منهـــا:

ب- ربـــاط المريــد

وهو نوع من الرُبط كان يسكنها المريدون المتعبدون، السالكون طريق التصوف، وقد بُنيّ كل رباط من هذا النوع وأرفق بحُبوس وأنيط بوظائف كانت تحدّد سلفًا حــسب الغــرض الــذي حــسبت لأجله، وفيها لم يكن يسمح لغير المريدين بالمكوث فيها، فكان المشتغل بدراسة العلــم لا يــسمح لـــه بسكنها وكذلك الأمر ينسحب على الفقراء والمرضى والمسافرين.(2)

ج- رباط الذكر والسماع

وهي الربط التي كان يقصدها العامة والخاصة وفيهـــا يجتمعــون علـــى الــذكر والتطريــب والتحنين -النياحة- وإحياء المواسم الدينية(3)، وهي الأكثر انتشارا خلال القرن 9هــ/15م في بوادي المغرب الأوسط وعلى سواحله.(4)

د- ربـــاط الإغاثـــة

وهي التي كانت مأوى للمحاربين يحرسون من خلالها الطرق والسابلة وينطلقون منها لإغاثـــة الملهوفين الذين كانوا يتعرضون لاعتداءات قطاع الطرق(5)، ولم يكن إنشاؤها يُكلف عنـــاءً ومؤونـــة فيكفي أن يقيم فرد في موضع يحرسه فيسمى ذلك رباطًا للإغاثة.(6)

---

(1) ابن الحاج: فيض العباب، ص 419.

(2) الونشريسي: المعيار، ج7، ص8.

(3) نفسه، ج12، ص ص 361، 362.

(4) المازوني: صلحاء وادي الشلف، ورقة 141، 161 ؛ الونشريسي: المعيار، ج2، ص 403.

(5) نفسه، ج3، ص 153.

(6) نفسه، ج2، ص 403.

غير أن تقاطر المُريدين من أجل الظفر بحصة الحُبُس وكذلك المرضي والعامة بما في ذلـــك النساء وحضور طقوس المواسم الدينية، والتبرك بهذه الرُبط التي صارت مكانًا مقدسًا، قـــد أدى إلـــى ارتفاع أصوات الفقهاء مطالبين بضبط وظيفة الربـــاط وشـــروط الـــسكن فيـــه وظُـــروف العَـــسعَس وأوقاتها، وهذا ما اصطلح عليه إجمالاً بأزمة الرباط في القرن 9هـــ/15م.

2- الأضرحة والقبـــور

شكلت أضرحة الصوفية وقُبورهم أحد مظاهر العمران الصوفي المتـــصل بطقـــوس البركـــة والتضرع التي كان المجتمع يتعاطاها تقربًا وتزلفًا، وقد وقع في القـــرنين 8 و9 الهجـــريين/14 و15 الميلاديين، هيكلة الأضرحة ضمن عمل عمراني، فأضيف لأضرحة مـــشاهير الـــصوفية مؤســـستان دينيتان هما: المسجد والزاوية، ورُصد لهذا المجمـــع الـــصوفي مـــن الأحبـــاس مـــا يُجـــرى علـــى المنقطعين، ومن هنا اكتست الأضرحة أهمية دينية ونشطت بها حركة الطقوس.

ونشير بالذكر إلى أن الأضرحة التي تحولت إلى مُجمـــع للعمـــران الـــصُوفي لـــم تخـــتص بها أضرحة صوفية القـــرنين 8 و9 الهجـــريين فحـــسب، بـــل اكتنفـــت كـــذلك مـــشاهير صـــوفية القرنين 6 و7 الهجريين/12 و13 الميلاديين، في مراجعة رسمية تفـــوح منهـــا رائحـــة رد الاعتبـــار لبعضهم، كما أن تموقع بعض قُبور الصوفية خارج أسوار المُدن وعنـــد الأبـــواب الرئيـــسية وعنـــد السواحل قد فعّل من شيوع فكرة قدرة الصوفية الأمـــوات علـــى دفـــع الغـــزو والخطـــر الخـــارجي ببركتهم، وكذلك أدّى اعتقاد السلاطين والأمراء في شفاعة الصوفية لهم يوم القيامة فجعلوا من قُبـــور كبار الصوفية روضات يُدفنون هُم فيها مع أهليهم، يضاف إلى ذلك جنـــوح الـــصوفية منـــذ القـــرن 8هـــ/14م إلى اختيار مواضع قبورهم داخل زواياهم، والمساجد التي كانوا يَؤُمونها.(1)

ونلفت الانتباه إلى أن قبور الصوفية وأضرحتهم لم تكن من حيث المعمار الهندسي على شاكلة واحدة، كما أن شكلها وإطارها يعكس التفاوت في أهميتها لدى مجتمع المغرب الأوسط وسلطته، ومـــن هنا يمكن التمييز بين أنواع من القبور والأضرحة تبعًا لأهميتها ووظيفتها وهي: أضرحة وسط المُجمع الصوفي، وأضرحة الروضات، وأضرحة الزوايا، وقبور أبواب المدن والسواحل.

---

(1) ورد هذا التقسيم لأصناف الأضرحة والقبـــور لأول مـــرة وبـــشكل تفـــصيلي دقيـــق ضـــمن دراســـة الأســـتاذ القدير فيلالي عبد العزيز: تلمسان، ج1، ص ص 155-157.

أ- الضريــح المُجمــع

ويضم قبر صوفي مشهور في وسط بيت بحجم الحجرة، ومن حوله قُبور تزاحمت، ثم ألحــق به الجامع والزاوية والمدرسة وصار كل ذلك يمثل مجمعًــا للعمــران الــصوفي أساســه ورمزيتــه الضريح، ومن أشهر الأضرحة التي أُلحق بها مُجمع العُمران الصُوفي بتلمسان خلال القــرنين 8 و9 الهجريين، ضريح أبي مدين شعيب الذي زاره ابن القنفذ القسنطيني آخر مرة ســنة 776هـــ/1374م ووصفه يقول «وقبره في بيت صغير بجنبه نحو القبرين أحدهما في غالب ظنّي، الخديم بلال، وغُلــف على جملتهم بالألواح، دفع لمن يريد الدفن هنا، وتحت هذا البيت وبجــواره قبــور كثيــرة متزاحمــة لالتماس بركة الشيخ أبي مدين وزاويته قريبا منها، وبها أوقاف يجري من ذلك على المنقطعين للعبادة و بجواره جامع للخطبة ومدرسة للعلم».(1)

وإلى جانب طبيعة شكل الضريح المُجمع كما حدده ابن القنفــذ تبــدو إشــارته مهمــة أيــضًا بخصوص منع الدفن في بيت الضريح، وإذا ما قورنت هذه الإشارة بما ورد عن أبي عبد الله محمــد الصباغ تـــ895هــ/1489 من أن عملية المنع قد شملت محيط الضريح كُله يعكسها أن جده الرابع لما انتهى من صنع منبر الجامع المُبارك بالعباد وكان رصاعًا، طلب من السلطان المريني أبي الحسن أن يدفن بقرب أبي مدين مُقابل ثمن صنعه للمنبر(2)، إلا أنّ ذلك صار متعذرًا بعد أن أصبح ذلك أيــضًا من أماني السلاطين وأكبر غاياتهم.

ونظرًا لسيادة فكرة إلتماس البركة عند ضريح أبي مدين، صار من أكثر الأضرحة اســتقطابًا للناس من داخل المغرب الأوسط ومن المشرق والمغرب الإسلاميين يزورونه ويحجون إليه لقول يحيى ابن خلدون «وقبره رضــي الله عنــه بالعُبــاد مــزورٌ محجــوجٌ مــن مــصر والــشام والعــراق والسوس الأقصى».(3)

وكذلك كان ضريح الصوفي أبي عبد الله الشوذي الحلوي في بيت خارج باب علي من مدينــة تلمسان ثم وقعت تهيأته سنة 754هــ/1353م من طرف السلطان أبي عنان المريني، وألحق به جامع الخطبة الأعظم وبجانبه زاوية ومدرسة(4)، وهو إلى جانب ذلك موضعٌ مزارٌ ومقصودٌ مبارك.(5)

---

(1) أنس الفقير، ص ص 105، 106.

(2) الفهرست، ص ص 16 ،17.

(3) بغية الرواد، ج1، ص126 ؛ يتحدث حسن الوزان عن وجود فندق بقرب الضريح لإيواء الغرباء . وصف إفريقيا، ج2، ص 24.

(4) ابن الحاج: فيض العباب، ص 279.

(5) يحيى ابن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 128.

وبمدينة جزائر بني مزغنة تم تأسيس زاوية عند ضريح الصوفي عبد الرحمن الثعالبي ومـــن ثمة صار الضريح مقصدًا للزوار ومجمعٌ لطلاب البركة والشفاء(1)، وبقسنطينة نعثر علـــى ضـــريح السيدة زهراء بنت موسى بن عيسى تـــ998هـــ/1492م.(2)

ولا شك أن الضريح المُجمع صارا فضاءً للمارسة الطقوس بشتى أشكالها، لما كانت تعرفه من إقبال الوافدين عليها، فقد ورد عن ابن القنفذ أن الفقراء- المردين- كانوا يبيتون عند ضريح أبي مدين وربما كان ذلك بسبب ما كان من يتوفر من أسباب العيش للمقيمين.(3)

ب- الضريح الروضـــة

وهو عبارة عن قبر لأحد مشاهير الصوفية ودفن في موضعه أو إلى جانبه مـــن يماثلـــه مـــن الصوفية، مكانَةً وشهرة، ومن أبرزها في القرن 9هـــ/15م روضة محمد بن يوسف السنوسي، الـــذي دفن إلى جانبه بعض الصوفية منهم أحمد بن زكري.(4)

وقد نقل لنا تلميذه الملالي جانبًا من زيارة الطلبة لها وقصائد الشعر التي قيلت في وصفها منها قول أحدهم: (الطويل)

هنيئًا مريئًا يـــا ذا المُقيـــل بروضـــةٍ   عليهَا مـــن النـــورِ البهـــيِّ ملابسُ

وقد صُرت فيها يا ابن يوسف أشرقتْ   بكم وأمَـــات في الوجـــود حَنـــادِسُ

وفَـــاح عبيـــرُ الطيبات التـــي بـــَدت   لكـــم خبـــايـــَا بالســـرورُ تـــوانسُ.(5)

بـــل أنّ من الطلبة من كان يخـــتم قـــراءة القـــرآن وصـــحيح البخـــاري عنـــد قبـــره فـــي روضته(6)، فضلاً على روضة أبي سعيد خارج باب القرمادين، والتي كان الـــشيخ أحمـــد الغمـــاري «يقضي بها أكثر أوقاته ... منفردًا، لعبادة ربه مفكرًا في أمر آخرته»(7)، مما يبين أيـــضًا الوظيفـــة التعبدية التي كان الصوفية يمارسونها في الرياض حيث الأضرحة.

---

(1) سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج2، ص 84.

(2) نفسه، ج5، ص 148.

(3) أنس الفقير، ص 105.

(4) ابن مريم: البستان، ص 41.

(5) المواهب القدسية: ص207.

(6) التنبكتي: اللآلئ السندسية، ص 99.

(7) ابن صعد: روضة النسرين، ص 208.

وهناك **الروضة المُلوكية،** المخصصة لدفن المُلوك والسلاطين وأهلهم، وفيها كانوا يحرصـــون على دفن كبار الصوفية فيها تبركًا بهم، وكذلك كي يكونوا وسيلتهم لكي يشفعوا لهـــم، وحـــسبنا مـــن القرائن أن رياض باب إيلان، أحد رياض سلاطين بني زيان قد دُفن فيها كل مـــن الأميـــر الـــصوفي يعقوب بن أبي زيد بن عبد الرحمن تـــ763هـــ/1361م(1)، والصوفي أبي عبد الله الشريف العلـــوني تـــ771هـــ/1369م(2)، وفي روضة أخرى من رياض آل زيان تم في عهد السلطان الواثـــق دفـــــن الصوفي إبراهيم المصمودي تـــ805هـــ/1402م، إلى جانب آل زيان تبركًا به.(3)

ونشير بالذكر إلى أن ظاهرة دفن الصوفية في روضات آل زيان لم تكن وليدة القـــرنين 8 و9 الهجريين بل هي متجذرة منذ مرحلة التأسيس، فقد دفن على جانبي السلطان يغمراسن بن زيان كل من أبي عبد الله محمد بن مرزوق تـــ681هـــ/1282م، وأبي الحسن بن النجارية(4)، مما يعكـــس تَجَـــذرْ ظاهرة التوسل بالصوفية في سلوك سلاطين بنـــي زيـــان شـــأنهم شـــأن العامـــة والخاصـــة التـــي كانوا يحكمونها.

ج- قبور المدن والبوادي والسواحـــل

وهي قبور الصوفية الذين دُفنوا عند أبواب والمدن وأسوارها وفي السُبل الرئيـــسية بـــالبوادي وعند السواحل، وغاية المُجتمع والسُلطة منها دفع الخطر الخارجي وجلب البركة والاستغاثة بهم عنـــد حدوث الأزمات وطلب الشفاء من الأمراض، ومن أشهر القبور بمدينة تلمسان.

قبـــر أبـــي يوســـف يعقـــوب علـــي الـــصنهاجي بـــالمرج بـــين الأســـوار خـــارج بـــاب الجياد جنوب المدينة(5)، وقبر أبي العباس أحمد بن منصور صـــاحب الـــصلاة -الحفيـــد- خـــارج باب العقبة(6)، إلى جانب قبر الفقيهين أحمد بن نصر الداوي وابـــن غزلـــون وهمـــا: مـــن الفقهـــاء الزهاد في القرن 5هـــ/11م، وقد كانت هذه القبور محـــلاً يتبـــرك بـــه النـــاس، حتـــى أن الـــسلطان أبـــا الحســـن المـــريني، جعـــل قبـــر الـــداودي وابـــن غزلّـــون مـــن القُبـــور المغربيـــة التـــي

(1) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج2، ص104.

(2) نفسه، ج1، ص120.

(3) ابن مريم: البستان، ص66.

(4) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص ص115، 122 ؛ ابن مرزوق: المجموع، ورقة 10.

(5) نفسه، ورقة 17.

(6) نفسه، ورقة 19.

كان يخصها بالزيارة.(1)

وكذلك وجدت قبور أخرى عند أبواب المدينة مثل: قبر يعقوب بن يوسف بـــن عبـــد الواحـــد المغراوي خارج باب الجياد(2)، وقبر أبي سعيد الشريف الحسني شرق باب القرمـــادين وقبـــر أبـــي جمعة الكواشي بالقرب من باب كشوطة(3)، وقبر يعقوب التفريسي عند باب وهب.(4)

ونشير بالذكر إلى أن نموذج دفن الصوفية عند أبواب المدينة لم نعثر عليه بالمدينة المحـــصنة طبيعيًا مثل قسنطينة التي كان قبور صوفيتها بالداخل حيث المساجد والزوايا والقصبات فقد كان قبـــر أبي الهادي مصباح بن سعيد الصنهاجي بزاويته داخل المدينة(5)، وقبر أبي عبد الله محمـــد الـــصفار بمسجده الكائن داخل باب القنطرة(6)، وقبر أبي الحسن علي بن محمد السراج بالكدية.(7)

ويبدو أن هذه الظاهرة قد شملت نواحي قسنطينة حيث ضمت الزاوية الملاريـــة أيـــضًا قبـــر يعقوب بن عمران البويوسفي وابنهُ يوسف.(8)

وقد نجم عن ظاهرة تركز قبور الصوفية بالمؤسسات الدينية إلى تحول المسجد والزاوية إلـــى مقام يزار ويُتبرك به، غير أن قبور صوفية الطريقة أو الطقوس، قد شـــهدت الإقبـــال مـــن طـــرف العامة، بعكس قبور صوفية العرفان، وهذا ما عناه ابن القنفذ القسنطيني في وصفه لقبر أبـــي الحـــسن علي السراج أحد العرفانيين بالكدية بقوله: «وقبرهُ هُناك معروف عند الأفراد من الناس وقد أخفـــاه الله تعالى حيًا وميتًا».(9)

(1) من القبور المغربية التي كان أبو الحسن المريني يخصها بالزيارة ضريح أبي العباس السبتي وضريح القاضـــي أبي الفضل عياض بمراكش وعبد العزيز التونسي والهزميزي بأغمات وأبي محمد صالح الماجري بآســـفي، وكـــذلك صلحاء آزمور وبفاس القاضي أبي بكر بن العربي وبالأندلس دراس بن إسماعيل وبتلمسان الداودي وابـــن غزلـــون والقطب أبي مدين شعيب . ابن مرزوق: المستند، ص 163.

(2) ابن مريم: البستان، ص297.

(3) نفسه، ص297.

(4) نفسه، ص72.

(5) نفسه، ص 297 ؛ حول إشارة الأستاذ فيلالي عبد العزيز إلى قبور الصوفية عند أبواب مدينة تلمسان . انظر تلمسان، ج1، ص156.

(6) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 52.

(7) نفسه، ص45.

(8) ابن القنفذ: الوفيات، ص 362.

(9) أنس الفقير، ص 49.

وفيما يخص قبور البوادي والسواحل فقد حدد لنا المازوني وظيفتها وطبيعتها، مبينًا أن خاصية التبرك بالقبور وطلب الاستشفاء والاحتماء بها، لم تختص بها قبور صوفية القرنين 8 و9 الهجـــريين فحسب، بل شملت أيضا قُبور صوفية القرنين 6 و7 الهجريين، لكنه جنح أكثر إلى تأكيد صفة الحـــرم على قبور بادية الشلف وساحل مازونة والتي كان يُحرم فيها على اللصوص وقطاع الطـــرق متابعـــة المعتصمين من الناس بهذه القبور.

فقد كان الناس يعتصمون في أوقات النهب بحرمة وجوار قبر واضح الشلفي(1)، وكذلك سكان مازونة كانوا يفزعون أيضًا إلى قبر أبي يعقوب بن عبد الله بن محيو الهواري ببني حلـــوان بـــساحل مازونة لما كانت تشن الغارات على بلادهم ومنهم أيضًا كان من يقصده طلبا للشفاء(2)، فضلاً علـــى قبور أخرى كان لها نفس الوظيفة بمنطقة الشلف، مثل قبر أبي الربيع المديوني وقبر فاتح بن يوســـف وأبـــي زكرياء بن على، وقبر أبي مسعود بن عريف.(3)

ومن كل ما سبق عرضه تبين أن أضرحة الصوفية وقُبورهم، قد تحولت لـــدى الكثيـــر مـــن المريدين والمُنقطعين من الصوفية إلى فضاء للمارسة طقوس العبادة والانقطـــاع، وبالنـــسبة للعامـــة والخاصة من أبناء الدنيا مكانًا مقدسًا يحرم عنده كل أشكال القهر الاجتماعي، وفي مظهر العودة إلـــى إعادة بعث وتفعيل دور قبور وأضرحة صوفية القرنين 6 و7 الهجريين، من خـــلال إلحـــاق الزوايـــا والمساجد والمدارس بها، ما يعكس رغبة المؤسسين في الحصول على صبغة القداسة لهذه المؤسسات الدينية والمستمد من بُعد الضريح وإشعاعه الرُوحي والفكري وفي مجمل العملية هو نوع من الاستفادة من المورث الصُوفي للقرنين 6 و7 الهجريين في جانبه الطقوسي على غرار ما تم من استفادة علـــى مستوى الأفكار الصوفية، تأكيدًا لطابع الاستمرارية في الطقوس والأفكـــار ضـــمن تجربـــة الحركـــة الصوفية من القرن 6هـــ/12م إلى نهاية القرن 9هـــ/15م.

(1) صلحاء وادي الشلف، ورقة 116.

(2) نفسه، ورقة 208.

(3) نفسه، ورقة 214 ، 293.

3- الــزوايــا

أ- الزاوية العُمران والوظيفة قبل القرن 8هـ/14م

مرت الزاوية في المغرب الأوسط قبل القرن 8هـ/14م بتطور بطيء شمل هيكلها العمرانـي ووظائفها، فقد دلت النصوص الأولى التي رصدت مشهد نشأتها في أوائل القرن 6هـ/12م أنّ زاوية أبي زكرياء يحي الزاوي تـ611هـ/1215م في بجاية، كانت عبارة عـن بنايـة صـغيرة ملحقـة بمسجد، ينعزل فيها صاحبها للخلوة والعبادة، ويقوم على خدمته بعض من أهله، بينمـا كـان يـؤدي صلواته الخمس ويعقد دروسه في المسجد.(1)

وحينها لم تكن الرابطة التي نشأت في النصف الثاني من القـرن 5هــ/11م، قـد غـادرت الساحة الدينية والثقافية ببجاية وتلمسان، حيث ظلت حتى نهاية النصف الأول من القرن 7هــ/13م، تقوم بوظائف التعبد وإيواء الطلبة(2)، وتدريس التـصوف وعلـوم أخـرى(3)، وممارسـة الأوراد والأذكـار.(4)

وفي النصف الثاني من القرن 7هـ/13م، لم يعد استعمال مـصطلح الرابطـة ممكنًـا فقـد اختفى تاركًـا المكـان للزاويـة، فظهـرت زاويـة أبـي الفـضل قاسـم بـن محمـد القرطبـي تـ662هـ/1263م(5)، وزاوية أبي الربيع سليمان بن حبوش الحسناوي في بجايـة، وزاويـة أبـي يعقوب العشاشي بالشلف.(6)، وإذا كانت المصادر لم تطلعنا على مـا ورثتـه هـذه الزوايـا عـن الرَابطات إلا أنه لا يستبعد أن تكون زوايا النصف الثاني من القرن 7هـ/13م، قد ورثـت وظـائف الرابطات المندثرة.

وفي ظل غياب النص العمراني العاكس للهيكل الهندسي لهذه الزوايا تبقى الزوايا فـي نهايـة القرن 7هـ/13م هي نفسها الرابطة عند اندثارها في نهاية النصف الأول من القرن 7هـ/13م، فكثيرًا ما يصعب الفصل في شكل المؤسسات الدينية ووظائفها عند هوامش الانتقال التاريخي، حيـث يحدث

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 137، 138.

(2) كان لرابطة أبي محمد عبد الكريم بن عبد الملك المعـروف بـابن يبكـي أوقـاف ينفـق منهـا علـى الطلبـة والمريدين . الغبريني: المصدر السابق، ص 188.

(3) حول ممارسة رابطة عبد السلام التونسي بعباد تلمسان لهذه الوظيفة انظر . ابن زيات: التشوف، ص110.

(4) عن أداء الطلبة للأوراد والأذكار برابطة الزيات، ببجاية انظر . ابن زيات: المصدر السابق، ص 330.

(5) الغبريني: المصدر السابق، ص 162.

(6) الزياني: دليل الحيران، ص 60.

اندثار المؤسسات وقيام بديل لها.

ومن هنا تبرز الزاوية قبل القرن 8هـ/14م وقد اتخذت حجمًا عمرانيًا صغير البناء محـــدود الوظائف حيث لا نكاد نعثر على زاوية بعينها قد مُورست فيها كل الوظائف السابقة الذكر من إيـــواء وإطعام وتدريس للعلوم وممارسة للطقوس والأذكار والأوراد، دفعة واحدة مما يوحي بشيئين الأول: أن الزاوية في هذه المرحلة لم تكتمل مقوماتها، لكنها حققت حركة الانفصال عن المؤســـسة العتيقـــة أي الرابطة، وبالتالي الخروج إلى فضاء أكثر اتساعًا.

ثانيا: افتقارها إلى صفة التنظيم وتوزيع الوظائف والأدوار في حركة نشاطها بحكم طبيعـــة جهازهـــا المحدود والمتمثل في الشيخ والمريد.

ومن هذه المضامين تظهر الحدود الفاصلة حين يطرح موضـــوع معالجـــة زوايـــا القـــرنين 8 و9 الهجريين في قالب مختلف عما عهدناه في تجربة الزاوية خلال القرنين 6 و7 الهجريين وتحقيقا لهذا المسعى يفرض المدخل لمعالجة ذلك التساؤل **عن الخطوط العريضة التي ميزت تجربة الزاوية في القرنين 8 و9 الهجريين عن نظيرتها في القرنين 6 و 7 الهجريين؟**

ب- خطوط التمايز في القرنين 8 و9 الهجريين

نجحت كتب المناقب خلال القرنين 8 و9 الهجريين في تصوير مرحلة جديدة من عمر الزاوية بالمغرب الأوسط من حيث حجمها العمراني وشكلها الهندسي ووظائفها الجديدة، كان أبرزها بالمغرب الأوسط، حديث ابن مرزوق الخطيب تــ781هـ/1379م عن الوظيفة الاجتماعية التي اضطلعت بهـــا الزاوية في القرن 8هـ/14م من إيواء وإطعام الواردين عليها مـــن الفقـــراء والمـــسافرين والـــزوار والمحبين في قوله: «والظاهر أن الزاوية عندنا في المغرب هي المواضع المُعدة لإرفـــاق الـــواردين وإطعام المحتاج مـــن القاصدين»(1)، وهـــي ذات الوظيفـــة التـــي أكـــدها ابـــن صـــعد التلمـــساني تــ901هـ/1496م في القرن 9هـ/15م، حينما شدد على أهمية السماط أي بساط الطعـــام الطويـــل بقوله: «ولابد للسماط للجالس ومن يمشـــي».(2)

وفي هذه المرحلة برز حجم الزاوية وقد اتخذ شكلاً عمرانيًا كبيرًا يعكسه حديث ابن صعد في وصف حجم زاوية إبراهيم التازي في قوله: «ومن أعظم الدلائل ... على ما أجـــراه الحـــق ســـبحانه وتعالى على يده من بناء الزاوية البديعة المتعـــددة الأبـــواب والمـــساجد الأنيقـــة العاليـــة والمرافـــق

(1) المسند، ص 413.

(2) روضة النسرين، ص 104.

المعدة للزوار»(1)، وفي نص روضة النسرين يـضيف أن مـساجدها كانـت غايـة فـي الفخامـة والاحتفال(2)، فضلاً على تنوع وظيفتها الدينية والعلمية من خلال نشاط تدريس القرآن للطلبة المقيمين بها، وبالتالي ممارستها لوظيفة الكُتاب(3)، وكذلك تدريس العلوم الفقيـه والعقليـة وهـي مـن أهـم وظائف المدرسة.(4)

وإذا كان طابع الاحتفال بالمواسم الدينية، هو من عمل الرباط والرابطة فـي القـرنين 6 و7 الهجريين(5)، فإنه وقع في القرنين 8 و9 الهجريين ترقيتها في إطار وظائف الزاويـة إلـى مـستوى المواسم الشرعية المرتبة.(6)

وفي هذه المرحلة أيضًا دخلت الزاوية دورة التنظيم على مستوى جهازها، فصار إلى جانـب الشيخ والمريد كعضوين مورثين من جهاز الزاوية قبل القرن 8هـ/14م أعضاء آخرون مثل المقـدم والمنشد والخدم والإمام(7)، كما صار جثمان الشيخ يدفن في بيت داخل الزاوية وتحول ذلك إلى مشهد من مشاهد العمران الصوفي الذي أضفى علـى الزاويـة طـابع القداسـة فـازدادت انفتاحًـا علـى الوسط الاجتماعي والديني.

كما أدى تحرك الفعاليات الدينية والسياسية ممثلين في الفقهاء والأمراء والسلاطين إلى كـسر احتكار الصوفية لهذا الميدان وهي العملية التي رافقها ظهور أصناف من الزوايا، مثل الزاوية الفقهيـة والزاوية السلطة، فقد ركزت السلطة على تشيد المُجمع الديني الذي ضم إلى جانب الزاوية المدرسـة والمسجد، وكلها قد التفت حول ضريح صوفي مشهور مما ساعد علـى تنـوع وظائفهـا، وزاد مـن الاعتراف الرسمي بها والاقتناع الشعبي بدورها الاجتماعي إلى اعتبارها فضاءً حرمًا لا يجوز اقتحامه أو انتهاكه بملاحقة الفارين والفازعين إليها.(8)

---

(1) النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 38.

(2) روضة النسرين، ص 154.

(3) عبد الباسط بن خليل: الروض الباسم، ص 47.

(4) الملالي: المواهب القدسية، ورقة 12.

(5) عن إحياء ليلة سبع وعشرين برابطة صلب الفتح سنة 539هـ/1154م . انظر ابـن خلـدون: العبـر، ج6، ص77 ؛ الزركشي: تاريخ الدولتين، ص8.

(6) حول ترتيب المواسم الشرعية بزاوية إبراهيم التازي . انظر ابن صعد: روضة النسرين، ص 152.

(7) يذكر عبد الباسط بن خليل أن إمام زاوية إبـراهيم التـازي عبـد الـرحمن بـن عـزوز كـان يلقـن القـرآن للطلبة . الروض الباسم، ص 46.

(8) حسب برنشفيك فإن تمتع الزاوية بصفة الحرم قد أصبح عرفًا في الضمير الشعبي . المرجع الـسابق، ج2 ، 354.

وإذا كانت هذه الخطوط قد ميزت فعلاً تطور الزاوية من خلال مرحلتين تاريخيتين إحـــداهما تميزت بالتطور البطيء لمؤسسة الزاوية في القرنيين 6 و7 الهجريين، والثانية بـــالنمو الـــسريع فـــي الوظائف والاتساع العمراني خلال القرنين 8 و9 الهجريين، فإن هذه الحـــدود قـــد بـــدت مـــضطربة وخطوطها متداخلة فيما يخص الفصل بين أنماط الزوايا في هذه المرحلة الأخيرة، والتي لم يعد النـــوع الواحد من الزاويـــة فيهـــا مكتفيًـــا بتخصـــصها الـــصوفي والفقهـــي والعلمـــي بـــل تعـــدى إلـــى الوظائف الاجتماعية، وقد تشعبت مهامها أكثر لما اقترنت بالمدرسة كملحقة لها نافستها في تدريس علم التصوف.

ومن منطلق هذه الخطوط الفاصلة في التطور التاريخي للزاوية والمتداخلة من حيث وظائفهـــا الدينية والعلمية والاجتماعية تولد لدينا في هذه المرحلة حالة مـــن صـــعوبة التنمـــيط فـــي أصـــناف الزاويا، وتطلب الموقف لتحقيق ذلك اعتماد الأسس الأولى التي قامت عليها كل زاوية وما تبعها مـــن إضافات في إعادة تركيب التصنيف والتنميط على قاعد الوظائف الأساسية فـــي الزوايـــا والوظـــائف الملحقة بها، أو التي اضطلعت بها الزاوية في مسار تطورها نحو تحقيق الدور الروحـــي والتعليمـــي والاستقطاب الاجتماعي والنفوذ السياسي بفضل فعالية أجهزتها ومصادر تمويلها.

جـ- الزاويـــة الصوفيـــة

وهي التي يقيم فيها المُريدون ويخضعون لنظام معـــين فـــي التربـــة الـــصوفية، ويلتزمـــون فيها بالمُقررات الفقهية والعلمية التي يحددها لهم شيخ الزاويـــة ويـــسلكون فيهـــا ســـلوكًا ســـنيًا فـــي مأكلهم وملبسهم ومشربهم.

وقد تكون الزاوية الصوفية فضاءً لطريقة صوفية ما يلتزم فيها الشيخ بمعالم الطريقـــة التـــي ينتمي إليها ويفرض طقوسها مـــن أذكـــار وأوراد ووظـــائف وعهـــد ومـــصافحة ولبـــاس الخرقـــة على المريدين.(1)

وتتكون الزاوية الصوفية في العادة من بيوت يقيم فيها المريدون ومسجد للصلاة وبيت لخلـــوة الشيخ وقاعة للذكر الجماعي وبيت لتخزين المؤونة وأخرى لتحضير الطعام، وهي من حيث وظائفهـــا شبيهة بخوانق مصر التي عاصرها ابن خلدون وكتب في وصفها يقول: «هي الخوانـــق المخصـــصة لإقامة رسوم الفقراء والتخلق بآداب الصوفية السنية في مطارحة الأذكار ونوافل الصلوات».(2)

وإذا كان هذا في القرن 8هـ/14م فإنها في القرن 9هـ/15م قد شهدت توسعًا فـــي العمـــران وتشعبًا في الوظائف استدعى من القائمين عليها تطوير جهازها الذي كفل لهـــا قـــدرة التكيـــف مـــع المستجدات الدينية والاجتماعية والسياسية الجديدة والمتمثلة في صعود شريحة الـــشرفاء والمـــرابطين والذي فرض إضافة جديدة على عمران الزاوية الصوفية، وذلك بتخصيص بيت خاص لهـــم، كمـــا أن ضعف السلطة وتطلع الزاوية إلى توفير الأمن ودرء الخطر المسيحي قد فرض من جانبه إضافة بيت لتخزين السلاح، فضلاً على ما استوجبته ظروف المدينة في القرن 9هـ/15م على مستوى ميـــضات الوضوء والحمام والمكتبة(3)، إذانًا ببلوغ الزاوية الصوفية قمة تطورها في هذه المرحلة الأخيرة مـــن عمر التاريخ الوسيط، ومن هذه الزوايا:

- **زاوية أبي عبد الله:** بمدينة تلمـــسان وهـــي الزاويـــة التـــي زارهـــا ابـــن مـــرزوق الخطيـــب تـــ781هـ/1379م ووصف بناءها ونظامها التربوي والتعليمي، بأنها عبارة عن موضع سكنه أبو عبد الله واتخذ فيه خلوات للتربية وألزم كل مريد فيها على التزام السنّة في الملبس والمأكل والتصرف وفق سلوك أخلاق السلف الصالح، وفيها يخص التربية الصوفية فقد رتب لكل مريد ما يلزمه فـــي الانقطاع

---

(1) أطلق الأستاذ عبد الحميد حاجيات على هذه الزوايا اسم «زوايا الطرق الصوفية» . عمر الهواري، ص 88.

(2) رحلته شرقًا وغربًا، ص 1098.

(3) هذه التطورات العمرانية والثقافية تجسدت جليًا في زاويتي محمد بن عمر الهـــواري وزاويـــة تلميـــذه إبـــراهيم التازي . ابن صعد: روضة النسرين، ص ص 168، 169.

والخلوة في البيوت التي أعدها.

أما عن المقروءات فكان يجلس ليستمع من كل مريد موطأ الإمام مالك ثم يقرأ على المريـــدين مجتمعين فصولا من الكتـــاب الحـــوادث والبـــدع لأبـــي عبـــد الله محمـــد بـــن الحـــاج العبـــدري تـــ737هـــ/1337م.(1)

- **الزاويـــــة الملاريـــــة:** وقـــد أســـسها الـــصوفي يعقـــوب بـــن عمـــران البيوســـفي المـــلاري تـــ717هـــ/1317م، بملارة في موضع يعرف بتليك على بعد مرحلتين من قسنطينة، وبعد وفاته خلفه على مشيخه الزاوية ابنه يوسف بن يعقوب 680-764هـ/1281-1363م(2)، لكن الأخبار عن هـــذه الزاوية في مصادر المؤرخين المختلفة، قد انقطعت منذ سنة 804هـــ/1403م(3)، وإذا كان ابن القنفذ القسنطيني حفيد يعقوب بن عمران للأم، قد وفـــر لنـــا معلومـــات تاريخيـــة ثمينـــة عـــن ظـــروف تأسيس الزاوية في سياق عودة يعقوب بن عمران من الشلف إلى موطنه بملارة فـــي صـــورة الـــشيخ المربي بعد مدة من التكوين قضاها عند مسعود بـــن عريـــف والـــذي أمـــره بـــالعودة إلـــى بـــلاده وتأسيس الزاوية.(4)

وكذلك في إفصاحه عن طريقة شيوخها في التربية الصوفية من خلال طابع المجاهدات والزهد والتركيز على طقوس لباس الخرقة وأخذ العهد والمصافحة كمضامين فكرية وسلوكية سبق دراســـتها ضمن الطريقة المدينية من هذا البحث، فإن اهتمامه بتواصلها مع السلطة الحفصية «من أجـــل تأكيـــد موقع الزاوية والحفاظ على امتيازاتها ونفوذها»(5)، قد جعله يهمل الطابع الهندسي وحجـــم العمـــران الذي كانت عليه هذه الزاوية.

ومن هذا المنظور فإن ما ورد حول طابعها العمراني والهندسي من جانب الباحثين، هو مجرد تركيب افتراضي لما يجب أن تكون عليه الزاوية خارج الحواضر، لذلك صنفها الأستاذ فيلالـــي عبـــد العزيز ضمن هيكل الزاوية الحصينة، المتألفة من غرف ومرافق ومساجد للصلاة وغرفة لأهل الحزب يجتمع فيها الشيخ مع مريده للذكر.(6)

---

(1) المجموع، ورقة 41.

(2) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 40 ؛ حدد الأستاذ فيلالي عبد العزيز موقع الزاوية الملارية بتـــسدان التابعـــة حاليًا لمدينة ميلة . مدينة قسنطينة، ص 127.

(3) يتحدث ابن القنفذ عن عودته منها إلى قسنطينة سنة 804هـــ/1403م . الفارسية، ص ص 194-198.

(4) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 40.

(5) محمد فتحة: النوازل الفقهية، ص 201.

(6) مدينة قسنطينة، ص 119.

وتمتينًا لقداسة المكان شملت إحدى غرف الزاوية ويعتقد أنهـــا مكانة الخلوة ضريح، كل مـــن يعقوب بن عمران وابنه يوسف.(1)

وهذا الافتراض يبدو مؤسسًا عند مقابلته بالنصوص التي أوردها ابن القنفذ عن حجم التلامـــذة الذين كانوا يتبعون يعقوب بن عمران في أسفاره(2)، والوفود التي كانت تقبل على الزيارة، وما كانت تحظى من تكريم، نقل لنا الفقيه ابن رضوان جانبًا من وظيفة الإطعام التي كانت تقـــوم بهـــا الزاويـــة بقوله «فلما قضينا زيارتنا وأحضر لنا الطعام قرب الطعام الذي اشتهيته وحدي ... ورأيت في ذلك ما كنت أظـــن أنـــي أقـــف عليـــه»(3)، فـــضلاً عـــن الزيـــارات الخاصـــة التـــي كـــان يقـــوم بهـــا السلاطين والأمراء(4)، والأطر الفقهية المغربيـــة والأندلـــسية(5)، ومـــا تـــستوجبه خـــلال الكـــرم حيالهم، ولا يستبعد أن تكون الزاوية الملارية قد اضطلعت أيضا بمهمة إدماج العـــرب الهلاليـــة فـــي الحياة الدينية عبر بوابة التصوف بعد أن صار وطن تليك فـــي القـــرن 8هـــــ/14م وطنًـــا ومـــستقرًا لقبائل الذواودة.(6)

ومن هنا تبرز الزاوية الملارية كفضاء للطريقة الصوفية المدينية ومؤسسة علميـــة اجتماعيـــة قائمة بوظيفة الإيواء والإطعام.

– **زاوية أبي هادي مصباح سعيد الصنهاجي تـــ748هـــ/1347م:** عاصر أبو هادي، الـــصوفي يوسف بن يعقوب الملاري، وأسس بمدينة قسنطينة زاوية بعد عودته من المشرق(7)، في ظروف غير معلومة وفيها سلك نظامًا تربويًا، ذا طابع طرقي صرف جمع فيه بين المجاهدات والخلـــوة وترتيـــب الأذكار والوظائف لتلامذته بصفة فردية وجماعية.

---

(1) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 43.

(2) نفسه، ص 41.

(3) نفسه، ص 45.

(4) ابن خلدون: العبر، ج6، ص 338.

(5) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص ص 46-60.

(6) يتحدث ابن خلدون سنة 766هـــ/1364م عن تحول وطن فرجيوة إلى فضاء للصراع بين قبائل ريـــاح المواليـــة للسلطة الحفصية والقبائل الخارجة عنها . رحلته شرقا وغربًا، ص 897.

(7) يذكر ابن القنفذ أن أبا هادي بن سعيد جاور بمكة والمدينة ثم انتقل إلى إفريقية وأسس بها زاوية وكان له أتباع من التلاميذ وهذا ما يفسر كثرة تردده على زيارة إفريقية . أنس الفقير، ص ص 49، 52.

يبدوا أن تلامذته المقيمين بزاويته كانوا من الكثرة لدرجة أنه قسمهم إلى جماعات لكل جماعة موعدها ونصيبها من الذكر(1)، كما أنه كان من أهل السماع والرقص(2)، لذلك لا يستبعد أنـــه كـــان ينظم حلقات السماع بزاويته، لكنه إتجه وجهة الشاذلية في الخـــروج عـــن قاعـــدة التحليـــة والتخليـــة فكان «يركب جياد الخيل، وله في السفر راحلة تشبه راحلة القواد من قيطـــون وخبـــاء وآلـــة الطـــبخ وكلاب الصيد».(3)

وربما كان هذا التوجه وكذا رقصه مع تلامذته متواجدين ولغطه أثناء ذلك، هو ما جلب عليـــه همز الناس ولمزهم في شخصه لقول ابن القنفذ: «وتلوثت الألسن في حياته»(4)، وكعادة ابن القنفذ لـــم يعط من الجانب العمراني من هذه الزاوية اهتمامًا وانساق مركّزًا على طبيعة العلاقة المتينة بين أبـــي هادي وجده للأم يوسف بن يعقوب مبرزًا منحاهما الطقوسي المشترك الذي كان يمارســـانه بالزاويـــة الملارية، فقد كان ينعزلان بمسجد الزاوية ليلاً ويغلقان الباب ويحييان الليل قيامًا وذكرًا وفكرًا وما يتبع ذلك من الأمور الغريبة والعجيبة التي كانت تظهر لهما والتي استنكف ابن القنفذ بوصفه الفقيه المالكي عن ذكرها معللاً ذلك بأنها من الأمور التي لا ينبغي التحدث بها(5)، وهذا دأبهما حتى يفرغـــان مـــن وظيفة الصباح.(6)

ونشير بالذكر إلى أنّ طقوس المصافحة والمُعاهدة بينهما قد تمت بمحضر التلاميـــذ والعامـــة بالزاوية الملارية، حيث وضع أبو هادي يده على يوسف بن يعقوب وقال: «هذا أحد أشياخي» فـــرد يوسف بن يعقوب: «من عاهدني فليجدد عهده مع أبي هادي»(7)، وهذا في حده ذاته إعلان صـــريح بالمواثيق القوية التي كانت تربط الزاويتين.

(1) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 50.

(2) حول رقصه بتلامذته بصحن مسجد الزيتونة ولغطه أثناء ذلك ومعارضة قاضي الجماعة أبو عبد الله محمد عبـــد السلام الهواري لهذا السلوك . انظر ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 49 ؛ عـــن إقامـــة التلاميـــذ بزاويـــة أبـــي هادي . انظر الشوار: ديوان القطب الرباني، ص 40.

(3) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 50.

(4) نفسه، ص 50.

(5) نفسه، ص 52.

(6) نفسه، ص 51.

(7) نفسه، ص 52.

ويبدو أن زاوية أبي هادي قد توقفت عن النشاط بعد وفاته فقد ذكر ابن القنفذ أنه قد سرح أكثر تلامذته أثناء التوغل المريني بقسنطينة وإفريقية سنـــة 747هـ/1346م ومـــا تبع ذلك مـــن مصادرة السلطة المرينية لممتلكات الزاوية وأحبساها بحجة أنّ أبا هادي لم يخلف وريثًا.(1)

أما على مستوى قداسة المكان وشعبيته في قسنطينة فقد حُظي قبر أبي هـــادي فـــي زاويتـــه بالتقدير والتبرك، حيث دفن إلى جانبيه كلٌ من إمام الفريضة وأحد تلامذته، والصوفي أبـــي عبـــد الله المغربي 759هـ/1357م.(2)

– **زاوية محمد بن عمر الهواري تـ843هـ/1439م بمدينة وهـــران:** هـــذه الزاويـــة أســـسها الهواري بمدينة وهران بعد عودته من رحلته المشرقية، ويبدو أنّه تأثر بخوانق مصر ووظيفتهـــا فـــي الإيواء والإطعام، فجعل من ذلك أساس نشاط زاويته، فقد كان السماط ممـــدودًا بالزاويـــة ولـــم يكـــن يفارقها، لأنّه كان يعتبر الكرم أساس التصوف وبه قوامه.(3)

ويبدو من ملاحظات ابن صعد عن جانبها العمراني أنها تتألف من بيوت لإقامة الطلبة وبيـــت للسماط ومطبخ وقاعة كان يعقد فيها مجالسه العلمية في الفقه والوعظ والتذكير والذكر، ويستقبل فيهـــا الزوار من مختلف الشرائح الاجتماعية من البسطاء والأغنياء والتجار(4)، فضلاً على بيـــت الخلـــوة الذي كان يحيي فيه الليل وينعزل فيه للذكر.(5)

ورغم الطابع الطقوسي الذي كانت تقوم به الزاوية إلا أنها لم تكن تنتمي إلى طريقة صـــوفية معينة(6)، إلا أن صاحبها قد بذل جهده في جعلها فضاءً حرمًا تعزيـــزًا للوظيفـــة الاجتماعيـــة التـــي طبعت نشاطها.(7)

وإذا كانت ملاحظات ابن صعد عن زاوية الهواري قد جاءت مبعثرة في نصه المنـــافي، ولـــم يول للطابع العمراني فيها اهتمامًا كبيرًا، فإنه على العكس من ذلك قد نقل لنا أدق التفاصيل العمرانيـــة في عرض وصفه لزاوية تلميذه إبراهيم التازي.

---

(1) أبن القنفذ: أنس الفقير، ص 51.

(2) نفسه، ص 53.

(3) ابن صعد: روضة النسرين، ص 104.

(4) نفسه، ص ص 55، 56.

(5) نفسه، ص 73.

(6) حاجيات: عمر الهواري، ص 88.

(7) ابن صعد: روضة النسرين، ص 122 ؛ المزاري، طلوع سعد السعود، ج1، ص 69.

- **زاوية إبراهيم التـــازي تـــ866هــ/1461م:** وهي نموذج عمراني متطور بناها إبراهيم التازي بوهران، وفق مواصفات عمرانية مشرقية ومغربية، فجاءت من حيث الفضاء العمراني متنوعة الهياكل ومن حيث الوظائف متعددة الاختصاصات، وقد نقل لنا ابن صعد التلمساني وصفًا دقيقًا لهذه الهياكـــل ووظائفها، فذكر بأن هذه الزاوية كانت متعددة الأبواب، بها مرافق دينية وعلمية وثقافيـــة واجتماعيـــة يتصدرها مسجد للصلاة ومكتبة مزودة بالكتب العلمية، وبيت لخلوة الشيخ ومدرسة متألقة من حجرات كانت تلقى فيها الدروس في ميعادها(1)، بالإضافة إلى قاعة خصصها التازي للـــذكر الجمـــاعي وأداء طقوس الانتساب إلى الطريقة التازية واستقبال الزوار فيها الذين كانوا يتوافدون عليه من كـــل أنحاء المغرب الأوسط وخارجه(2)، أما مرافق الإيواء المخصصة للـــزوار وأبنـــاء الـــسبيل فقـــد جهزهـــا بالميضات الأنيقة والحمام الذي لم ير مثله بوهران(3)، في حين خصص للشرفاء من آل البيت حجرة خاصة بهم وجهزها بما يستوجبه حق الضيافة.(4)

ولم يهمل التازي الطابع الجمالي في عمران هذه الزاوية، لذلك جعل سطحها عريشًا من شجر الياسمين العنبري الرائحة(5)، ويبدو أن هذه الزاوية قد تطلعت إلى وظيفة الجهاد حيث كان لها أيـــضا خزائن مملوءة بآلات الجهاد، ولما كان التازي حريصًا على استمراريتها فقد عين لهـــا وصـــيًا مـــن بعده، يعكسها حديث ابن صعد في أواخر القرن 9هــ/15م عن قيام شيخها، محمد موســـى بممارســـة مهمة الإشراف على تسيير الزاوية والالتزام بالطريقة التازية فيها وبما أقره التـــازي علـــى مـــستوى الإيواء والإطعام.(6)

---

(1) النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 35.

(2) روضة النسرين، ص ص 168، 169.

(3) النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 35.

(4) روضة النسرين، ص 163.

(5) النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 35

(6) ابن صعد: روضة النسرين، ص ص 154، 163 ؛ تبدو الوظيفة الحربية حاضرة أيضا في نمـــوذج الزاويـــة الصوفية وهي تمثل نوعا من إحياء الوظيفة الحربية للرباطات القديمة، غير أن ظهـــور العثمـــانيين علـــى مـــسرح السياسة في المغرب الأوسط -الجزائر- وانتصاراتهم الحربية وإجلائهم للإسبان قد أعفـــاهم -أي الـــصوفية- مـــن مواصلة حركتهم الجهادية، لذلك اقتصر نشاطهم على الجانب الديني والعلمي بخلاف الزوايا في المغرب الأقصى الذي لم يشمله الحكم العثماني . العيد مسعود: المرابطون والطرق الصوفية، ص6.

د- الزاويـــة الفقهيـــة

ظهر هذا النمط من الزوايا مع اقتحام الفقهاء حقل التصوف وتأسيسهم لعدد من الزوايا ظلـت خلال القرنين 8 و9 الهجريين، تنشد أطروحة التوفيق بين الحقيقة والشريعة، والقيام بوظيفـة الإفتـاء وتدريس الفقه، وإيواء الطلبة، وفيها كانت تنتفي مظاهر السماع والرقص وطقوس الإنـساب، بـسبب رفض الفقهاء لها بوصـفها طريقًـا للبدعـة كمـا أن أصـحابها كـانوا لا يحتكـون بالـسلطة ولا يطلبون ودها ومساعدتها، وقد اختصت بجاية ونواحيها بهذا النمط من الزوايا، يعكـسها فـي القـرن 8هـ/14م زاوية عبد الرحمن الوغليسي في بني وغلـيس، وزاويـة أحمـد بـن إدريـس الأيـولي بأعالي جرجرة.(1)

وفي القرن 9هـ/15م زاوية محمد التواتي وزاوية يحي العيدلي حيث أشار الورثلاني إلى أن الأولى كانت عامرة بالطلبة والخدم(2)، فضلاً على زوايا أخرى ذكرها الوازنْ ولم يتعرض لوظائفهـا وعمرانها(3)، وهي ذات الملاحظة التي سجلها على زوايا قسنطينة حيث اكتفى بالإشارة إلى أن عددها كان ثلاث زوايا.(4)

أما عن هذا النموذج من الزوايا بتلمسان فتعكسه كل من زاويـة عبـد الـرحمن بـن البنـا تـ898هـ/1486م، الذي وصفه الملالي بالشيخ المربي، وفيها كان يلقن للطلبة العلوم النقلية، ويبـدو أن منحاها على المستوى الصوفي كان يتمحور حول الالتزام بنظرية الحقيقة والـشريعة، فقـد كـان ابن البنا تلميذًا لقاسم بن تورنت الـصنهاجي، وهـذا الأخيـر تلميـذًا للبلالـي صـاحب مختـصر الإحياء(5)، وكذلك زاوية الفقيه أبي عبد الله محمد التميمي تـــ756هــ/1355م الكائنـة بطريـق العباد(6)، ويبدو أن هذه الزاوية قد استمرت في العمل بفضل دعم الـسلطة الزيانيـة لأولاده الـذين وصفهم ابن مرزوق الخطيب بالصلاح والخير.(7)

---

(1) مؤلف مجهول: كيفية سيرة زواوة، ورقة 20.

(2) نزهة الأنظار، ص 270.

(3) وصف إفريقيا، ص 50.

(4) نفسه، ج2، ص 56.

(5) الملالي: المواهب القدسية، ورقة 12، 13.

(6) عمل التميمي حاجبًا عند السلطان أبي عنان ثم أميرا على بجاية عند الدولة الحفصية، ولما توفي حمل جثمانـه من بجاية إلى زاويته بتلمسان ودفن بها . يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 132 ؛ ابن مريم: البستان، ص 228.

(7) المجموع، ورقة 18.

فضلا على زاوية أحمد بن عبد الله بجزائر بني مزغنة المتكونة من مسجد ومجموعة من البيوت منها ما هو مخصص للعلماء، وأخرى للطلبة والواردين عليها، أما تمويلها فمن أوقاف خصصت لها(1)، ثم ما لبثت أن صارت بعد القرن 9هـ/15م مدفنًا لعدد من مشاهير علماء الجزائر.(2)

هـ- الزاوية المدرسة

وهي مُجمع من العمران الديني أنشأته السلطة خلال القرنين 8 و9 الهجريين وعرف بأسماء عديدة منها الزاوية المدرسة(3)، والزاوية الدولة(4)، والزاوية الرسمية(5)، وهي كلها ترمز إلى دور السلطة في عملية التأسيس وتفننها في إضفاء مسحتها العمرانية وترتيبها للجهاز المسير وتحديدها للوظائف المنوطة به، وطبيعة النزلاء فيها وفي إنجاح هذه المؤسسة بما رصدته من أوقاف وهبات لضمان السير الحسن لوظائفها، فضلاً على ما فرضته من برامج تعليمية ودينية يلتزم بها الشيوخ إزاء طلبتهم، وفي إلحاقهم لمؤسسة المدرسة بالزاوية ما يعكس شكل التجديد الذي طرأ على العمران الصوفي.

ومن هنا وجب التساؤل عن صفة هذا العمران الصوفي وتحديد طبيعة وظائفه وهل هي ذاتها في الأنماط الأخرى؟
وهل أنّ وصاية السلطة على هذه الزاوية من حيث شكل الجهاز الذي رتبته والبرمجة التي فرضتها والوظائف التي أقرتها والأوقاف التي رصدتها هو نوع من امتصاص الطابع الصوفي لهذه المؤسسة لفائدة مشروع السلطة نحو فرض جهاز جديد ونوع من التربية المشروعة؟

دلت النصوص أن عمران الزاوية المدرسة لم يكن على شاكلة واحدة فهناك الزاوية المدرسة المرفقة بالجامع في مكان ضريح مقدس على النموذج المريني بتلمسان خلال القرن 8هـ/14م والزاوية المدرسة من دون مسجد وضريح يعكسه النموذج الحفصي حلال القرن 9هـ/15م بقسنطينة

(1) حسب أبي القاسم سعد الله فإن هذه الزاوية قد ظلت تمارس نشاطها إلى أن دخل الفرنسيون مدينة الجزائر فعطلوا أوقافها . تاريخ الجزائر الثقافي، ج5، ص 118.

(2) نفسه، ج2، ص 85.

(3) محمد حسن: المدينة والبادية، ج2، ص 708.

(4) هشام جعيط: أزمة الثقافة، ص 176.

(5) سلامة العامري: الولاية والمجتمع، ص 179.

وبسكرة والزاوية المدرسة في موضع أضرحة السلاطين، والمدرسة الملحقة بالزاويـــة فـــي تجربـــة العمران الصوفي الزياني خلال القرنين 8 و9 الهجريين /14 و15 الميلاديين.

- **الزاويـــة المدرســـة بالعبـــاد:** ويتألف هذا المجمع الديني مـــن ضـــريح أبـــي مـــدين شـــعيب تـــ594هـــ/1197م، والجامع الزاوية والمدرســـة، وقـــد أســـسه الـــسلطان أبـــو الحـــسن المرينـــي تـــ749هـــ/1445م، في فترات تاريخية متقطعة فبنى الجامع عند الضريح سنة 739هـــ/1339م(1)، وألحق به الزاوية والمدرسة سنة 747هـــ/1449م.(2)

وأما الزاوية فقد أعدت لإيواء وإطعام المنقطعـــين مـــن الـــصوفية الـــذين كـــانوا يعتكفـــون بالعُباد، حيث نقل لنا ابن مرزوق الخطيب جانبًا من انقطاع الجماعات الصوفية المغربية فـــي العُبـــاد خلال النصف الأول من القرن 8هـــ/14م، فتحدث مثلاً عن وليّ من المصامدة، اعتكف بالعُبـــاد مـــع أربعين أصحابه نحو الشهرين(3)، ونزلها كـــذلك أبوهـــادي مـــصباح بـــن ســـعد الـــصنهاجي مـــع أتباعه(4)، وفي النصف الثاني من القرن 8هـ/14م، شاهد ابن القنفذ القسنطيني فـــي زيارتـــه إلـــى العباد، تواصل عمليات الانقطاع بهذه الزاوية واستمرار نـــشاطها الاجتمـــاعي فـــي الإنفـــاق علـــى المنقطعين.(5)

وقد أوكلت مهمة تسيير الجهاز الصوفي إلى ناظر الزاوية، أي أن الناظر على أوقاف الزاوية والمتصرف في إعداد الطعام وتوفير شروط الإيواء وترتيب الناس، فقد جمع أبـــو الحـــسن المرينـــي لمحمد بن مرزوق بين مهمة الخطابة في الجامع والنظارة في الزاوية، وتحت مسؤوليته خـــدمٌ كـــانوا يأتمرون بأمره، فكان لمحمد بن مرزوق رئيس علـــى الخـــدم يحمـــل إلـــيهم طلباتـــه التـــي كـــانوا يقومون بتنفيذها.(6)

---

(1) وصفه ابن خلدون بالمسجد العظيم . رحلته شرقا وغربا، ص 843 ؛ يتألف هذا الجامع من مدخل أنيـــق وبيابه البرنزي وجدرانه المغطاة بالجص المنحوت على شـــكل بنايـــات وأشـــكال هندســـية تتـــداخل مـــع الكتابـــات المختلفة، أما سقفه فهو مزين بقبة مزخرفة بالمقرصنات، فضلا على المحراب ومـــشكاته المكللـــة بقبيبـــة مزينـــة بالقرنصات، ويعكس في مجمله جمالية الفن المعماري الأندلسي . فيلالي: تلمسان، ج1، ص 150.

(2) ابن مرزوق: المسند، ص 406.

(3) المجموع ورقة 18.

(4) نفسه، ورقة 18.

(5) أنس الفقير، ص ص 106، 107.

(6) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 18.

في حين جاءت المدرسة فـــي قالب عمراني وفني بديع تمثل مظهرها الخارجي فـــي أقـــواس منكسرة مبنية بالآجر المطلي باللون الأخضـــر، وهي طابقان سفلي وعلوي ولها فناء فسيح به صهريج للماء مزخرف وبالقرب منه صحن دائري من الرخام مخصص للشرب والوضوء، وهو بالقرب مـــن قاعة كبيرة كانت معدة للدروس المعمقة، وهي تحتوي على باب ويتوسطها محراب يتكون من قـــوس دائري مكتوب عليه، بعض الأسماء بخط كوفي جميل، وتشتمل القاعة أيضًا على مجموعة من الأقواس المنقوشة بالجص، ويوجد فوق الأقواس إفريز منقوش على شكل شرائح وفي أسفل القاعة تظهر نقوش بديعة وجميلة.

وفي الطابقين غرفة للطلبة يحتوي الطابق السفلي على عشرة غرف والطابق العلـــوي علـــى ثماني حجرات تتسع كل غرفة لطالبين، وكذلك توجد غرف أخرى كانت تستخدم كمستودعات لتخزين المواد الغذائية والفرش وأدوات الترميم، فضلاً على المراحيض والحمامات التي كانت بالطابق السفلي ونافذتين مستطيلتي الشكل، وبأعلى كل واحد منها قوس تحته سقيفة مغطاة بالقرميـــد الأخـــضر، أمـــا مدخل الزاوية فيشمل باب المدرسة فوقه أشكال هندسية وزخرفة جميلة ويزين الباب فصائل ذهبية ذات مسامير كبيرة.(1)

– **الزاوية المدرسة عند ضريح أبي عبد الله الشوذي الحلوي:** وهي أيضا مُجمـــع دينـــي بنـــاه السلطان المريني أبو عنان بتلمسان عند ضريح أبي عبد الله الشوذي الحلوي، ويتألف من جامع الخطبة الأعظم، في حضيض البيت الذي يضم ضريح الحلوي فجاء محكم العمران مزخرفا وبديعا، وتتـــصل به زاوية الأرجاء مزدانة بقبة إلى جانبها مدرسة متعددة البيوت، و بها ديار مجهزة بالضروريات مـــن لوازم الحياة مخصصة للموظفين القائمين بالتدريس فيها وكذلك للقائمين بشؤون المنقطعـــين العـــاكفين والزائرين للضريح(2)، ونشير بالذكر إلى أن هذا المُجمع قد استمر في أداء وظيفة الإيواء والإطعـــام إلى ما بعد القرن 9هـــ/15م، حيث ذكر عبد الله بن الصباح الأندلسي في تعليق عن مدرسة الحلـــوي خلال القرن 10هـــ/16م بأنها «جنة في الأرض فيها الإطعام مـــن الحـــلال الموقـــوف مـــن وقـــف الصالحين».(3)

---

(1) فيلالي: تلمسان، ج1، ص ص 144 ،143.

(2) ابن الحاج: فيض العباب، ص 279.

(3) رحلة ابن الصباح المسماة (منساب الإخبار وتذكرة الأخيـــار)، مخطـــوط دار الكتـــب التونـــسية، رقـــم 2295، ص62 ؛ حسب عبد العزيز فيلالي فإن هذه المدرسة لم تكن لها شـــهرة كبيـــرة مقارنـــة بالمـــدارس التلمـــسانية المعاصرة لها . تلمسان، ج1، ص145.

ومن هذين النموذجين المرينيين بتلمسان تتضح سياسة الفصل في تخصصات العمران الصوفي التي أرساها أبو الحسن المريني وقلدوه فيها ابنه أبا عنان(1)، فصارت الزاوية للإيواء وإطعام العاكفين والمنقطعين، والمدرسة للتربية والتعليم والمسجد للصلاة، وفي هذه السياسة الدينية والتربوية والتعليمية نوع من إفراغ الزاوية من محتواها في الفكر الصوفي، وفرض نوع من التربية المــشروعة، تطبيقــا لسياسة توجيه الحياة الدينية، كما أن الاستعاضة عن الجهاز الصوفي التقليدي المكون عادة من الــشيخ والمقدم والمنشد والإمام والخدم والمريدين، بناظر الزاوية ومــساعديه مــن المدرســين والمــوظفين المشرفين على وظيفتي الإيواء والإطعام والتدريس، وهو نوع من هدم الجهاز القديم للتخلص من نفوذه لصالح الجهاز الجديد الذي هو من صنع السلطة.

- **الزاوية المدرسة من دون ضريح ومسجــد:** وهي نمــط مــن الزوايــا التــي قــام بإنجازهــا سلاطين بني حفص في المغرب الأوسط، مثل الزاوية المدرسة التي بناها السلطان الحفصي أبو فارس عبد العزيــز بمدينــة قــسنطينة ســنة 801هـــ/1399م، فــي موضــع فنــدق كــان يبــاع فيــه الخمر والزاوية المدرســة فــي بــسكرة والتــي أنجزهــا قرينــه الــسلطان أبــو عمــرو عثمــان 839-893هـ/1435-1487م.(2)

ويبدو من رواية الزركشي أن هذا النمط كان مخصصا لطلبة العلــم الــذين كــانوا يقيمــون بها، ويتعولون من الحبوس التي خصصتها السلطة الحفصية لهاتين المؤسستين.(3)

- **الزاوية المدرسة المرفقة بالضريــح:** هي التي بناها الــسلطان الزيــاني أبــو حمــو موســى 760-791هـ/1359-1389م على أضرحة أخويه أبي ثابت وأبي سعيد ووالده أبي يعقوب عند باب ايلان بتلمسان سنة 765هـ/1364م، ويبدو أن الزاوية قد خصصها لإيواء وإطعــام الفقــراء وأبنــاء السبيل(4)، في حين احتضنت المدرسة لطلبة العلم وسميت بالمدرسة اليعقوبية نسبة لوالده أبي يعقوب وقد وصفها صاحب زهر البستان بأنها «مليحة البناء واسعة الفناء بنيت بــضروب مــن الــصناعات ووضعت في أبدع الموضوعات، سمكها بالصبغة مرقوم وبساط أرضها بالزليج مرسـوم ... غــرس بإزائها بستانين... وصنع بها صهريجًا مستطيلاً وعلى طرفيه من الرخام حِصنان يطــردان مــسيلاً،

(1) حسب عبد الله العروي فان هدف أبي عنان من المدرسة هو نشر عقيدة سنية وهي المهمة التي فوض الفقهــاء للقيام بها . مجمل تاريخ المغرب، ج2، ص 220.

(2) ابن القنفذ: الفارسية، ص 196.

(3) تاريخ الدولتين، ص 120.

(4) يذكر يحيى بن خلدون أن هذه الزاوية كان ينفق منها على الحاضر والبادي . بغية الرواد، ج2، ص104.

فيا لها من بنية ما أبهجها وأشكلها وأحسنها شكلاً وأجلهَا»(1)، ونظرًا لما كان يجري فيها للطلبة مـــن مرتبات على حسب تدرجهم فإنها قد شهدت الإقبال واستمرت كذلك إلى نهاية القرن 9هـ/15م، حيث صارت مدرسة إطارات التوحيد العرفـــاني لهـــا مجلـــس علمـــي وصـــفه ابـــن صـــعد التلمـــساني بمجلس الأشيـــاخ.(2)

وفي ذات السياق شيد أبو العباس أحمد العاقل 834-866هـ/1430-1462م مدرسة وألحقها بزاوية أبي الحسن على بن مخلوف أبركان تــ857هـ/1453م، وهي التي عرفت بالمدرسة الجديـــدة واختصت بدورها في التدريس العلم للطلبة.(3)

ومن خلال هذه الأصناف من الزوايا يتضح دور السلطة في عملية الفصل بين الوظائف الدينية والعلمية لكل من الزاوية والمدرسة، فاختصت الزاوية بإيواء المنقطعين وأبناء السبيل وإطعامهم بينمـــا صارت المدارس لتعليم العلم النقلـــي والعقلي مع التقائهما عند نقطة الإيواء، التـــي كانـــت المـــدارس تخص بها الطلبة المتمتعين بامتيازات النظام الداخلي.

وتجدر الإشارة كذلك إلى أن هذه الزوايا المدارس التي أقيمت بالمدن قـــد أســـندت نظارتهـــا ومشيختها للعناصر المنحدرة من بيوتها العلم والتصوف والشرف كما هو الشأن فـــي توكيـــل أســـرة المرازقة على إدارة مجمع العُباد والشريف العلوني على المدرسة اليعقوبيـــة، ومحمـــد بـــن يوســـف السنوسي على المدرسة الجديدة.(4)

---

(1) زهر البستان، ص 83.

(2) روضة النسرين، ص141.

(3) التنسي: نظم الدر، ص 248.

(4) عن إدارة محمد بن يوسف السنوسي لمدرسة الحسن أبركان أواخر القرن 9هـ/15م . أنظر التنبكتي: الآلـــي السندسية، ورقة 105، 106.

و- الزاويـــة الريفيـــة

ظهــرت أول مرة بالمغرب الأوسط خلال القرن 7هــ/13م في سياق التحول الاجتماعي الذي عرفته القبائل الهلالية نحو الاستقرار وممارسة الزراعة، فــأطلق عليهــا آنـــذاك اســـم **المَدشَـــرْ** أي البناء الصغير المتصل بالأرض الزراعية، وحينها كانت مجرد مأوى للمسافرين يلجــؤون إليـــه فـــي الليل ويحتمون فيه من برد الشتاء ويأمنون به مـــن خطـــر اللـــصوص ومـــن هنـــا اتخـــذت صـــفة الزاوية الملجأ.(1)

لذلك انحصرت وظيفتها خلال القرن 8هــ/14م في الرباط والجهاد لتأمين السبل للمسافرين ثم ما لبثت في القرن 9هــ/15م أن اكتسبت مكونات دينية واقتصادية واجتماعية وسياسية طبعت مسارها في علاقاتها بمنظومة التصوف والسلطة ومجتمع الريف والبادية، ويظهر هذا التطور في ثلاثة نمـــاذج من الزوايا الريفية هـــي:

زاوية سعادة الرحماني وقـــد أســـسها فـــي أوائـــل القـــرن 8هـــــ/14م بنـــواحي طولقـــة وهـــي نمـــوذج للزاويـــة الملجـــأ، كـــان ســـعادة يُقـــيم فيهـــا مـــع أصـــحابه المـــرابطين لتـــأمين الـــسُبل ولمـــا قتـــل ســـنة 705هـــــ/1305م اضـــطلع بهـــذه الوظيفـــة أبنـــاؤه وأحفـــاده من بعده.(2)

ولما صارت كل قبيلة في الريف تبحث لنفسها عن معلم ديني، فقد انتشرت هذه الظاهرة مفرزة علاقات تعدت حدود الانتماء والبركة والحرمة إلى علاقات العمل والإنتـــاج الفلاحـــي، وحـــسبنا أن **الزاوية المدشر** التي بناها بنو راشد للولي يحي المديوني في موطنهم -وسبق التعـــرض لهـــا-، قـــد وَحدت قبيلتهم في إطار العمل الجماعي لاستغلال أرض الزاوية، وتخزين محصولها فـــي المطـــامير ليكون قوت العاكفين في الزاوية.(3)

وكذلك استطاع الناسك سيدي سينا في سهل البطحاء أن يحرك المريـــدين لخدمـــة الزراعـــة فأضحى إنتاجها وهبات السكان للزاوية موارد قارة ينفق منها على المريدين والوافدين، مما يبين قيـــام هذه الزاوية بوظيفة الإيواء والإطعام.

---

(1) المازوني: الدور المكنونة، القسم الثاني، ورقة 125.

(2) ابن خلدون: العبر، ج6، ص ص 84- 85.

(3) ابن مريم: البستان، ص 306.

ومن هنا تبدو الزاوية الريفية وقد انتفى منها التعليم الصوفي الراقي والدراسات العلمية علـى عكس الزاوية الصوفية والزاوية المدرسة بالمدينة، فقد ذكر الوزان أيضًا ما يَعكسُ التربيـة الـصوفية البسيطة في زاوية سيدي سينا الذي كان يُلزمُ مريديه بالصلوات العادية وبعض الأوراد ويُعلمهم بعض أسماء الله الحسنى ويوصيهم بذكرها عدة مرات في اليوم فقط، دون تربية صوفية مركزة أو فقه واسع ينتفعون به(1)، لكنها أوجدت مفهومًا جديدًا للتعاون والعمل المشترك بين أفراد القبيلة أو ما أطلق عليه ابن مريم اسم «التويزة».(2)

ز- الزاويـــة الضريح

صار الضريح في القرن 9هـ/15م مكانا يُشعُ منه المقدس، وعنده تقضي حوائج الناس فبـرز صاحب الضريح يُمارسُ سُلطته في حياة الزوار(3)، ونظرًا لهذا الاعتقاد الشعبي في قدرته، أقيم على أضرحة مشاهير الصوفية زوايا.

وتتألف الزاوية الضريح من مُجمع ديني يضم المسجد والضريح، وفي بعض الأحيان عدد من الأضرحة وبيوت للموظفين، ويُشكل الضريح في هذا المُجمع أهم مُقدس، بحيث يكون عـادة مرتفعًـا ومُغطى بتابوتٍ خشبي عليه أقمشة مذهبة ومُلونة حريرية ومُحاطًا بشباك ومُعلق عليه مصباح، ويحيط به كذلك أعلام ورايات ترجع إلى الطريقة التي كان ينتمي إليها صـاحب الـضريح، وفـي موضـع الضريح غرفةٌ خاصة بالوكيل الذي كان يسهر على خدمة الضريح فكان يجمع ما يجود به الزائـرون عند الضريح ويتكفل بزينة الضريح وإضاءته.(4)

ومن أشهر الأضرحة التي تحولت إلى زاوية ضريح عبد الرحمان الثعالبي بجزائر بني مزغنة وهي في شكل مُجمع ديني يضُم الضريح ومسجدًا به منارة مربعة ومزينة بالزليج الملون وقبة ضخمة بالإضافة إلى مسكن وغُرف مُخصصة للموظفين وميضات ومطاهر.(5)

---

(1) نفسه، ج2، ص 29 ؛ مرمول كربخال: إفريقيا، ج2، ص 326.

(2) البستان، ص 306.

(3) سلامة العامري: الولاية والمجتمع، ص 256.

(4) سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج5، ص 111.

(5) نفسه، ج5، ص 122.

ومن هنا يتضح أنّ دور الزاوية الضريح لم يكن يتعدى ممارسات طقوس التبرك والاســتفادة من تبرعات الزوار في خدمة قداسة المكان وانتفاع القائمين من هذه المداخيل من الناحية المادية، وهذا النموذج من العمران الصوفي أصبح بعد نهاية القرن 9هـ/15م الأكثر انتشارًا بالمدن والأرياف إيذانًا بدخول هيكل العمران الصوفي ووظائفه مرحلة جديدة، طابعها العام الالتفاف الاجتماعي حول الضريح الزاوية من طقوس أذهبت التصوف ولم تعد ملامحهُ ظاهرة.

ومن هذا السرد التاريخي عن عمران هذه الزوايا ووظائفها يتضح أنها عكس مــا صَــورتهَا الدراسات الأجنبية، فقد جاء تعليق Alfred Bel عن مستوى الأداء الديني والعلمي مُتحــاملاً، حيــث اعتبره مجرد صيغة مُعدلة للمعتقدات والشعائر الإسلامية(1)، في حين أن إلحاق المدرسة بالزاوية قــد أدّى على مستوى الحياة الدينية إلى ترقية الفكر الديني لا سيما الصوفي ضمن بوتقة العرفان التوحيدي المقنن بمبدإ استشعار الحقيقة الإلهية والتصوف السني وفق ثنائية الحقيقة والــشريعة، بــل أنّ بعــض الزوايا كانت تُدرس العلوم العقلية حيث كان الصوفي أبو عبد الله محمد بن قاسم بن تونرت الصنهاجي خلال النصف الثاني من القرن 9هـ/15م، يُدرس للطلبة بزاوية عبد الرحمان بن البنا فــي تلمــسان الحساب والفرائض والأوقاف والخط والهندسة والفلك وكإجراء بيداغوجي كان يترك للطلبــة حريــة التخصص في العلم الذي يرغبون فيه مما يعكس احترام رغبة الطلبة وميولهم العلمية.(2)

وكذلك كان محمد بن يوسف السنوسي بزاوية الحسن أبركان إذا أحس بملل وسآمة جلسائه من الطلبة فلا يُعلمهم ويترك ذلك إلى وقت نشاطهم(3)، فضلاً عن تدريس كل زاويــة لمؤلفــات شــيخها وإسهاماته في التصوف والفقه، حيث كــان التــازي يــدرس كتــاب «التنبيــه» لــشيخه الهــواري في زاويته التازية.(4)

كما أنّ تداخل الوظائف ضمن الزاوية الواحدة بين التربية الدينية والــصوفية وتعلــيم العلــوم العقلية والنقلية وإيواء الطلبة والوافدين وإطعامهم، هو دليل على قدرة عمــران الزاويــة وأجهزتهــا على استيعاب هذه الاختصاصات خصوصًا ذات الطابع الاجتماعي في ظل غياب مؤسسات اجتماعيــة كفيلة بإيواء وإطعام الشرائح الاجتماعية بالمدينة والريف، خاصة الذين لم يكونوا يملكون قوت يــومهم وليس لهم من مأوى سوى الزاوية.

---

(1) La Religion musulmane en Berberie, T1, P388

(2) الملالي: المواهب القدسية، ورقة 12.

(3) التنبكتي: اللآلئ السندسية، ورقة 86.

(4) ابن صعد: النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 32.

4- مداخيــل الزوايـــا

تنوعت مصادر تمويل الزوايا في القرنين 8 و9 الهجريين/14 و15 الميلاديين، وصار ذلــك شأنًا دينيًا واجتماعيًا وسياسيًا، عملت السلطة والعامة من الناس على استمرار تدفقه على هذه المؤسسة وهي تصنف إلى قسمين: مصادر دائمة التدفق وتتمثل في الأحباس والزكاة، ومصادر ظرفية موسمية تعكسها هبات السلاطين وإدراراتهم وهبات العامة وفتوحها في مواسم جمع المحاصيل، فــضلا علـــى النذور والصدقات وعائدات النشاط الزراعي للزوايا الريفية(1)، وهي وإن كانت موجهة لضمان عمل الزاوية ونشاطها إلا أنها تتصل عند الأطراف الممولة بقضايا البركة والاعتقاد والتسليم وسلب الإرادة والتي تعكس مستوى التفكير الديني عند مجتمع المغرب الأوســط خــلال القــرنين 8 و9 الهجــريين في تكيفه مع ظروفه العامة.

أ- الأحبـــــاس

هي ما تم وقفه من جانب الخواص والسلاطين، من أراضٍ زراعية وبساتين وعقارات تجارية ودكاكين وأفران وطواحين وحمامات لضمان استمرار وظائف الزوايا المتنوعة، وإذا كانــت أحبــاس الخواص قد صارت غفلاً في نصوص المؤرخين وأصحاب كتب المناقب، فإن أحباس السلاطين علـــى الزوايا قد طفحت بها النصوص وحملت دلالات إشهارية للسلطان الواهب، ويعزى هذا الاهتمام إلـــى إدراك السلاطين لتنوع وظائف الزاوية وحاجتها إلى الموارد لتغطية نفقاتها، لاسيما وظيفـــة الإطعـــام والإيواء والتكاليف المتعلقة بالمدرسين والموظفين والطلبة والمريدين، ناهيك على رغبتهم فـــي تخليـــد أنفسهم بمعالم ومؤسسات يضمنون في استمرارها تخليد مآثرهم بعد وفاتهم، وتكون شاهدًا على أعمالهم لينالوا بها فضل الصدقة الجارية.

إلا أن هذه الأحباس كانت تتأثر بالاضطرابات السياسية وبظروف المجاعات والأوبئـــة التـــي كانت تعصف بالمغرب الأوسط(2)، لكنها في كل الأحـــوال كـــشفت عـــن الجهـــاز المـــسير لهـــذه الأحباس وعناصره من كفاءات مجتمع المدينة، والتي مارست وظيفتها بصفة متأرجحة بين الاستقلالية

---

(1) يبدو أن مصادر تمويل الزوايا في القرنين 8 و9 الهجريين /14 و15 الميلاديين، قد سقطت بظلالها على مرحلة الطرق الصوفية في العصر الحديث فطبعت مصادر تمويل الزوايا منها بنفس الطابع تقريبا، وهـــذا مـــا عبـــر عنـــهُ L.rinn و Coppolani بالممتلكات القارة والمملوكات المنقولة.

Marabouts et khouan, PP 240 – 254.

(2) حول اندثار ربع أحباس ووظائف زاوية أبي الحسن علي بن مخلوف أبركان تــــ857هـــــ/1453م . انظــر التنسي: نظم الدر، ص 248.

في تسيير هذه الأحباس، وفي الامتثال لأوامر السلطة التي كان هذا الجهاز مـــن اختـــصاصها فـــي التعيين وصرف المرتبات، وهو ما يعنـــي عمليًـــا الـــتحكم فـــي الجهـــاز المُـــسير لهـــذه الأحبـــاس والأحباس ذاتها.(1)

ويعد السلطان أبو الحسن المريني وابنه أبو عنان أول من اعتني في القرن 8هـــ/14م بأحباس الزوايا، حيث جعل أبو الحسن لزاوية أبي مدين بالعُباد «أوقافًا يُجرى مـــن ذلـــك علـــى المتقطعـــين للعبادة»(2)، وبالزاوية المدرسة التي أسسها أبو عنان على ضريح الحلوي تجلـــى بوضـــوح جهـــاز الأحباس المتولي لأوقاف هذا المجتمع، والذي وصفه ابن الحاج النميري بالموظفين(3)، ويبدو أن ذلك كان نموذجًا لجهاز الأحباس في الزاوية المتوكلية التي أسسها أبو عنان بفاس والمتكـــون مـــن نـــاظر الأوقاف والإمام والمؤذن والخدم.(4)

ويبدو أن بني مرين في المغرب الأوسط، كانوا يرفضون الزوايا التي تتمـــول مـــن أحبـــاس غيرهم لعلاقتها بالولاء خصوصًا إن كان ذلك من جهة معادية لهم، وحسبنا من القرائن أن زاوية أبي هادي مصباح بن سعيد الصنهاجي بقسنطينة كان لها أحباس وخراج يأتيها مـــن طـــرف الحفـــصيين بإفريقية وتتمول منه.(5)

وكذلك أولى سلاطين بني زيان في هذا القرن اهتمامًا بالأحباس، حيث وصف يحيى بن خلدون أوقاف السلطان أبي حمو موسى الزياني على الزاوية المدرسة –اليعقوبية– التي أنجزها بأنهـــا كانـــت

---

(1) لم ترد إشارة في المصادر إلى صلة الجهاز المسير لأحباس الزوايا بمؤسسة القضاء في المغرب الأوسط، لكـــن ابن مرزوق الخطيب وابن خلدون أكدا أن هذا الجهاز بتلمسان كان يُعين من قبل السلطان منذ عهـــد الـــسلطان أبـــي الحسن المريني، وأفصحا أن هذا الجهاز يتألف من الناظر الذي كان يجمع بين الخطبة في الجامع والإشـــراف علـــى الزاوية وله موظفون وخدم . المجموع، ورقة 18 ؛ رحلته شرقا وغربًا ص 843 ؛ حسب التنـــسي فـــإن صرف المرتبات من جانب السلطان قد شمل كذلك المدرسين بالمدارس، مثل تصرف السلطان عبد الرحمن بـــن أبـــي تاشفين 718–737هـــ/1318–1337م إزاء الفقيه العالم أبي موسى عمـــران المـــشدالي عنـــد تعيينـــه بالمدرســـة التاشفية . نظم الدر، ص ص 141، 142.

(2) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 106.

(3) فيض العباب، ص 279.

(4) يعتبر عبد اللطيف الشاذلي أن الجهاز المسير لأحباس الزوايا التي أسسها أبو عنان هـــو إفـــراغ للزاويـــة مـــن مقومات التصوف، والتي لم يبق منها حسب رأيه سوى وظيفته الإيواء والإطعام وملئها بنوع من التربية المشروعة التي تتماشى مع سياسة الدولة المرينية . المجتمع المغربي، ص 203.

(5) الفكون: منشور الهداية، ص 77.

من العقار(1)، وهو ما فصله المازوني لاحقًا فذكر بأن هذا العقار كان مكونًا من طاحونة وثلاثين دكانًا في درب الصاغة القديمة وفُرن -كوشة- بدرب منشر الجلد وحمام الطبول(2)، ولا نعلم إن كان هذا العقار التجاري مستغلا بصفة مباشرة من طرف السلطان، أو أنه كان مؤجرًا ونسبة من مداخيله تؤول إلى الزاوية المدرسة، أو أنه كان تحت إشراف ناظر الزاوية المدرسة، والراجح أن هذه الأحباس كانت تستغل بطريقة الكراء، وفيها يقوم الناظر بمتابعة كراء الأحباس حتى لا يُبخس ثمنها من قبل المستغلين، شفيعنا في ذلك أن جُلّ النوازل المغربية التي وردت في شأن الأحباس سواء ما اتصل بالعقار التجاري أو الأراضي الزراعية دلت على أن استغلالها كان يتم بطريقة الكراء.(3)

وهناك نموج آخر يظهر الزاوية المدرسة بتلمسان في القرن 9هـ/15م وقد آل تصرف أوقافها إلى السلطان، حيث أن زاوية أبي الحسن أبركان التي جدد السلطان أبو العباس أحمد العاقل 834-866هـ/1430-1462م أحباسها، وأوقف عليها أوقافًا جليلة على حد قول التنسي(4)، قد صار السلطان أبو عبد الله المتوكل 866-873هـ/1462-1468م بعد ذلك يتصرف في أحباسها، فقد عرض على الصوفي محمد بن يوسف السنوسي الاستفادة من غلاتها.(5)

وقد لفت أبو القاسم البرزلي انتباهنا إلى أن الأحباس قد اتخذت أيضًا معاني الصدقة(6)، وكذلك الزكاة التي صارت الزوايا تجمعها في كل حول، بل أنّ الزوايا التابعة لرباط آسفي خلال القرن 8هـ/14م، في كل من تلمسان ومديونة وقلعة بني حماد وبونة، كانت ترسل نصيبًا من الزكاة الذي تجمعه إلى هذا الرباط، وتقوم بوظيفة تمويل ركب الحجاج الذي ينطلق من رباط آسفي ويمر بمواقعها نحو الحجاز.(7)

(1) بغية الرواد، ج2، ص 104.

(2) الدرر المكنونة، القسم الأول، ورقة 256.

(3) حول هذه النماذج. أنظر الونشريسي: المعيار، ج 7، ص ص 44، 158 ؛ وكذلك ج 8، ص ص 171، 292.

(4) نظم الدر، ص 248.

(5) الملالي: المواهب القدسية، ورقة 61 ؛ التنبكتي: اللآلئ السندسية، ورقة 105.

(6) مسائل الأحكام، ج 5، ص 316.

(7) الماجري: المنهاج الواضح، ص ص 299، 215.

ب- هبات السلاطين وإدراراتهم

شكلت هبات السلاطين وإدراراتهم أحد الموارد الداعمة والضامنة لاستمرار وظائف الزاوية بالمغرب الأوسط(1)، وهي تتمثل في المساعدات المالية والإعفاءات من الرسوم والضرائب لإعانة الزوايا في إنفاقها على القائمين والواردين والطلبة، بصرف النظر عن خبايا العملية في جوانبها السياسة والإيمانية.

فقد كان يوسف بن يعقوب الملاري يقبل عطاءات سلاطين بني حفص وهباتهم مما جعل زاويته الملارية في وضع مالي مريح، حيث ذكر ابن القنفذ أن جده يوسف بن يعقوب، قد جعل ثروة الزاوية أكداسًا تحت فرشه، وقد فرق منها عند مرضه على أهله والناس مقدار ألف دينار دراهم جديدة وثلاثة مئة دينار ذهبًا(2)، وفي إحدى المرات أتحف قرينه الباهلي المسفر بمائة دينار ذهبًا(3)، وكذلك كان أبو هادي مصباح بن سعيد الصنهاجي يقبل عطاء الأمراء وجوائز العمال ليوسع به على المحتاجين من تلامذة زاويته.(4)

وتظهر أهمية هبات السلاطين وإدراراتهم أيضًا في استقطاب المدرسين إلى العمل في الزوايا المدارس، حيث خص السلطان الزياني أبو العباس أحمد العاقل الصوفي أحمد بن زكري في الزاوية المدرسة -اليعقوبية- بامتياز كتب له من خلاله «بيتًا برتبة وفرشه وسمنه وزيته ولحمه وفحمه وجمع ما يمونه».(5)

وتنهض قرائن أخرى دليلا على هبات السلاطين في إنشاء الزوايا كما هو الشأن بالنسبة لزاوية أبي عبد الله محمد بن يحيى بالشلف، والتي كانت تلقى الدعم من السلطان أبي حمو موسى الزياني(6)، وزاوية إبراهيم التازي التي تمتعت بدعم سلاطين بني زيان وهداياهم في عهد كل من السلطان أبي العباس أحمد العاقل وأبي عبد الله محمد المتوكل، مما سمح باتساع عمران الزاوية وقيامها بأنشطة اجتماعية ودينية وعلمية متنوعة(7)، حتى أن التازي كان كلما أكمل بناء موضع

---

(1) الونشريسي: المعيار، ج6، ص، 171.

(2) أنس الفقير، ص 45.

(3) الفارسية، ص 193.

(4) أنس الفقير، ص 52.

(5) ابن مريم: البستان، ص 40.

(6) المازوني: صلحاء وادي السلف، ورقة 317.

(7) ابن صعد: النجم الثقب، ج1، 1910/د، ورقة 42- 46.

«عجل بالشهادة عليه، أنه حبس على الزاوية حتى لا يترك لوارثه من الأرض شبرًا»(1)، فضلا على تمتع الزاوية الريفية بظهائر سلطانية، نالت بموجبها حق استغلال الأراضي والإعفاء من المغارم، فقد أعفيت زاوية سيدي سينا في سهل البطحاء مـــن الإتاوة والضرائب.(2)

ج- النشاط الزراعي بالزاويـــة الريفيـــة

لقد ارتبط تمويل الزاوية الريفية باستغلال الأرض والاستقرار فيها، وتحكم في ذلـــك ســـلطة الولي وحرمته على حد تعبيره محمد حسن(3)، ومن التجارب العاكسة لتجربة الاســـتغلال الزراعـــي بأرض زاوية يحيى المديوني، وبسهل البطحاء بالنسبة لزاوية سيدي سينا، وإذا كانت النـــصوص لـــم تفصح عن تفاصيل الشراكة التي تخص وضع الإنتاج الزراعـــي بـــين المـــزارعين لأرض الزاويـــة والسلطة الروحية فيها، فإن تلميحات كثيرة تدل على أن هذا العمل الزراعي الجماعي في العقود الأولى من القرن 9هـــ/15م، لم يخرج عن دائرة التويزة، ثم ما لبث بعد ذلك أن صار الإطار المفضل لتوفير ضروريات العيش لهؤلاء المزارعين في إطار حرم، يكفل لهم عدم ضياع جهدهم تحت طائلة النـــشاط الحرابي الذي كانت تشنه العرب الهلالية واللصوص، وهذا ما سوف يوســـع مـــن ظـــاهرة اســـتغلال الأرض تحت حماية الزاوية وفق قاعدة الخمس، طالما أن الزاوية كانت تتمتع إلى جانب سلاح الحـــرم بامتيازات الإعفاء من الرسوم، فيكون بذلك ميلهم إلى القبول بقاعدة الخمس المضمون والمحمي مـــن طرف الزاوية، أفضل من ممارستهم للزراعة في أطر أخرى، الأمر الذي قوض من أشكال الاستغلال الزراعي الأخرى وأضر بحرفة الفلاحة التي انكمش نشاطها، وهي الملاحظة التي نقلها لنا ابن صـــعد في رواية عن الصوفي أحمد بن الحسن الغماري، قوله: «وأهل المغرب أقوى وأحرص علـــى عمـــل الفلاحة من أهل تلمسان».(4)

ومن هنا تبرز الزاوية وقد أفرزت شكلاً منظمًا من الاستقلال الزراعي كفل لها تغطية حاجاتها من التمويل، وبالتالي التحكم في الوظائف، ولعـــب دور المنقـــذ الاجتمـــاعي للنـــاس فـــي ظـــروف القحط والشُّح في الغذاء.

---

(1) ابن صعد: روضة النسرين، ص 161.

(2) الوزان: وصف إفريقيا، ج2، ص 28.

(3) المدينة والبادية، ج2، ص 755.

(4) روضة النسرين، ص 216.

د- الفتوح والنذور

وهي كل أشكال المساعدات التي كان الناس على مختلف مستوياتهم الاجتماعية يقدمونها للزاوية في القرن 9هـ/15م، من طعام جاهز وحبوب وزيوت وعسل وسمن وفحم وأموال، وفي كل أحوالها تعكس جانبًا من التسليم وسلب الإرادة التي آل إليها مجتمع المغرب الأوسط في المدينة والريف مقابل ما كانوا ينتظرونه من بركة، تفيض عليهم بالنعم وتحميهم من غائلة السيف والكوارث، وعادة ما تتدفق هذه الفتوح والنذور على الزوايا في مواسم جني المحاصيل وفي أوقات بيع الماشية.(1)

وحسبنا من الشواهد أن أهل عرش أزفون بجرجرة كانوا يخدمون زاوية منصور الجنادي ويقدمون القوت للطلبة والكتبة بها.(2)

كما كان سكان تلمسان يتبرعون بالطعام للمقيمين بزاوية عبد الرحمن بن البنا(3)، وشاركوا أهل وهران في تزويد زاوية إبراهيم التازي بالطعام أيضا(4)، فقد كان التازي يقبل الهدية ويثيب عليها بالدعاء الصالح.(5)

ناهيك على ما كان يصل إلى زاوية سيدي سينا بالبطحاء كل سنة من نذور وصدقات من مختلف الجهات، تتراوح مبالغها المالية بين أربعة آلاف وخمسة آلاف مثقال، مما جعل طاقة استيعاب هذه الزاوية للمريدين كبيرة، حيث كان يقيم بها حوالي خمسمائة مريد، ما عدا الغرباء وسكان البوادي الذين كانوا يتقاطرون عليها بغرض الإطعام والإيواء.(6)

وفي هذا المضان يبرز الطلبة كداعمين لزوايا شيوخهم، بفضل ما كانوا يقدمونه من هدايا عند ختمهم للقرآن، أو استكمالهم لدورة تدريبهم الروحي بالزاوية، فقد حصل الشيخ عبد الرحمن بن عزوز إمام زاوية الشيخ إبراهيم التازي على مائة دينار ذهبًا زنة كل دينار مثقال، نظير تلقينه القرآن لأحد

---

(1) عبد اللطيف الشاذلي: المجتمع المغربي، ص 219 ؛ محمد حسن: الفقراء والزوايا، ص 337.

(2) S.A Boulifa: Le Djurdjura a travers l'histoire (depuis l'antiquité jusque à 1830) imprimeur éditeur, J. Bringou, Alger, 1925 ;

جمال قنان: نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر الحديث (1500-1830)، المؤسسة الجزائرية للطباعة، 1987، ص ص 187، 188.

(3) الملالي: المواهب القدسية، ورقة 12.

(4) ابن صعد: النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 50.

(5) نفسه، ورقة 50.

(6) الوازن: وصف إفريقيا، ج2، ص 29.

أبناء الأعيان(1)، بالإضافة إلى ما كان يحصل عليه شيوخ الزوايا من عمليات كتابه الحروز والتطبيب.(2)

ولم تكن الهدايا والنذور مقتصرة على ميسوري الحال فحسب، بل أن من الضعفاء من كان قد نذر جهده لخدمة أحباس الزاوية، كما هو الشأن بزاوية منصور الجنادي بأزفون(3)، وزاوية سيدي سينا حيث كانوا يساهمون في أشغالها على حد تعبير الوزان.(4)

5- وظيفـــة الحرم في العمران الصوفـــي

تحول كل من الرباط والضريح والزاوية في القرنين 8 و9 الهجريين إلى أماكن مقدسة يُحرم فيها القتال والصيد تماثلا مع مكة والمدينة، وقد صار ذلك في الضمير الشعبي والرسمي من الشرع والعرف الذي لا يمكن هتكه(5)، بل واتخذ مفهوما واسعا فشمل كذلك أملاك العمران الصوفي من أراضٍ زراعية والعقار التجاري، وكذا أتباع الزاوية من المريدين وجهازها، وأهل الضريح وعصبته، وكل من كان يتعرض لهم تلحقه العقوبة ويتبعه الأذى، وهي الفكرة التي سعى أنصار الزوايا إلى الترويج لها بغية إعطاء مصداقية لهذا السلاح.(6)

ومن هذا المنظور استغل مجتمع المغرب الأوسط فكرة الحرم في العمران الصوفي، استغلالا كبيرا، تعكسه شواهد التهرب الجبائي وعدم دفعه إلى السلطة، فقد كان تجار تلمسان في عهد السلطان أبي تاشفين يعمدون إلى إخفاء سلعهم بالعباد عند ضريح أبي مدين شعيب، ثم يتحيلون في إدخالها إلى مدينة تلمسان من غير ضريبة.(7)

وقد استمرت هذه الظاهرة إلى القرن 9هـ/15م، حيث نقل لنا عبد الباسط بن خليل مشاهد من التهرب الجبائي والحيل التي كان يستخدمها تجار تلمسان سنة 871هـ/1466م، فكانوا يوزعون السلع على الأنفار حتى لا يؤخذ منها ضريبة العشر(8)، بل أن البساتين الكثيرة التي كانت

---

(1) عبد الباسط بن خليل: الروض الباسم، ص 47.

(2) شملت ظاهرة كتابة الحروز أيضًا الحيوانات المستخدمة في العمل الزراعي كي تقوم بعملية الحرث بصورة فاعلة . المازوني: الدرر المكنونة، القسم الثاني، ورقة 133.

(3) Boulifa: opcit, P 402.

(4) وصف إفريقيا، ج 2، ص 29.

(5) برنشفيك: المرجع السابق، ج2، ص354.

(6) أطلق محمد حسين على هذا السلاح اسمٌ "وَهْمُ الأنصار: الشبه العسكري" . المدينة والبادية، ج2، ص763.

(7) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 23

(8) الروض الباسم، ص63.

مجاورة لضريح أبي مدين وهي في الأصل ملكًا للصوفية، كانت من البساتين الحُرُم التي لا ضريبة عليها.(1)

ولم تقتصر هذه القناعة على عامة الناس، بل شملت كذلك السلاطين، فقد استجار السلطان أبو العباس أحمد العاقل 834-860 هـ/1430- 1482م، بضريح أبي مدين شعيب إثر تمكن السلطان محمد المتوكل سنة 866هـ/1462م صاحب مليانة من الاستلاء على الحكم بتلمسان.(2)

وبقدر ما صورت كتب المناقب حوادث الاستجارة بالعمران الصوفي، بقدر ما حرص أصحابها على تأكيد فعاليته ودوره في صد العدوان والانتقام من كل معتدٍ، لم يول لحرمة الضريح أو الزاوية اهتمامًا، ففي رواية ساقها ابن مرزوق الخطيب عن عامل السلطان أبي تاشفين يحيى بن إبراهيم بن علي العطار، الذي أراد أن يهدم العُباد بحجة إخفاء التلمسانيين السلع به تهربًا من المستحقات الضريبية فمات شر ميتة، حيث قذفه أبو تاشفين أثناء حصار أبي الحسن المريني لتلمسان سنة 733هـ/1332 في المنجنيق.(3)

وفي تأكيد أبى عمران موسى المازوني على فعالية هذا السلاح الذي كان يتمتع به العمران الصوفي بمنطقة الشلف، ذكر أن الناس عندما كانوا يستجيرون في أوقات النهب والخوف ومن الأزمات بضريح سيدي واضح الشلفي، لا يرون ما يسوؤهم(4)، وكذلك لم يكن الله سبحانه يرد أو يُخيب رجاء من اعتصم بزاوية أبى يعقوب وقبره بساحل مازونة(5)، فقد قام عامل منطقة مازونة عبد القوي بن العباس التجاني بنهب أموال وذخائر قبيلة مغراوة وملاحقة الشيوخ والنساء والأطفال إلى داخل الزاوية، فانتهك الحريم وجرد النساء داخل المسجد وما إن كان عبد القوي في طريق عودته أصابه وجع حتى خرجت أحشاؤه من دبره.(6)

(1) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 24.

(2) التنسي: نظم الدر، ص 254.

(3) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 24.

(4) صلحاء وادي الشلف، ورقة 116.

(5) نفسه، ورقة 208.

(6) نفسه، ورقة 134.

وفي ذات المعنى نقل لنا ابن صعد التلمساني جانبًا من وظيفة الحرم التي كانت زاوية محمد بن عمر الهواري تمارسها بوهران، فقد كانت تأوي المستغيثين والفارين من ظلم السلطة، وتسلط كل أشكال العقاب على المنتهكين لحرمتها خصوصًا على الولاة والعمال، حيث طال عقابها أموالهم وأبناءهم «وبهذا جرت عادة الله تعالى فيمن يتعرض لهضم زاويته وإضافة الجناة اللائذين بحرمه، فقد شاهدنا كثيرًا من ولاة وهران وعمالها الذين سبقت لهم الشقاوة وحملتهم النفس الأمارة بالسوء على التهاون بحرمة الزاوية وإخراج من استجار بحرمتها، فينتقم الله من فاعل ذلك في الوقت، ويأخذه من الجانب الذي يطمئن إليه ويظهر عليه أثر غضب الله في نفسه وماله وولده، حتى لا يستقيم له حال لا في الوقت ولا في الاستقبال».(1)

ويبدو أن شيوخ الزوايا أنفسهم قد أدركوا أهمية هذا السلاح فوسعوا من دائرة وظيفة الحرم لتشمل جهاز الزاوية وأتباعه فعندما جاء الخبر إلى محمد بن عمر الهواري، من أن عامل وهران قد كبل خديمه وأخذه إلى السجن، دخل خلوته وأخذ يردد «مفرطح» «مفرطح»، فكان من شأن ذلك أن سقط العامل من فرسه عندما كان يحضر في وليمة عرس فدخل رأسه في جوفه، مما جعل أمه تسارع إلى إطلاق سراح خديم الشيخ وهي تبكي ولدها قائلة: «كنت أحذرك من شوكة الشيخ أن تصيبك».(2)

ونلفت الانتباه إلى أن أصحاب كتب المناقب قد حرصوا على حبك رواية الوظيفة الحُرم في العمران الصوفي، واستحضار عناصر الإشاعة في الترويج لصورة العقوبة، والتي عادة ما تصيب المنتهك في حفل عرس حيث الناس يشاهدون العقوبة فيتناقلونها أو في حشد من الناس أو ربطها بحدث بالغ الأهمية قصد إشاعة حدث العقوبة لتفعيل وظيفة الحرم والمحافظة عليه كسلاح ردع وهمي في الضمير الشعبي وفي كبح جماح السلطة.(3)

---

(1) روضة النسرين، ص 122.

(2) نفسه، ص 122.

(3) استحضر ابن صعد وظيفة العقوبة التي ألمت بمنتهك حرمة زاوية الهواري في وسط عرس، وكذا ربط ابن مرزوق بين حادث حصار أبي الحسن المريني سنة 733هـ/1332م لتلمسان في عهد أبي تاشفين، وقصف هذا الأخير ليحيى بن على العطار في المنجنيق بوصفه منتهكًا للعباد بصرف النظر عن الأسباب المباشرة التي عوقب عليها من طرف سلطانه أبي تاشفين . المجموع ورقة 24 ؛ روضة النسرين، ص 122.

6- أزمـــة العمــــران الصوفـــي

هي تلك الأزمة التي ضربت العمران الصوفي في مستويات متعددة، وشملت عمرانه وموارده ووظائفه وعنصره البشري، حيث جاءت النوازل في هذا الشأن دقيقة عكست طبيعة الأزمة فـــي كـــل جانب من هذه الجوانب، فقد أورد الونشريسي أن الموارد التي كانت تتمتع بها الزاوية أو الرباط، قـــد استهوت الكثير من الناس وجذبتهم نحو السعي لبناء هيكل مهما كان شكله، والادعـــاء بأنّـــه زاويـــة في قولـــه: «وكان يكفي أحدهم أن يبتني دارًا ويختط في جدار قبلتها صورة ومحراب ثم يطلق عليهـــا زاوية، دون أن يبتني فيها بيوتًا للسبيل والمساكين».(1)

ولذلك رفض الفقهاء تسمية هذا الشكل من البناء باسم الزاوية، وأمروا بهـــدمها منـــذ القـــرن 8هـــ/14م(2) ورغم ذلك فقد صار هذا البناء الصغير في شكل غرفة، الأكثر انتـــشارًا فـــي القـــرن 9هـــ/15م في مسالك عبور القوافل والمسافرين، والأماكن المرتفعة، بغـــرض جـــذب النـــاس إليهـــا والحصول على الفتوح وأشكال المساعدات الأخرى.

وكذلك شهد هيكل العمران الصوفي تحويرًا في طبيعة وظائفه خصوصًا في ظروف الأزمـــات وضعف السلطان، فقد حُولت بيوت إقامة الطلبة والمريدين في الزوايا المدارس إلى أمـــاكن لاختـــزان الأحباس أو الاستراحة فيها، دون أن يكون لهم علاقة بالتمدرس أو طلب العلم فيها، وهذا مَـــا طـــرح مشكلة العنصر البشري القاطن بهذه المؤسسات(3)، والذين كانوا يبحثون عن الانتفاع من موارده دون الالتزام بما تفرضه سنة الرباط وقواعد الإقامة بالزواية.(4)

خاصة من جانب ذوي الأمراض المزمنة والمشردين من دون مأوي، والذين لم تكن فيهم قـــوةٌ على الحراس والعَـــسَسْ(5)، وكـــل ذلـــك رغبـــة فـــي الحُـــصول علـــى غـــروس أرض الربـــاط ومنافعهِ المادية.(6) كما يتصل بهذا الجانب أيضًا اختلاط الجنسين في الرباط والزوايا، حيث أثيـــرت مسألة حضور النساء بهذه المؤسسات في القرن 9هـــ/15م، انتقادات الفقهاء وغضبهم، مثل ما حـــدث مع النساء اللاتي كن يحضرن بزاوية أحمد يوسف الملياني وفي حلقات الذكر الجماعي.

---

(1) المعيار، ج7، ص 296.

(2) البرزلي: مسائل الإحكام، ج5، ص 454.

(3) الونشريسي: المعيار، ج7، ص 7.

(4) نفسه، ج 12، ص ص 361، 362.

(5) الونشريسي: المعيار، ج7، ص 236.

(6) البرزلي: مسائل الأحكام، ج5، ص 424.

وإلي جانب ذلك طُرحت أيضًا مشكلة سوء صرف أمـــوال الأحبـــاس فـــي غيـــر وجوههـــا الصحيحة، معضلة تعددت مضارها وانعكاساتها على حقل التصوف وعُمرانه، فقد أدى تحكم السلطان في صرفها وتوجيهها إلى جعل عمل الجهاز المكلف بالأحباس صوريا لا قرار له، وهي ظاهرة لـــم يختص بها المغرب الأوســـط فحـــسب بـــل شـــملت المغـــرب الإســـلامي برمتـــه، فقـــد صـــارت الأحباس تصرف من جانب الملـــوك فـــي بنـــاء الـــدور المزخرفـــة، واقتنـــاء المراكـــب النفيـــسة وإعطاء الأصدقاء نصيبا منها.(1)

وقد أدرك المفتي ســـعيد العقبـــاني جـــوهر المـــشكلة والـــضغط الممـــارس علـــى نظـــار الأحباس، فدعاهم إلى المسارعة في استنفاذ ما يتوفر لديهم في وجوه البر وسبل الخير حتـــى لا تقـــع بأيدي السلطان وبطانته أو مـــا أســـماهم أهـــل العـــداء الـــذين لهـــم اســـتطالة تمتـــد إلـــى أوفـــار الأحباس، فيصرفونها في وجوه فاسدةٍ.(2)

ويبدو أن انقطاع الأحباس عن الزوايا والربط، لم يكن وحده السبب في اندثارها، فمن الـــربط والحصون ما كان يستولي عليها النصارى وقطاع الطرق، لذلك شدد فقهاء المالكية في تحويل أحبـــاس الربط التي تم الاعتداء عليها إلى ربط أخرى كي يتم الانتفاع بها.(3)

كما أن ضعف العصبية العرقية والدينية قد ساهم أيـــضًا فـــي اختفـــاء العديـــد مـــن زوايـــا القرنين 8 و9 الهجريين، فكان موت الشيخ المؤسس الذي لم يخلف عقبًا أحد أسباب تفرق مريديه كمـــا هو الحال بالنسبة لزاوية أبي هادي مصباح بن سعيد الصنهاجي، وزوايا أحمد بن يوسف المليـــاني، أو عند اختيار أحفاد الزاوية الرحلة إلى المشرق والاستقرار هناك، كما هو الحال بالنسبة لزاوية أبي بكر عبد الواحد بن أبي حجلة التلمساني التي ظلت تمارس نشاطها حتى سنة 725هـــ/1324م، حيث ولـــد فيها حفيده الأديب الذائع الصيت أحمد بن يحيى بن أبي بكر عبد الواحد التلمساني تـــ776هـــ/1356م ثم هاجر إلى مصر واستقر بدمشق.(4)

---

(1) الونشريسي: المعيار، ج7، ص 308.

(2) المازوني: الدرر المكنونة، القسم الثاني، ورقة 120، 121.

(3) الونشريسي: المعيار، ج7، ص 64.

(4) تولى أحمد بن يحيى عند حلوله بالقاهرة مشيخة الصوفية بصهريج منجك بالقاهرة، وألف فـــي ذلـــك مقامـــات صوفية رائعة، لكنه تميز بعدائه لأهل وحدة الوجود مثل ابن الفارض، وعارض قصائده، بقصائد نبوية والتي أوصـــى بأن تدفن معه، وقد ترك رصيدًا أدبياً ودينيًا معتبرًا تجلى في مؤلفاته: «ديوان الصبابة» و «منطق الطير» و «السجع الجليل فيما جرى في النيل» و «السكردان» و «الأدب الغض وأطيب الطيب» و «مواصيل المقاطيع» «والنعمة الشاملة في العشرة الكاملة» و «البيوت المضيئة في الدار البدرية» و «زهر الكمام وسجع الحمام» و «دفع النقمة في الصلاة على نبي الرحمة» و «المنهج الفائق والمنهل الرائق في أختام الوثائق» و «أنمـــوذج القتـــال فـــي نقـــل العـــوال»=

ومن هنا تبدو أزمة العمران الصوفي في القرنين 8 و9 الهجريين، وقد جمعت بـــين فوضـــى التأسيس في هذا النوع من العمران من طرف أناس لا صلة لهم بالتصوف فكرًا وممارسة، ســـاعدهم على ذلك إقبال جمهور العامة لتزكية ذلك الإنجاز العمراني، خصوصًا إذا كان يتـــوفر علـــى مـــوارد يحصلون منه على نصيب، أو أنها تقيم مجالس الذكر والتطريب والتحنين ورفع الأصـــوات، والتـــي كانت عادة ما تكون مرفقة بإكرام الحاضرين بالطعام وأشكال البركة الأخرى، مما أفرز مـــشكلة فـــي طبيعة نزلاء العمران الصوفي، ناهيك على عمليات السطو علـــى الأحبـــاس وصـــرفها فـــي غيـــر موضعها، وكل ذلك قد جعل العمران الصوفي محل ابتزاز من طرف السلطة والعامة على حد ســـواء غير أنّ الظاهرة في شكلها العام قد وفرت لدينا مادة فقهيـــة نقديـــة مـــن جانـــب شـــريحة الفقهـــاء المستقلين، الذين فضحوا بها أشكال الاستغلال المادي والمعنوي التـــي انتابـــت العمـــران الـــصوفي في هذه المرحلة من تاريخ التصوف في المغرب الأوسط.

= و «غرائب العجائب وعجائب الغرائب» . ابن حجر: الدرر الكامنة، ج1، ص ص 351، 352 ؛ وكذلك أنبـــاء الغمر، ج1، ص ص81، 82 ؛ حاجي خليفة: كشف الظنون، ج1، ص ص 136، 624، 757، 796 ؛ وكذلك، ج2، ص ص 961، 979، 1882.

البـــــاب الرابــــع

الفصل الثالث: مُجتمع الصوفية وعلاقته بالفقهاء والسلطة

1- المسلك التقشفي في المنظومة الصوفية والقناعة الذاتية.
2- جدلية التقشف والتنعم في المأكل والملبس والمسكن.
3- الزهد في الميراث والمال.
4- حرفة الصوفية ورمزية القوت الحلال.
5- أخلاق الصوفية.
6- مُجتمع الصوفية.
   أ- الصوفي والأسرة.
   ب- الأمراض في الوسط الصوفي.
   ج- أشكال التواصل بين الصوفية.
7- ثنائية الفعل الاجتماعي والحلول الغيبية في نشاط الصوفية.
   أ- الفعل الاجتماعي
   ب- الصوفية والفقراء.
   ج- الصوفية وسيط اجتماعي.
   د- الخاصية الحضرية.
   ه- الكرامة في منظور الفعاليات الدينية والاجتماعية
   و- ظاهرة الاعتقاد والتبرك.

ز- وظائف الكرامة.

- العنف السياسي في الكرامة.
- الوظائف الاجتماعية.
- معالم القوة والتماثل.

س

8- الصوفية والفقهاء.

أ- أطاريح التقارب بين الصوفية والفقهاء.

ب- القضايا العالقة.

ج- تصدع جبهة الفقهاء الصوفية.

9- الصوفية والسلطة.

أ- علاقة الصوفية بالسلطة (المواقف والمؤثرات).

ب- سياسة السلطة تجاه الصوفية.

مُجتمع الصوفية وعلاقته بالفقهاء والسلطة

فرضت المنظومات الصوفية التي اقتنع بها صوفية القرينين 8 و9 الهجريين نفسها على الحياة الخاصة لهذه الشريحة في المأكل والمشرب والملبس والمسكن والحرفة والكسب والتناسل، وجعلت من مجتمعهم مجتمعًا ديناميكيًا فاعلا نحو الكسب وتفعيــل القــضايا الاجتماعيــة، بــل وأكــسبته حــسًا حضريًا، جعلت وجودهم في حياة المجتمع ضرورة لا بديل عنها، وزاد من أهميتهم تموقع كرامـــاتهم وخوارقهم ضمن بنية الضمير الشعبي، فأضحت أحد مقومات الدفاع عنه فـــي أبعادهـــا الاجتماعيـــة والسياسية إزاء الأمراض وقوى الظلم والشر، كما أن هذه القناعات كانـــت أيــضًا خلــف تقـــاطعهم وتقاربهم مع الفقهاء رغم استمرار بعض القــضايا العالقــة، وكــذا فـــي ترتيـــب صـــلتهم بالـــسلطة والمواقف التي أخذوها.

فهل كان وزنهم الاجتماعي يرمى إلى فرض أنفسهم كبديل عن القوة الفاعلـــة الأخـــرى كالفقهاء والسلطة؟

أم أن طبيعة المنظومات الصوفية التي تحكمت في إقرار وزنهم الاجتمـــاعي لـــم تكـــن تتضمن المشروع الاجتماعي السياسي تحت تأثير مبدإ المحافظة على مصالح الجماعـــة في إبقاء السلطة واستمراريتها؟

1- المسك التقشفي بين التموقع في المنظومة الصوفية والقناعة الذاتية

إن انتشار التصوف بين الفعاليات الدينية والاجتماعية المتباينة في توجهاتها الفكرية والفلسفية وطقوسها الدينية ومستوياتها الاجتماعية في القرنين 8 و9 الهجريين، قد أدى إلى تصدع فكرة التفاف الصوفية حول مبدإ التقشف والزهد في المأكل والملبس والمسكن والوظيفة، والتي طالما ظلت القاسم المشترك بين أكثر صوفية الحركة الصوفية منذ القرن 6هـ/12م، الأمر الذي أفرز ثلاثة مواقف هي:

الموقف الأول: وكان أصحابه مشبعين بالقناعة الشاذلية في الخروج عن قاعدة التحلية والتخلية فلم يتقيدوا بفكرة التقشف ولم يزهدوا في المأكل والملبس والمسكن والوظيفة.(1)

الموقف الثاني: وفيه تشبث أصحابه بفكرة التقشف والزهد بما كان ينطوي عليه تأثير لباس الصوف وقلة الطعام في نفوسهم وسلوكهم وعقولهم.(2)

الموقف الثالث: ويمثله الصوفية الذين جمعوا بين الحرفة لكسب القوت الحلال بوصفه أساس الزهد والتقشف، حتى أنهم قدموه على العمل الصالح(3)، وإذا كان عدم الالتزام بالمنحى التقشفي والزهدي، خياراً مُتجذراً في المنظومة الشاذلية، فإن التشبث بهذا المنحى كان بالنسبة لصوفية الاتجاهات التوحيدية العرفانية وصوفية الحقيقة والشريعة، مسألة مبدإ يقوم عليه تصوفهم، فالتقشف والزهد في تجربتهم الروحية هو أساس تصوفهم، ثم إن ذلك كان يتيح لهم ربط تصوفهم بمنابعه الجنيدية الأولى، وكذلك شكل السعي لكسب الحلال فرار من حالة التشويش والضغط الذي كانت تتسبب فيه الوظيفة الرسمية، وتتيح لهم التعفف في عطاءات السلاطين وهباتهم.

ومن هذا المنظور تسعى هذه المحاولة للكشف عن طبيعة المواقف الثلاثة عبر التعرض لظاهرة الزهد في الميراث والمال والتقشف في المأكل واللباس وتجري الحلال في القوت بممارسة المهنة والحرفة، ولا شك أن ذلك قد سقط بظلاله على أخلاقهم في جوانب الإيثار والرأفة والصدق والصبر والحلم وغيرها مما ساعد في بناء تصور عن الشخصية الصوفية.

---

(1) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص ص 133، 134.

(2) ابن صعد: روضة النسرين، ص 200.

(3) نفسه، ص 60.

2- جدلية التقشف والتنعم في المأكل والملبس والمسكن

يرمز التقشف في المأكل والملبس والمشرب إلى استمرار ظاهرة المجاهـدات فـي التجربـة الصوفية بينما يعكس التنعم حالة من الاستعاضة عن التقشف بعناصر روحية تهذب النفس بدل تعذيبها مثل الشكر عند الشاذلية والذكر عند بعض الاتجاهات العرفانية، وبالتالي لم تكن هذه الجدليـة لاغيـة لأخرى، طالما أن هدفهما كان تهذيب النفس وتحقيق غاية الوصول.

ومن هذا الحضور لهاتين الظاهرتين في الحركة الصوفية أدرك ابن صعد التلمـساني أهميـة التقشف والزهد في الملبس والمأكل وتأثيرها في النفس والعقل ودورها في تطهيـر القلـب، فـاعتبر الصوف رمزاً للآخرة، ولباسه مع قلة الأكل يورث في القلب التفكر والتذكر يـورث الحكمـة، وهـي تجري في الجوف مجرى القلب، ومن رأيه أن كل من كثر تفكره قل طمعه، وكَلَّ لسانه، ومـن كثـر طمعه عظم بدنه وقسا قلبه، والقلب القاسي بعيد من الله عزوجل بعيد من الجنة قريب مـن النـار(1)، وهذه النظرة التكاملية في تطهير القلب وتنوير الفكر بواسطة التقشف والزهد كانت منهجا لكثيـر مـن صوفية المغرب الأوسط.

فقد كان أرفع ثياب أبي هادي مصباح بن سعيد الصنهاجي، بُرنُسه الـذي كـان يـستر بـه جسده، وقد أعطى ذات مرة ثيابه لرجل وتستر بما استعار حتى غسل له طرف مـن جـلال فـرس ولبسه(2)، وكذلك كان محمد بن عمر الهواري زاهدًا في طعامه ولباسه يأكل القليل ليتقوى بـه علـى الطاعة، وإذا كان في البادية يقتصر على الحشيش والنبات، أما لباسه فكان عبارة عن سترة وكساء من الصوف اقتداءً بمن سبقه من الصوفية وقد نقل لنا في منظومته وصـفًا عـن طعامـه ولباسـه فـي أسفاره بقولـــه:

كُنت بالحفي نمشي ولبَاسي أيضًا سترا وخير الرزق ما نلقى، أن الصبر للفقراء.(3)

كما جسد الحسن أبركان صورة الزهد والتقشف المتواصل فقد بقي سنين كثيرة في تلمـسان لا يقتات إلا بما يلتقطه من الطعام الذي يتساقط بالطرقات أو الذي يُجعل في ثقـوب الجـدران، ونظـرًا لإدمانه على الصوم كان لا يفطر إلا على رأس كل جمعة، ومن المـشهور فـي تجربتـة التقـشفية هذه، أنه واصل أربعين يومًا لم يذق فيها شيئا، فكان خلالها مستلقيًا على ظهره فـإذا حـضر وقـت الصلاة نهض للصلاة فإذا فرغ رجع إلى استلقائه على ظهره في هيئة شبه الغائب على الناس، ولمـا

---

(1) روضة النسرين، ص 200.

(2) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 50.

(3) ابن صعد: روضة النسرين، ص ص 57، 58.

أكمل أربعين يومًا كلم أصحابه ورجع إلى مستعاد أحواله(1)، وعلى شـــاكلته كـــان معاصـــره أحمـــد الغماري زاهدًا ورعًا متقشفًا في لباسه وطعامه وفرشه، فلم يكن يملك سوى ما يستر جسده وهو عبارة عن قباء من الصوف المسمى بالتشامير، وكساء وبرنسا وعمامة كتان خشنة، ويقضي نهـــاره صـــائمًا وليله قائمًا(2)، ناهيك على محمد بن قاسم بن تونرت الصنهاجي وأبي الحجاج يوسف بـــن إســـماعيل الزيدوري، فقد كانت الدنيا عند ابن تونرت لا تساوي مثقال ذرة(3)، مقتصرًا على خبز الـــشعير بـــلا آدام(4)، وكان لباس الزيدوري عبارة عن كساء من الصوف لا غير.(5)

وتجدر الإشارة إلى أن صوفية المغرب الأوسط لم يكونوا يغيرون في هيئة لباسهم بالمـــشرق، فقد بقي أبو العباس أحمد بن مرزوق على عادته في اللباس على حد تعبير ابنه الخطيب(6)، كما التزم محمد بن عمر الهواري لباس الصوف ولم يغيره(7)، وهذا إن دل على شيء إنما يدل علـــى خاصـــية نبذ التكلف التي تحلى بها هؤلاء الصوفية.

ومن هنا يظهر لباس الصوف وطعام الشعير كمنهج حياة لـــدى صـــوفية التوحيـــد العرفـــاني بتلمسان، وبه عرفوا حتى لقد صار لباس الصوف من التركة التي لا تقدر بثمن «يجـــر حكـــم الإرث والتأسي فيها كغيرها من الأشياء الأخرى»(8)، وعنـــد العامـــة مـــن المقدســـات التـــي كـــان يـــتم التبرك والتمسح بها.

ويحسن التنبيه إلى أن لباس الصوف أو الخشن من الثياب ظل الرمز الذي اختص به الصوفية المتقشفين به في حياتهم اليومية(9)، وتميزوا به عن الفئات الاجتماعية والفعاليـــات الدينيـــة الأخـــرى كالفقهاء والشرفاء والتجار وعمال المخزن والعامة، وهو غير المرقعة التـــي كـــانوا يلبـــسونها أثنـــاء خروجهم إلى السياحة والتي تتميز بدورها عن خرقة الانتساب إلى الطريقة.

---

(1) ابن صعد: روضة النسرين، ص 128.

(2) نفسه، ص ص 194، 195، 199.

(3) الملالي: المذاهب القدسية، ورقة 12.

(4) ابن مريم: البستان، ص 160.

(5) القلصادي: الرحلة، ص ص 100، 101 ؛ ابن مريم: المصدر السابق، 305.

(6) المجموع، ورقة 22.

(7) حول دخول الهواري إلى مصر في لباس الصوف . انظر بن صعد: روضة النسرين، ص 58.

(8) زروق: قواعد التصوف، ص 102 ؛ حول التقشف كمنهج للحياة عند صوفية تلمسان . انظر فيلالي: تلمسان، ج2، ص 396.

(9) البرزلي: المصدر السابق، ج1، ص 372.

وبخصوص مساكنهم فإنها تميزت كذلك بالبساطة إذّ كان منهم من يقيم بزاويته مثل الهــواري والتازي أو يقيم بزاوية غيره لعدم امتلاكه مسكنًا، مثل إقامة ابن تونرت بزاوية عبــد الــرحمن بــن البنا(1)، وأحمد بن زكري في غرفة بالمدرسة اليعقوبية(2)، ومنهم من كان بيته يفتقد لأدنى شــروط الإقامة يعكسه وصف الماجري لبيت إبراهيم المصمودي بقوله: «وبيته في غاية الضيق لــه ســجادة يصلي وينام وإذا غلبه النوم يتوسد حجرًا»(3)، كما كان بيت أحمد الغماري على بساطته مقصد مشائخ تلمسان يتذاكرون فيه(4)، ونظرًا لصغر بيت الحسن أبركان وصفه ابن صعد بالبويت.(5)

وإذا كان هذا منهج المتقشفين من الصوفية فإن هناك من الــصوفية المنتهــين إلــى مختلــف التيارات الصوفية أيضًا، من دعا إلى التنعم بنعم الله من مأكل وملبس ومركب حيــث اقتنعــوا بــأن: «طريق السير إلى الله تتجلى في اتباع الكتاب والسنة وسلامة القلب مــن الأمــراض الباطنيــة»(6)، ويتجلى ذلك بوجه خاص عند أتباع الطريقة المدينية والشاذلية وبعض الصوفية العرفانيين يعكسه فــي القرن 8هـ/14م، ثورة المرازقة في تلمسان على المعنى السطحي للتقشف(7)، فقد كان أبو العبــاس أحمد بن مرزوق مقتديًا بوالده أبي عبد الله محمد بن أبي بكر في التجمل باللباس فكــان ثيابــه «مــن الجربي والمثني الرفيع التلمساني وأكثر ألوان لباسه الأخضر المسني والزرعي والهندي وكــان يعــتم مقلة ويلبس الحارز الاسكندرانية والأحارم التونسية»(8)، أما مركبه في أسفاره فكان في الغالب بغلــة مبرذعة(9)، لكنه في ذات الوقت كان دوما صائمًا(10)، وعلى خطاهما كان ابن مــرزوق الحفيــد ذا هيئة جميلة وصفه التنبكتي بقوله: «هو البدر بل دون فلقة البدر».(11)

---

(1) الملالي: المصدر السابق، ورقة 12.

(2) ابن مريم: المصدر السابق، ص 40.

(3) البرنامج، ص 133.

(4) ابن صعــد: روضة النسرين، ص 197.

(5) نفسه، ص 129.

(6) فيلالي: تلمسان، ج1، ص 396.

(7) نفسه، ج2، ص 396.

(8) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 22.

(9) نفسه، ورقة 22.

(10) نفسه، ورقة 22.

(11) نيل الإبتهاج، ج2، ص 174.

وعلى نهجهم في التجمل باللباس كان أبو العباس أحمد بن زاغو مقبلاً على الآخـرة معرضًا عن الدنيا إلا ما يتخذه من ثوب أو هيئة فيها جمال على حد تعبير تلميذه القلصادي(1)، ونفس الشأن كان عليه إبراهيم المصمودي في ارتدائه للكساء الجيد دون عمامة فوق رأسه(2)، في حين التزم أحمد بن عبد الله الجزائري الوسطية في اللباس فبعد أن أقر بضرورة إظهار واستعمال نعم الله دعا إلى لباس أحسن الثياب على أن يكون في باطنه أو وسطه مرقعة تكون عدته وأصل لباسه.(3)

ومن هذه الجدلية يتضح أن مسألة الأخذ بمبدإ التقشف أو تركه شكلت نقطة التقاء الصوفية من مختلف الاتجاهات الفكرية والدينية والطرق الصوفية، كما أنها الظاهرة التي تباين فيها أصحاب الطريقة الصوفية الواحدة والاتجاه الصوفي الواحد، تحكم في ذلك قناعة كل صوفي وموقعه الاجتماعي، فالميسورو الحال كانوا يراهنون على التصوف في صورته الباطنية أي تقشف الجوارح لا تقشف المظاهر.

3- الزهـد في الميراث والمـال

اعتبر الصوفية أن الميراث والمال من متاع الحياة الدنيا التي كانت تشوش عليهم حياتهم الروحية وتمنع عنهم الحضور مع الله، لذلك تخلصوا منه بالزهد واتفقوا في وجوه البر وعلى الفقراء والمحتاجين، ومن الشواهد أن أبا العباس أحمد بن مرزوق قد زهد في نصيبه من ميراث أسرته بتونس، والمتكون من دار بسوقية البحر وجنان كبير بالهيلة وكتبا وناقة وجواري وغيرها، وكذلك فعل بميراث أمه وكتب في ذلك مبارات منه لأخواله، بالإضافة إلى الزهد في ميراث زوجته المتألف من حلي ودواب وبقر وفرش وخدم وأوصى ابنه الخطيب بعدم المطالبة به(4)، وعلى نهجه سلك ابن مرزوق الحفيد حياة الزهد والصلاح حتى ذاع صيته(5)، وعرف محمد بن أبي القاسم المشدالي الزواوي بالورع والزهد والبركة(6)، وترك أحمد الماواسي بعد وفاة والده لإخوته كل التركة فقد كان أبوه يشغل منصب القاضي(7)، في حين اشتهر إبراهيم المصمودي بالزهد والإيثار.(8)

(1) الرحلة، ص 103.

(2) ابن صعد: النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 19 ؛ التنبكتي: كفاية المحتاج، ص ص 98، 99.

(3) نفسه، ص 98.

(4) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 2، 29.

(5) التنبكتي نيل الابتهاج، ج2، ص 174.

(6) نفسه، ج2، ص 220.

(7) ابن صعد: روضة النسرين، ص 229.

(8) التنبكتي: نيل الإبتهاج، ج1، ص 42.

وبقسنطينة أوصى أبو هادي مصباح بن سعيد الصناجي بتوزيع تركته بعد وفاته علـــى طلبـــة العلم والعباد المنقطعين.(1)

4- حِرَفُ الصوفية ورمزية القوت الحلال

سادت القناعة لدى معظم صوفية المغرب الأوسط في القرنين 8 و9 الهجــريين بـــأن طلـــب الحلال عن طريق الكسب هو من فرائض الدين وأصول الإسلام(2)، وأصل الطريقة الصوفية، وبـــه سداد أهل الشريعة والحقيقة(3)، لذلك شدد ابن القنفذ القسنطيني على اشتغال الصوفي في صلاح القوت لأنه من الدين كالرأس من الجسد.(4)

فضلاً على أن الحرف هي أحد أبواب التخلص من صفة الكبر لدى الـــصوفية وبهـــا كـــانوا يُؤمنون جوارحهم بالحلال، لأن من كانت لقمته حلالا في منظور ابن صعد التلمساني أطاعته جوارحه ووفقته للخيرات(5)، بل أن من الصوفية من اعتبر الكسب الحلال هو علم التوحيد.(6)

ومن هذا المنظور وقع التحري من جانبهم في مصادر ما كان يصلهم من هبات وأقوات وحتى يضمنوا حلال قوتهم مارسوا شتى الحرف والمهن أبرزها الزراعة والخياطة والتجارة والبناء ومختلف الحرف اليدوية، فهذا الشيخ أحمد بن الحسين الغماري كان يُحرضُ الناس بتلمـــسان علـــى الزراعـــة والغراسة مشيرًا إلى ما فيها من الفعل والثواب أي ثواب الصدقة التي يجنيها الزارع مـــن اســـترزاق الإنسان والبهيمة منه(7)، وحتى يقتل الكبر في نفسه ويرتزق بـــالحلال كـــان يخـــرج إلـــى الجبـــال والأراضي التي لا ملك لأحد عليها ويحمل منها الحطب ويجعله حزمة ويحمله على ظهره ويأتي بـــه إلى سوق الحطب فيبيعها وفي بعض الأحيان كان الزبون يشترط أن يحملها إلى داره فيحملها له.(8)

---

(1) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص ص 52، 53.

(2) أدرك الصوفية معاني الآيات الكريمة التي قدم فيها الله سبحانه الحلال على العمل الصالح كقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ . سورة المؤمنون، الآية51؛ وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَـــا الَّذِينَ آمَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُواْ لِلّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ . سورة البقرة، الآية 172.

(3) ابن صعد: روضة النسرين، ص 60.

(4) أنس الفقير، ص 109.

(5) ابن صعد: روضة النسرين، ص 61.

(6) نفسه، ص 64.

(7) نفسه، ص 216.

(8) نفسه، ص 202.

كما اشتغل إلى جانب ذلك بفتل الدوم اليابس –أي الذي كان يصنع منه السجاد والفرش والمكنسة– فيجعله حزمًا ويبيعه للناس الذين كانوا بدورهم يسارعون إلى شرائه(1)، ومن هذه المداخيل كان أصل أكله ولباسه.(2)

ومن أجل الحرص على الحلال رفض المساعدة التي قدمها له محمد بن مرزوق شيخ العباد لأن طعامه كان من منصبه كناظر للعباد بتمويل من السلطة الزيانية(3)، وكذلك أشار المازوني إلى أن الفلاحة كانت المهنة المفضلة عند صوفية بلاد الشلف، يقتلون بها الكبر في نفوسهم ويفرجون بها ضيق الحال في المجتمع، ورغم أن الناس كانوا يرغبون في القيام بالعمل مكانهم إلا أنهم كانوا يمتنعون عن ذلك، مثل أبي عبد الله الأبرش الذي سكن ببادية الشلف وامتهن الفلاحة(4)، وأبي عبد الله الزناتي كان إذا ساق بقرتة لترعى وضع على فمها كمامة حتى لا ترعى في أرض غيره(5)، واختص أبو الفيض عمر الملقب بأمهاج بزراعة البستنة(6)، وكذلك كان أبو العباس أحمد بن مرزوق يتعول من زرعه لفدان الأرض التي ورثها عن أبيه وما كان يشارك غيه أصحابه من أهل صيطور، أما السمن الذي يأكله فمن بقراته أو من عند رجل صالح من بني محمد وبني ورنيد الذين كانوا يسكنون على مقربة من العباد(7)، فضلاً على أحمد بن أبي جمعة المغراوي الذي كان يرعى الماعز.(8)

في حين اشتغل آخرون بالخياطة مثل إبراهيم بن علي الخياط(9)، وعبد الله البسكري(10)، وأبي علي الحسن الحجام بن محمد الذي كان يُخيط جُبَابَ الصوف بدكانه للرعية والغريب بالأجرة.(11)

---

(1) ابن صعد: روضة النسرين، ص 195.

(2) نفسه، ص 194.

(3) نفسه، ص 203.

(4) صلحاء وادي الشلف، ورقة 259.

(5) نفسه، ورقة 301.

(6) ابن زرفة: الرحلة القمرية، ورقة 80.

(7) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 22.

(8) ابن مريم: المصدر السابق، ص 72.

(9) نفسه، ص 57.

(10) السخاوي: التحفة، ج1، ص 374.

(11) نفسه، ج1، ص 50.

وتبرز حساسية الصوفية إزاء القوت الذي يكون مصدره السلطة حيث رفضوه حتى أنهم كانوا يمنعون دوابهم من أكله بوصفه من المكوس والضرائب غيرالشّرعية، وهذا الموقف قد تناغم مع موقف المتشددين من الفقهاء الذين حَرَّموا أكل طعام السلاطين ولبس ملابسهم وإقامة الصلاة معهم.(1)

فقد كان أبو العباس أحمد لا يأكل عند أحد إلا إذا عرف مكسبه من تجارة أو فلاحة، فكان إذا زار بيت أبي زيد بن عبد الرحمن بن يوسف بن علي بن زاغو يحمل خبزه في كُمه، فإذا أحظروا العشاء أوهم بأنه يأكل معهم تطيبا لخواطرهم، لأن ابن زاغو كان طعامه من عمله بالوثائق عند السلطان أبي تاشفين وله رزق يجري له من المخزن، وكذلك كان إذا التقط حبة من دار ابن القطان أعطاها للحيوان لأنه كان أيضا يرتزق من المخزن(2)، بل أنه رفض دواء «الربيد العشاري» ليداوي به مرض الشيكة الذي أصابه في الكبد، لأنه جاء من عند حاجب السلطان أبي تاشفين(3)، فضلا على ورعه في الأكل، حيث رفض أكل طعام الفريقين المخزنيين لما سعى في الصلح في عهد السلطان أبي سعيد، بل أن الصالح الورع أبا عبد الله محمد بن يحيى رفض أكل طعام السلطان أبي محمد موسى بن عثمان، وكذلك رفضت دابته أن تعلف من شعير المخزن ولما جيء لها بشعير حلال علفته(4)، كما كان محمد بن عمر الهواري يتحرى الحلال في مأكله فلا يقتات إلا بما علم حليته على وجوه الكمال، وإذا سافر خارج زاويته وكل أمر غذائه إلى من يثق به من معارفه من أهل الولاية والعرفان(5)، ولهذا كان أغلب الصوفية الذين جمعوا بين الحرفة والكسب الحلال الأكثر تخلصًا من ضغط السلطة والأوفر شعبيه وقبولا في الوسط الديني.

---

(1) الونشريسي: المعيار، ج6، ص 177.

(2) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 21.

(3) ابن مرزوق الخطيب: المناقب المرزوقية، تحقيق سلوى الزاهري، ط1، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، المملكة المغربية، 2008، ص 222.

(4) المازوني: صلحاء وادي الشلف، ورقة 301.

(5) ابن صعد: روضة النسرين، ص 60

5- أخــــــلاق الصوفيـــة

تعد مسألة الخُلق الحسن قضية جوهرية ثابتة ضمن الأسس النظرية للطرق الــصوفية ومــن أولوياتها التربوية والنفسية، لذلك كان تأطيرها أخلاقيا بالدرجة الأولى، مما جعل المنــزع الأخلاقـــي يبرز قويا في تجربة الصوفية ومعاملاتهم، تعكسها قيم الرحمـــة والإيثـــار والــصدق والتنـــزه مــن الكبر(1)، فقد كان الباهلى المُسفر تـــ743هـــ/1342م رقيق القلب رحيمًا غزير الدمع، متنزهًـــا عــن الكبر يقضي حوائجه في السوق بنفسه رغم مكانته الاجتماعية كقاضي للجماعة وديبلوماسي لدى البلاط الحفصي(2)، وكذلك كان معاصره أبو العباس أحمد بن مرزوق تـــ741هـــ/1341م يقــوم بأعمالـــه بنفسه فيتعهد بستان الفاكهة الذي كان يتقوت منه، ويشتري الحطب والفحم بنفسه ولشدة تواضعه كـــان يزيل الأذى من الطريق فكلما مر بطريق درس فيه حجر أزاله أو شوكًا أماطه وربمـــا وجــد طبــق العجين على باب الدرب وليس هناك من يحمله، فيحمله إلى الفرن، وإذا لقي في طريقه إلى العباد أحدًا من أهل البادية أركبه معه على حماره، فضلا علـــى قيامـــه بإصـــلاح داره بنفـــسه فيخـــيط ثيابـــه وكل ما يحتاج إليه.

كما تظهر صفات الرحمة في أخلاقه من خلال معاملته للإنسان والحيوان فكان يعطـــي مــن فاكهة جنانه للصغير والمسكين، وبمكة كان يطعم ويغسل ثياب المرضى والمنقطعين ويفلي القمل مــن رؤوسهم ويحلقها لهم بيده ويظهر أن الخدم والوصفان كطبقة دنيا في المجتمع التلمساني لم تكن تـــشعر بالمهانة وأشكال القهر الاجتماعي في البوتات الصوفية، فقد كان أحمد بن مرزوق لا يضرب وصـــيفا ولا خادمًا، وفي أكثر الليالي كان يدعو خديمه ليأكل معه، كما أن ذلك قد انعكس أيضًا على الحيوانات التي كانوا يسخرونها للركوب والعمل، فكان لا يضرب دابته حتى أنه نزع من يد ابنه الخطيب ســـوطًا ضرب به جمله ورماه(3)، ويبدو أن ذلك كان منهج المرازقة فقد تميز ابن مـــرزوق الحفيـــد أيـــضًا بتواضعه لطلبة العلم.(4)

وفي مشاهد أخرى صورتها كتب المناقب والتراجم عن أخلاقهم، يظهر أبو عبـــد الله محمـــد الشريف ذو عفة وصيانة محمود الأحوال(5)، أما الشريف العلوني فقد جمع بين الخلق والمروءة، كثير

---

(1) ينبع تركيز الصوفية على الخلق الحسن من حديث النبي (ص) : «ما شيء أثقل في ميزان يوم القيامة من الخلق الحسن فإن الله تعالى يبغض الفاحش البذي» . الترميذي: المصدر السابق، ج3، ص 145.

(2) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 54، 55.

(3) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 28، 29، 30.

(4) المقري: نفح الطيب، ج5، ص 427.

(5) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج1، ص 242.

البسط بلا غر ولا سرف(1)، في حين كان أحمد النقاوسي شيخ الثعالبي ذو أخلاق مرضـــية وأحـــوال سنية(2)، واتصف أبو محمد عبد الله المجاصي (البكاء) بالشفقة على مخلوقات الله فكان في طريقه إلى الحج لا يركب حماره إلا عند التعب.(3)

بينما تميز محمد بن قاسم بن تونرت بحسن الأخلاق وسلامة الصدر(4)، والحـــسن أبركـــان بالشفقة على الناس يحزن لحزنهم ويفرح لفرحهم(5)، في حين ذهب محمد بن يوسف السنوسي بعيـــدًا في علاقاته الاجتماعية حيث وسع من دائرة الرفق بالمخلوقات، فكان إلى جانب حسن أخلاقه رحيمًـــا مبتسمًا في وجه من لقيه يدعو للناس بحسن الكلام ومن أكثرها ترددًا على لسانه قوله: «الله يختم لنـــا ولكم بخير»، فضلاً على توقيره للكبير وتواضعه للضعفاء وصبره على أذى الناس، لذلك كان صـــغار الأطفال يتزاحمون على تقبيل أطرافه(6)، ولشدة حرصه على الرفق بالمخلوقات كان يوصي بالمـــشي برفق حتى لا يقتل الإنسان أي دابة في الأرض عند سيره، وكان كلما رأى من يضرب دابـــة ضـــربًا عنيفًا تغير، وقال لضاربها: «إرفق يا مبارك»، وقد أضفى توجهه الرحيم هذا على مجالس درسه فكان يقبل أسئلة العوام ولو كانت في غير معناها، وإذا لم يفهم السائل نص الإجابة كررها عليـــه بعبـــارات لطيفة حتى يفهمها(7)، وفي نصيحته للمعلمين نهى عن قهر الصغار أثناء تعليمهم القـــرآن، وخاصـــة الضعفاء من أبناء الفقراء الذين لا يستطعون دفع أجرة تعليمهم، ونهاهم عـــن ضـــربهم فـــي قولـــه: «لله تعالى مئة رحمة لا مطمع فيها إلا لمن اتسم برحمة جميع الخلق وأشفق عليهم»(8)، فضلا علـــى صبره واتصافه بالحلم وتحمله لمكروه الكلام في جناب شخصه.(9)

وعن مواقفهم الأخلاقية أيضا كان بعضهم رافضًا لفكرة استغلال الوصفان والخدم فضلاً علـــى قتل الكبر في نفسه مثل: أحمد بن محمد الورنيدي الذي كان يخدم فرسه بيده ويرمـــي عليهـــا الزبـــل ويعلق لها الشعير ويعطيها التبن ويسقيها بيده، وتحريا للحلال كان يجعل لها كمامة حتى لا تأكل زرع

---

(1) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 95.

(2) نفسه، ج1، ص 112.

(3) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 106.

(4) التنبكتي: نيل الإبتهاج، ج2، ص ص 239، 240.

(5) ابن صعد: روضة النسرين، ص 128؛ التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 119؛ ابن مريم: المصدر السابق، ص74.

(6) الملالي: المصدر السابق، ورقة 57 ؛ ابن مريم: المصدر السابق، ص 240.

(7) الملالي: المصدر السابق، ورقة 123.

(8) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص ص 255، 266.

(9) نفسه، ج2، ص 255

الناس في طريقها(1)، بل أن آخرين فضلوا قتل الكبر في نفوسهم بطريقتهم الخاصة، فكان أبو علـــي الحسن بن محمد الحجام يسقى الماء بدكانه في تلمسان لكل من يمر عليها احتسابًا(2)، ويمـــلأ أحمـــد الغماري إبريقًا من الماء ويسقي الناس بسوق ندرومة زمن الحر.(3)

ونظرًا لهذه الأخلاق الرفيعة طالبت النساء المتضررات في علاقتهن مع أزواجهم بوضـــعهن تحت وصاية الصوفية(4)، بل أن المكرهات على الزواج كن يلجأن إلى الزاوية ويحتمـــين بهـــا مـــن أشكال القهر الاجتماعي الذي كن يتعرضن له.(5)

ومن خلال هذه القيم الأخلاقية التي اتصف بها الصوفية تتضح معاملتهم لطبقات المجتمع دون تمييز بين وضيع حقير وغني رفيع، حتى أن أصحاب كتب المناقب قد ربطوا بـــين أخـــلاق هـــؤلاء الصوفية ومنبعها المثالي المستمدة من أخلاق النبي (ص) وصحابته في محاولة لرسم هؤلاء الـــصوفية وهم يتماهون مع النموذج النبوي وصحابته، كما هو الشأن في تبرير ابن صعد التلمساني لأخلاق كـــل من الهواري والتازي والغماري وأبركان(6)، وكذلك الملالى في إبراز أخـــلاق شـــيخه محمـــد بـــن يوسف السنوسي.(7)

(1) ابن مريم: المصدر السابق، ص 16.

(2) السخاوي: التحفة، ج1، ص 500.

(3) ابن مريم: المصدر السابق، ص 32.

(4) الونشريسي: المعيار، ج3، ص 131.

(5) المازوني: الدرر المكنونة، القسم الأول، ورقة 240.

(6) روضة النسرين، ص 50 وما بعدها.

(7) المواهب القدسية، ورقة 57.

6- مجتمـــع الصوفيـــة

دلت ظاهرة التغلغل الصوفي في النُبى القبلية والفعاليات الاجتماعية والدينية بالمدينة أن مجتمع الصوفية لم يكن مجتمعا منعزلا بعينه أو منتميا لطبقة اجتماعية دون أخرى وإنما استعملنا هنـــا لفـــظ مجتمع الصوفية للدلالة على الحياة الاجتماعية الخاصة التي كان يحياها الصوفية أنفسهم بين أســـرهم وفي علاقاتهم بشرائح المجتمع وفعاليته وفي تواصلهم مع بعضهم البعض مشكلين نسيجا مشتركا مـــن القيم والأعراف يحكمه مبدأ الأخوة في الطريقة والصحبة في المنهج والتقاطع في الأفكار والقناعـــات وكان من شأن هذه القيم أن وحدتهم من خلال التكافل والتعاون لمواجهة متطلبات الحياة وضـــروراتها وفي التواصل عبر الزيارات والسياحة والاستضافة والمكاتبات السنية، الأمر الذي أظهرهم جنسا دينيا يختلف عن الأجناس الدينية الأخرى من حيث التجانس والتنظيم.

أ- الصـــوفي والأســـــرة

لم يعد ينظر في القرنين 8 و9 الهجريين إلى الزواج وتكوين الأسرة كـــشيء يتعـــارض مـــع الزهد، بل لقد وقع صياغة مفهوم جديد للزهد وتوسيع مدلوله الاجتماعي مما شـــجع الـــصوفية علـــى الزواج وإنجاب الأولاد ورعاية أسرهم، شأنهم شأن الشرائح الاجتماعية الأخـــرى ولـــذلك انكمـــشت ظاهرة الصوفية الذين كانوا يعيشون على الهامش الاجتماعي عمَّ كما كانت عليه فـــي القـــرنيين 6 و7 الهجريين(1)، فقد عالج ابن صعد التلمساني هذه المسألة فاعتبر الزواج من كمال الولاية والقيام بحـــق الزوجية والأولاد من حيث الإنفاق عليهم وأداء حقوقهم هو في حد ذاته طريق إلى الزهـــد والـــورع وبالتالي فإن الزهد في منظوره لا يعني تحريم الحلال ولكن أن يكون المرء بما في يد الله تعالى أوثق منه بما في يده.(2)

ويعكس ملاحظة ابن صعد انحدار الصوفية الميسوري الحال من البيوتات العريقة، والمتميـــزة بنسبها وحسبها الرفيعين كقول التنبكتي في انتماء أحمد بن زاغو الأسري: «له نسب أشهر من الشمس

(1) حول ظاهرة الهامش الاجتماعي للصوفية في القرنين 6 و7 الهجريين . انظـــر الطـــاهر بونـــابي: الحركـــة الصوفية في المغرب الأوسط من خلال القرنين 6 و7 الهجريين، ص ص 160، 161.

(2) استدل ابن صعد في صياغة هذا المفهوم الجديد للزهد وتوسيع مدلوله الاجتماعي بالتركيز على المثال الأعلى من تاريخ الصحابة، فعلي بن أبي طالب -رضي الله عنه- في منظوره كان أزهد أصحابه، مضطلعا بشؤون الخلافة، وله أربع نسوة وأربع عشر سرية.كما أخذ برأي عبد الله بن العباس في قوله: «خير هذه الأمة أكثرهـــا نـــساء» ويقـــول سفيان الثوري: «كثرة النساء ليس من الدنيا في شيء)» . روضة النسرين، ص ص 59، 60.

في السماء وحسب كاتساق عقد النجوم في بحر الظلماء»(1)، ولم يكن هذا الانتماء الاجتماعي خاصًــا بصوفية البيوتات الصوفية العريقة فحسب بل أن من كبار صوفية المجاهدات والتوحيد العرفاني مـــن كان له زوجة وأولاد فهذا محمد بن يوسف السنوسي كان ينام أول الليل ثم يقوم فيحييه إلى الفجر ومع ذلك كانت له زوجة تحولت إلى راوية لسيرته، ويبدو أنه لم ينجب أولادًا، يدل على ذلك قيام ابن أخيه بشؤونه عندما لزم فراشه(2)، وتميز معاصره أبو عبد الله التاودي بكثرة الأولاد حتى أنه كـــان يجــد صعوبة في تغطية حاجتهم من اللباس(3)، في حين كان لمحمد بن عمر الهواري زوجة وأولادا يقـــوم على حقوقهم.(4)

ونشير بالذكر إلى أن ظاهرة تعدد الزوجات والإنجاب لدى الصوفية لم تكن على وتيرة واحدة لدى صوفية المدينة ومرابطي البوادي والأرياف، فإذا كان والد ابن القنفذ علي بن حسن يمثل نمـــوذج المدينة وله زوجتان وعدد معقول من البنين والبنات(5)، فإن أبناء المرابط سعادة الرياحي بنـــوا حـــي طولقة كانوا من الكثرة(6)، وهي ذات الظاهرة التي عثرنا عليها عند سيدي سبينا بـــسهل البطحـــاء، والذي كان له أربع زوجات وعدة إماء أنجبن من الأولاد والبنات ما جعل عدد أفراد أسرته يربو على الخمسين فردًا. كانوا يحيون حياة مريحة ويرتدون لباســـا أنيقـــا بـــسبب مـــا كـــان يـــدره إقطاعـــه الزراعي(7)، ومن هنا يدخل المركب الأمني والاقتـــصادي كعامـــل مـــؤثر فـــي الإنجـــاب فحاجـــة مرابطي البوادي إلى تأمين السبل واستغلال الأرض كان أقوى الدوافع التي ميزت وتيرة الإنجاب بين البادية والمدينة.

ورغم ذلك فإن تكوين الصوفية للأسرة، لم يكن شكلاً من أشكال النمو الديمغرافي فحسب، بـــل يعكس كذلك ظاهرة اندماج الأسرة خاصة في نموذج البيوتات الصوفية العريقة مع بعضها البعض عبر علاقات المصاهرة، مشكلة امتدادًا للتنظيم الصوفي ضمن الطريقة الصوفية التي تعكس من المنظـــور الاجتماعي طورًا من أطوار التنظيم الاجتماعي الجديد، تكون فيه الأسرة فاعلة في التنظيم الصوفي كما هو الشأن لدور أســـرة المرازقـــة والميلاديين وابـــن القنفذ في تطوير المسار السلوكي في الطريقـــة المدينية وأسرة ابن زاغو في تقريب الطريقة الشاذلية، كما سبق ذكره في البيوتات الصوفية.

---

(1) نيل الابتهاج، ج1، ص 123.

(2) نفسه، ج2، ص 275.

(3) السنوسي: أم البراهين، ص 94.

(4) ابن صعد: روضة النسرين، ص 59.

(5) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 46.

(6) ابن خلدون: العبر، ج6، ص 85.

(7) الوزان: وصف إفريقيا، ج2، ص 29.

وفي الوجه الآخر من حياة الهامشية الاجتماعية نعثر أيضا على صـــوفية فظلـــوا الانقطـــاع والعبادة خالين من كل الالتزامات الاجتماعية، وهي الظاهرة التي ورثتها الحركة الصوفية منذ القــرن 6هــ/12م، لذلك كان في مرحلة القرن 8هــ/14م من الصوفية من لا يعرف نسبه مثل سيدي سليمان السائح والذي كان منقطعا في جبل مديونة بين الجبال وبطون الأودية ومواضع السباع(1)، وآخــرين استنكفوا عن الزواج وفضلوا حياة السياحة والانقطاع والعيش وسط تلامذتهم، مثل: أبي محمد عبد الله الزواوي الذي كان لا يخالط الناس ولا يعلم من أن يقتات وأبي الحسن على بـــن محمـــد الفرغـــوش التلمساني الذي قضى ثلاثين سنة في رباط الخوري وجال في أقطار الأرض من السوس إلى الـــسيس -بلد بين أنطاكية وطرسوس- وتوفي بمكة.(2)

ونلفت الانتباه إلى أن الصوفية الذين لم يتخذوا أزواجا كانوا آخر أعمارهم يعجزون عن تلبيـــة احتياجاتهم فيكونوا بحاجة إلى من يخدمهم وهو ما حدث لابن فرعوش بل أن أبا العباس بـــن القطـــان اضطر في كبره إلى قبول معونة المخزن الزياني(3)، كما أن عدم وجود وارث لهـــذا النمـــوذج مـــن الصوفية عند وفاتهم قد طرح مشكلة المصادرة والوصايا، فقد تولى أبو هـــادي مـــصباح بـــن ســـعيد الصهاجي دون أن يترك وارث فصودرت زاويته بممتلكاتها وأحباسها(4)، وتوفي إبـــراهيم التـــازي تاركًا وصيًا على زاويته(5)، بل أن منهم من قضى حياته بالزوايا دون أسرة مثل أحمد بن زكري(6)، وابن تونرت(7)، وإبراهيم المصمودي(8)، غير أن الأعمال التي قاموا بها والأطاريح الصوفية التـــي تحلو بها قد خلدتهم وكانت عزاءهم الشاهد على مرورهم في الحياة الدنيا.

---

(1) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 18.

(2) نفسه، ورقة 19، 20.

(3) نفسه، ورقة 21.

(4) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 51.

(5) ابن صعد: روضة النسرين، ص 159.

(6) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج1، ص 42.

(7) الملالي: المصدر السابق، ورقة 12.

(8) الماجرى: البرنامج، ص 133.

ب- الأمراض في الوسـط الصوفـي

لم يكن الصوفية يعيشون بمعزل عن ظاهرة الأوبئة والأمراض التي عصفت بمجتمع المغرب الأوسط في خلال القرنين 8 و9 الهجريين والتي سبق بيان تأثيرها على انقراض بيوتات الصوفية وذهاب أعلامها، وهذا ليس مرادنا وإنما المقصود هو الإشارة إلى الأمراض التي كانت تصيب الصوفية وتلامذتهم من جنس العمل التعبدي الذي كانوا يقومون به أي المجاهدات، وقد أرجأ لسان الدين بن الخطيب ذلك إلى الأخطاء التي كان يرتكبها شيوخ التربية فكانوا يفرضون على المريدين ألوانًا من المجاهدات القاسية من صيام وقيام وذكر دون مراعاة لقدراتهم البدنية ودرجة تحملهم لذلك، وعدم اكتراثهم بمزاج المريدين، لذلك دعا إلى مراعاة الضرورة المزاجية لأن «حال المزاج أهم الأشياء لتعلق الأرواح به تعلق الذبال بالدهن والنار بالذبال، ومن السالكين من يجب في حقه الجوع والتلطيف ومنهم من يجب في حقه التدسيم والترطيب، وكثيرًا ما ملأت بيوت البيمارستان المحالون على السلوك والرياضة من غير نظر إلى أمزجة أشخاصهم».(1)

ومن زاوية أخرى أرجأ عبد الرحمان بن خلدون تلف جسد المريد إلى محاولة بلوغه طريق التصوف بواسطة الاقتداء بأرباب الأحوال من الكتب دون شيخ يشرف على تربيته مما كان ينعكس على نفسيته فيفقد عقله أو يكاد(2)، ولذلك كان المريدون والصوفية على حد سواء يصابون بأمراض ناتجة عن اختلال النظام الغذائي للبدن كانخفاض السكري نتيجة الاجتهاد وفقر الدم وأمراض الكبد، فهذا أبو العباس أحمد بن مرزوق أصيب بمرض الشيكة الذي كان يصيب الكبد(3)، ومعاصره أبو عبد الله محمد الغرموني بالإسهال في حين اصفر وجه السنوسي من شدة المجاهدات(4)، وأصيب أحمد الماواسي بالإسهال(5) وزاد من معاناتهم أن أدوية هذه الأمراض كانت غالية الثمن ومفقودة مثل دواء «الربيد العشارى» والمخصص لعلاج الكبد حيث لم يكن بإمكان أبي العباس أحمد بن مرزوق الحصول عليه إلا بمساعدة من حاجب السلطان أبي تاشفين هلال بن عبد الله.(6)

ولذلك دعا بعضهم إلى التدرج والانتظام في عملية إنقاص الغذاء على المريد، كأن يغذى عند مرحلة الكشف الأولي بما كثر رطوبته وحرارته، وعند الكشف الثاني بما اعتدلت حرارته

---

(1) روضة التعريف، ص351.

(2) شفاء السائل، ص 66.

(3) ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص 222.

(4) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص257.

(5) ابن صعد: روضة النسرين، ص 236.

(6) ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص 222.

ورطوبته(1)، ولا يخفى أن لذلك علاقة بتحول أغلب المريدين إلى مبادئ الطريقة الشاذلية التي ترفض المتاعب التقشفية ولا تلزم المنخرط بترك نعيم الدنيا وزينتها.

ج- أشكـــال التكافـــل والتواصل بين الصوفية

حرص الصوفية على مراعاة ومساعدة بعضهم البعض وفق قاعدة ثابتة لديهم كرستها الحركة الصوفية في ممارسات صوفيتها من القرن السادس إلى القرن السابع الهجري ومفادها «أن مـــن خـــدم الصالحين ارتقى بخدمتهم»(2)، ثم تطور المفهوم متناسبًا مع مبدإ الأخوة في الطريقة ليعطي لأشـــكال التكافل والتواصل بعدًا إيمانيًا وإنسانيًا يظهر قوى الإيمان في التخلق والصبر وتحمـــل الأذى وصـــفاء المعاملة وقبول العذر والتماسه والصفح والإحسان، وهذه المميزات هي الأساس في توثيق الرباط بـــين الصوفية لأنه لولاه لكان كل إنسان لنفسه على حد تعبير ابن القنفذ.(3)

ومن مظاهر التكافل والتعاون التي طبعت علاقتهم الأخوية أن يوسف بن يعقوب الملاري وأبا هادي مصباح بن سعيد الصنهاجي كانا لا يستأذنان فـــي أخـــذ مـــا يحتاجـــه أحـــدهما مـــن حـــوائج الآخر(4)، واستعانة الحسن بن علي والد ابن القنفذ بكتب أبي عبد الله محمد الصفار وتقاسمه ما كـــان يترتب على ذلك من حصول الثواب ونفي الإثم(5)، بل أن يوسف الملاري كان يقدم من أموال زاويته للصوفية مثلما فعل مع الباهلي المسفر (6)، ومنهم من كان يقوم بخدمة الصوفيين العاجزين عـــن أداء وظائفهم الدنيوية، كأبي علي الحسن الحجام، يذهب إلى بيوتهم ويعتني بهم ويقص شواربهم، ويحمـــل إلى أبي عبد الله القصرى الماء كل ليلة(7)، فضلا عن تحولهم إلى وسطاء في تنبيـــه الـــسلطة إلـــى الأوضاع المزرية التي كانت تعيشها الصوفية، حيث توسط محمد بن العباس شيخ العباد لدى السلطان الزياني لتحسين أحوال أحمد بن زكري(8)، وحتى عندما كانت السلطة تعاقب أحدهم فإنهم يظهـــرون كمخلصين للمتضرر والتخفيف عنه، وحسبنا أن عليًا بن الحسن والد ابن القنفذ تكفل بدفع مرتب الشيخ أبي علي بن الحسين اللجائي، لمَّا قطعه عنه السلطان المريني وبعث له كتابا يطمئنه فيه بقوله: «قطع

---

(1) ابن الخطيب: روضة التعريف، ص351.

(2) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 19.

(3) نفسه، ص89.

(4) نفسه، ص 52.

(5) نفسه، ص ص 46، 47.

(6) نفسه، ص 54.

(7) السخاوي: التحفة، ج1، ص 500.

(8) ابن مريم: البستان، ص 40.

مرتبك ساءني ذلك، وإني التزمت أداءه على قدره من مالي كل شهر».(1)

وفي مظهر آخر من مظاهر التكافل والتواصل تنهض المكاتبات السنية بين الصوفية، والسياحة كقناتين أساسيتين في التواصل وتبادل المعرفة والقيم وتحقيق الارتباط عبر أسانيد المصافحة والمشابكة ولباس الخرقة، فقد أدرك الباهلي المسفر أن مكاتباته السنية التي كان يتبادلها مع يوسف بـن يعقـوب الملاري بأنها لطائف روحية ومصالح تحض على الخير وتندب إليه وترشد إلى سبل البر وتدل عليه(2)، ولفرط إعجابه بدور الملاري اعتبره واسطة العقد بالنسبة للمريدين ومصطفى عينُ وَردهم وملاتبها.(3)

ولم تكن المكاتبات مجرد لطائف روحانية فحسب بل أن بعضهم يستشير اخوانـه أو أصـحابه في القضايا الدنيوية التي تخصهم فهذا الناسك أحمد بن البجائي الشريف يراسل من بجاية أحمـد بـن عثمان المناوى بتلمسان يستشيره عن حكم الإقامة والدراسة بمكان انتشرت فيه الرذيلة والظلم(4)، ولا يخفى أن كثيرا من هذه المكاتبات تحولت إلى مواضيع للنقاش والسجال حفظت لنـا كتـب النـوازل تفاصيلها وموضوعاتها المتنوعة خصوصا في القضايا التي تخص التصوف.

وبخصوص سياحة الصوفية نظرائهم يكونون ملتزمين بإكرامهم واستضافتهم باذلين في ذلـك كل ما في وسعهم لاستضافتهم، يعكس هذه المظاهر حديث ابن القنفذ القسنطيني عن قيام يعقـوب بـن عمران البيوسفي تـ717هـ/1317م برحلة سياحة روحية رفقة تلامذته قادته إلى إفريقية.(5)

وإشارة ابن مرزوق الخطيب إلى الجماعات الصوفية التي تفـد على تلمسان وتقيم بعباده لأشـهر غير عابئة بتكاليف تمويلها التي كان المستضيفون يتحملونها(6)، فضلا عن حديث المازوني فـي القـرن 9هـ/15م عن استمرار هذه الظاهرة التي نعتها بزيارة الإخوان لبعضهم البعض خصوصًا في المواسـم والأعياد الدينية تجديدًا للعهد وتفعيلا لمبدأ الأخوة التي كان المستضيف يتحمل أعباء تكاليفها حتى ولو كان على حساب قوت عياله، ثم أن هذه السياحة كانت عادة ما تتم بموافقة الشيخ الذي كان يأذن لمريديه بالسفر ولا يستبعد أن تكون وجهتهم من تدبيره وبالتالي تحديد الهدف من السفر والسياحة سلفًا.(7)

---

(1) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 47.

(2) نفسه، ص 56.

(3) نفسه، ص 60.

(4) ابن مريم: المصدر السابق، ص 14.

(5) الفارسية، ص 146.

(6) ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص 208.

(7) عن استشارة الفقراء الصوفية لإبراهيم التازي في سفرهم . انظر ابن صعد: الـنجم الثاقـب، ج1، 1910/د، ورقة 23.

7- ثنائية الفعل الاجتماعي والحلول الغيبية في نشاط الصوفية

يظهر الفعل الاجتماعي للصوفية في كتب المناقب والتـراجم والطبقـات والتـاريخ والرحلـة متداخلاً كحقيقة واقعية وحدث تاريخي عقلاني، مع إفرازات الحلول الغيبية الناتجة عن أدوار كرامـة الصوفي وخوارقه وبركاته، ومن هنا حملت هذه المؤلفات،خطابًا واحدًا متجانسًا في آلياته وإنتاجـه لا تظهر فيه الحدود على حد تعبير سلامة العامري(1)، فيه ما هو صورة واقعية وأخرى غيبية وهميـة تفاعلت معه أقلام الباحثين وفق نظرات متباينة تتمفصل إلى ثلاث رؤى هـي:

الأولى انساق أصحابها إلى تغليب الحلول الغيبية في نشاط الصوفية على الفعـل الاجتمـاعي الواقعي(2). والثانية فيها لم يفرق أصحابها بين الفعل الاجتمـاعي والمفهـوم الاجتمـاعي للكرامـة والخارق(3). في حين كان الموقف الثالث مقنعًا في تمييزه بين ما هو واقعي عملي وبين ما هو غيبي ووهمي(4)، وهو المنظور الذي عالجنا وفقه هذه الظاهرة، لكن في كلتا الحالتين وقع الإجماع الشعبي على شريحة الصوفية كقوة فاعلة قادرة على إيجاد الحلول للقضايا الاجتماعية والاقتصادية التي كانـت تطرح على المجتمع بعد ما كانت، ذات الشريحة قد نجحت في سياق تاريخي قبل القرن 8هـ/14م من التغلغل ضمن تيار أهل السنة والجماعة على مستوى الفقه والطريقة عبر مسار التقارب بين المالكيـة وعمق الانتساب إلى مدرسة الإحياء(5)، وبالتالي شمل هذا الإجماع أيضًا الفعاليات الدينية والعلمية من فقهاء وقضاة علماء وأطباء.

وتجدر الإشارة إلى أن الإقرار بالحلول الغيبية في صور المفهوم الاجتماعي للكرامة والخارق والبركة، كلون من ألوان الثقافة الدينية الشعبية البديلة عن الفعل الاجتماعي في ظـروف غيـاب، قـد كرسته نهاية المشاهد التي طبعت الروايات المناقبية، والتي أقرت بجدوى الكرامة وصـحة الخـارق وفعالية البركة والدعاء التي هي ذاتها وسائل الهيمنة التي امتلكها الصوفية.

---

(1) الولاية والمجتمع، ص 542.

(2) اعتبر محمد الحسن ممارسات شيوخ المرابطين والصوفية طوبائية ومسكنة لردع الظلم وحماية الحضر وإطعـام الجائعين، وأن انبثاثهم في الوسط الاجتماعي والاقتصادي كفلاحين وحرفيين-خياط وفـران وتـاجر وحطـاب- قـد ساعدهم على نشر الحلول الغيبية تارة ورمي فتات الخبز للجائعين طورا آخر . المدينـة والباديـة، ج2، ص ص 675، 771، 772.

(3) حول نموذج من هذه الدراسات . انظر لدرع آمال: المرجع السابق، ص ص 306-354.

(4) بر نشفيك: المرجع السابق، ج2، ص 354.

(5) محمد القبلي: مضمرات التشوف، ص 80.

فإلى أي مدى كان الفعل الاجتماعي للصوفية والحلول الغيبية إطارًا مناسبًا عوض غياب مؤسسات الدولة وكفل للمجتمع تجــاوز احتياجاته ومشكلاته الاجتماعية والاقتصادية؟

أ- الفعـــل الاجتماعـــي

قطعت شريحة صوفية منذ القرن 6هــ/12م خطوات ثابتة في إثبات قــدرتها علـــى تحقيــق التوازن الاجتماعي وصار ذلك حقيقة لا يمكن تجاهلها، أكسبت الصوفية نفوذًا على غـــرار الفعليـــات الاجتماعية والدينية والسياسية الأخرى كالشرفاء والفقهاء والقضاة والعلماء وأعيان الحــضر وشـــيوخ القبائل، إلا أنه في القرنيين 8 و9 الهجريين قد وقع إدماج الوضـــعية الاجتماعيـــة للـــصوفية ضـــمن الأطاريح الفكرية والسلوكية للتصوف فاعتبرها عبد الرحمن الثعالبي من الواجـــب احـــدي علامـــات السعادة(1)، بل وصارت من المبادئ الأخلاقية التي اضطلعت بها الطرق الصوفية، كمـــا أن وجـــود الصوفية في الوسط الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، كملاك زراعيين وتجار وحرفيين بين الفـــران والحطاب والخياط، قد جعلهم قريبين من العامة وما كانت تعانيه من فاقه، فضلاً على تمـــوقعهم فـــي مناصب الإفتاء والقضاء وقربهم من دوائر السلطان قد أتاح لهم القيام بدور الشفعاء والوسطاء، ثـــم أن بعضهم قد جمع بين العمل اليدوي وتدريس العلم والتأليف فيه، مما جعلهـــم أصـــحاب مكانـــة أدبيـــة وصوت مسموع.

- الصوفيـــة والفقـــراء

شكلت شريحة الفقراء المظهر الاجتماعي البارز في تاريخ المغرب الأوسط خـــلال القـــرنين 8 و9 الهجريين، بسبب الأوبئة والمجاعات والجفاف وتنوع أشـــكال المغـــارم والوظـــائف(2)، التـــي امتصت مدخرات الطبقة المتوسطة في المجتمع وحولتها إلى طبقة فقيرة تفتقد إلى القوت، لذلك يبـــرز التلازم واضحا بين تمركز الفقراء بالحواضر التي تحتوي على أشكال العمران الـــصوفي والبيوتـــات الصوفية ومشاهيرهم، الذين ذاع صيتهم بسبب ما كانوا يوفرونه من إيواء وإطعام وصـــدقات لهـــؤلاء الفقراء، خصوصًا وأن النصوص المناقبية تطفح بالإشارة إلى امتلاك الـــصوفية الميـــسوري الحـــال

---

(1) الأنوار المضيئة الجامعة بين الحقيقة والشريعة، مخطوط ضمن مجموع، قطعة 05 المكتبة الوطنيـــة، الجزائـــر، رقم 876، ورقة92.

(2) وصف ابن مرزوق الخطيب هذه المغارم والوظائف بالخسيسة، لأنها مست ضروريات المجتمع كـــالمغرم علـــى الحطب والبيض والدجاج والتين وسائر المرافق، لكن المغرم على الماء كان المصيبة الكبرى على المزارعين لقوله: «وكان سقي الجنات يضطر فيه إلى المغرم للبراءة ولصاحب الحوز والحراس، وتجري فيه من المصائب والخسارات والغبن ما لا يدخل تحت حصر» . المسند، ص 285.

لمطامير القمح ومخازن الفحم التي كانوا يخصصون منها نصيبًا للفقراء(1)، فضلا على المواظبة فـــي توزيع ما كان يصلهم من صدقات ونذور من كل مكان، أو مـــا عبـــرت عنـــه النـــصوص المناقبيـــة «بالآفاق» بما في ذلك ذهب بلاد السودان(2)، وقد شاركهم في ذلك البيوتات الميسورة الحال(3) الأمر الذي جعل الفقراء من كل حدب وصوب يفدون إلى تلمسان متخذين نفس خط اتجاه النذور والـــصدقات وقد كشف لنا ابن مرزوق الخطيب عن صنف من هؤلاء الفقراء المعروفين في اللهجة الزناتية القديمة باسم «ايبز غدن» أي الذين تركوا أوطانهم ولم يكن لهم فيها مكسب.(4)

ومن هذه العناصر الجاذبة للفقراء أي–الإطعام والقمح والذهب–، يبرز الصوفية كمـــلاذ قـــائم ورهان لا غنى عنه لأصناف الفقراء والمعوزين.

لكن هل استطاع الصوفية عمليا، محق الفقر ومكافحته أم أن ما قدموه للفقـــراء مجـــرد مسكنات وأفعال معزولة تنتفي منها صفة المشروع الاجتماعي؟

لقد كان العمل على مساعدة الفقراء من أولويات النشاط الاجتماعي للصوفية، وشـــكل المـــدار الحكائي للرواية المناقبية، حيث جعل أبو زيد عبد الرحمن يعقوب بن علي من داره في النصف الثاني من القرن8هـــ/14م، زاوية للوارد يطعم فيها الطعام، حتى أنه كان يؤثر الفقير الجائع على أهل بيتـــه ففي رواية ساقها لنا ابن مرزوق الخطيب أن ضعيفًا جاء يشتكي جوعه وجوع عيالـــه وكانـــت ســـنة مجاعة، فأمر من جاء من الفرن، بخبز لعياله وأهل داره فرفـــع الـــضعيف جميعـــه، فخـــرج ولـــده يشتكي لجوع ووقفت الخادمة تشتكي جوع أهل داره فقال لها: «ذهب بخبزكم من هـــو أشـــد حاجـــة منكم»(5)، ويبدو أن القرن9هـــ/15م قد شهد اتساعًا في ظاهرة الفقر والفقراء أكثر من ذي قبل يعكسه جهود محمد بن عمر الهواري في حث الأغنياء وأرباب الدنيا والتجار على إخـــراج زكـــاة أمـــوالهم

---

(1) من القرائن على هذه المطامير نذكر مخزن أبي العباس أحمد بن مرزوق . ابن مرزوق: المجمـــوع، ورقـــة 26 ؛ ومطمورة يحيى ابن عبد الله محيو الهواري . ابن مريم: المصدر السابق، ص 307.

(2) كرر ابن صعد الحديث عن ظاهرة وصول الذهب من بلاد السودان كمساعدات إلى صوفية تلمسان . روضـــة النسرين ص ص 129، 194 ؛ وكذلك عن وجود الذهب عند الصوفي عبد الله ابن منصور الحوتي . انظر ابـــن مريم: المصدر السابق، ص 134.

(3) من أبرز هذه البيوتات بيت بني النجار الذين كانوا يملكون مطامير القمح والفحم المدخر المعـــروف بالمـــسلي–الخليع–، وكانوا يتصدقون به كل سنة على أهل الدين والطلبة والفقراء، بل أن كبير تجارهم أبا زيد عبد الرحمن ابن محمد ابن النجار كان له كل يوم خبز الصدقة للفقراء ومن الثبات كسوة كل سنة. بن مرزوق، المجموع، ورقة 15.

(4) ابن مرزوق: المسند، ص 285.

(5) المجموع، ورقة 18 وما بعدها.

وتوزيعها على الفقراء، فضلا على قيامه بصرف الصدقات والنذور التي تصله في وقتها لعلمه بحاجة هؤلاء الفقراء إليها(1)، وعلى خطاه في حث الفقراء وتوزيع الصدقات والنذور دأب كل من إبـــراهيم التازي وأحمد الغماري والحسن أبركان ومحمد بن يوسف السنوسي.

فكان التازي يحب الفقراء ويغيث ملهوفهم ولا يدخر شيئًا مما كان يصله وتميز بالصدقة ســرًا على الفقراء(2)، وماثله في ذلك ابن مرزوق الحفيد(3)، في حين كان أحمد الغماري يحمـــل أثقـــالهم ويؤنسهم ويسأل عن حالهم ويوزع عليهم الصدقات والنذور والذهب الذي كان يصله من بلاد السودان، ويتولى خدمة المرضى منهم بنفسه ويسقي لهم الماء ويحمل إلى بيوتهم الطعام ويتفقد أحوالهم ويؤنس غربتهم(4)، كما كان الحسن أبركان شديد الشفقة عليهم يفرق عليهم أيضا ما كان يصله مـــن الـــذهب والصدقات والنذور.(5)

ونشير بالذكر إلى أن توفر الذهب لدى الغماري قد سمح له أيضًا بافتداء الأسرى مـــن الـــذين لا يجدون من يفك أسرهم في سجون النصاري، ناهيك على قيامه بتحرير العبيد وعتق رقابهم ولا نعلم ردات الفعل على هذا العمل الاجتماعي التحرري الذي يعني بصفة مباشرة ميسوري الحال الذين كانوا يستخدمون العبيد على نطاق واسع في حياتهم الاجتماعية والاقتصادية.(6)

أما السنوسي فقد نحا منحى صدقة السر على الفقراء(7)، وكان يحث أهله على الصدقة ســيما وقت المجاعة والغلاء ويقول: «لهم من أحب الجنة فليكثر الصدقة»، وفي أواخر عمره كـــان يتولاهـــا بنفسه حتى أنه كان يدفع لهم عشاءه.(8)

وكدليل على أن مشاهير الصوفية كانوا مصدر جذب للفقراء شهادة ابن صعد عن الوفود التي كانت تأتي إلى محمد بن عمر الهواري في قوله: «قل أن يرد على وهران جفـــن فيـــه جماعـــة مـــن المسلمين، إلا وفيه عمدة أو صلة لسيدي محمد»، وكانوا يضمرون ذلك في نياتهم عند تحـــركهم فـــي سفرهم من بلادهم»(9)، وكذلك تلميذه إبراهيم التازي كان يقصده الواردون من جميع الآفـــاق فـــضلا

---

(1) ابن صعد: روضة النسرين، ص ص 56، 104، 105.

(2) نفسه، ص 160.

(3) البلوى الوادآشي: ثبت، ص 448.

(4) ابن صعد: روضة النسرين، ص 194، 214.

(5) ابن صعد: النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 194، 286 ؛ روضة النسرين، ص ص 160، 194.

(6) نفسه، ص ص 128، 129.

(7) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 256.

(8) الملالى: المصدر السابق، ورقة129.

(9) روضة النسرين: ص ص 104، 105.

على معاصره أحمد الغماري الذي كان الفقراء ينسلون إليه من جميع الأقطار ومن كل حدب(1)، في حين تحدث الملالي عن حضور الفقراء إلى مسجد شيخه محمد بن يوسف السنوسي.(2)

وإلى جانب هذه الجهود الفردية شكل تكاثر أشكال العمران الصوفي وقيامه بوظيفة الإيواء والإطعام أحد أهم العوامل الجاذبة للفقراء، فقد صارت لهم الزوايا مكانًا آمنًا يحصلون فيه على أمنهم الغذائي، لقول أحمد بن يوسف الملياني في وصف زاويته بسفينة نوح من دخلها أمن(3)، ولمواجهة ظاهرة نقص الغذاء والحد من مشكلته في البوادي أخذت الطرق الصوفية على عاتقها التكفل بإطعام أبناء السبيل حيث تحدث المازوني عن ظاهرة قيام المريدين بترك الطعام لابن السبيل في الطريق(4)، ومن هنا تبدو الزاوية المنقذ للمجتمع من ندرة الطعام، مما جعل الانخراط فيها وسيلة لضمان الحياة، لكن يبدو أن أصحاب الزوايا الريفية قد وجدوا في حاجة الفرد إلى أمنه الغذائي، فرصة لضمان استمرار المزراع الوفي لشيخه على حد تعبير محمد حسن.(5)

- الصوفي وسيط اجتماعي

لا شك أن وسائل السيطرة التي امتلكها الصوفية من كرامةٍ وخارق وبركة ودعاءٍ كانت خلف اجتماع العامة والخاصة على الاعتقاد في الصوفية وقبولهم كشريك اجتماعي في صنع الظاهرة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ومن هنا يأتي دورهم كوسيط اجتماعي فاعل في قضايا المصالحة بين المتنازعين وفي التوسط للعامة لدى السلطان في قضاء الحوائج، وحسبنا من القرائن حديث ابن القنفذ القسنطيني عن مكاتبات جدهِ يعقوب بن يوسف الملاري إلا سلاطين الدولة الحفصية في قضاء حوائج العامة، حيث كانت شفاعته عندهم مقبولة، ونظرًا لتوفيقه في ذلك كان كثيرًا ما يدخل السرور على المكروبين خصوصًا شريحة للمساجين.(6)

وعلى نهجه كان أبو عبد الله محمد الصفار لا يكّل في السعي لدى السلطان لقضاء حوائج الناس لدرجة أن الحاجب قال له: «أكثرت علينا، فلما خرج قابلتهُ امرأة تطلب قضاء الحاجة من السلطان فعاد إلى الحاجب وقضى حاجتها».(7)

---

(1) روضة النسرين، ص ص 152، 197.

(2) المواهب القدسية، ورقة 129.

(3) مؤلف مجهول: مناقب أحمد ابن يوسف الملياني، ورقة12.

(4) صلحاء وادي الشلف، ورقة 215 .

(5) الفقراء والزوايا، ص ص 339، 352.

(6) أنس الفقير، ص ص 44، 45.

(7) نفسه، ص 46.

ونفس الظاهرة بتلمسان حيث كلّم أبو العباس أحمد بن مرزوق السلطان أبا تاشفين في إطــلاق سراح محبوسين ففعل السلطان.(1)

كما قسم أحمد الغماري وقت يومه إلى مرحلتين: فكان يجلس بعد طلوع الشمس لقراءة القرآن وسماع أسئلة طلبة العلم والإجابة عليها، وفي النصف الثاني من يومـــه خصـــصه لمعالجـــة قـــضايا مُجتمعه فيكاتب فيها السلطان وعُمال الدولة الزيانيـــة فيقـــضي بمكاتباتـــه حـــوائج النـــاس ويفـــرج عنهم معاناتهم.(2)

ولما كان الحسن أبركان، قد لقي القبول لدى العامة والخاصة على حد قول ابن مريم(3)، فقــد تجاوز دور الوسيط في قضايا سكان الحضر إلى فضاء البادية يُراسل شيوخها من العـــرب الهلاليـــة ويُرسل إليهم مُمثلاً عنهُ من أجـــل إغاثـــة المستـــضعفين المعتـــدى علـــيهم مـــن طـــرف لـــصوص البادية، والظاهر أن تكرر عمليات الاعتداء في البادية جعلت أبركان لا يفتر ولا يسأم على حـــد قـــول ابن صعد في إغاثة المستضعفين(4) المعتدى عليهم من طرف لصوص البادية، وكذلك التازي قد نشر له الله القبول في قلوب عباده، فكانت العامة والخاصة تحثه وتبتهج له وتقدمه فـــي معالجـــة القـــضايا الاجتماعية(5)، شأنه في ذلك شأن كل من ابن مرزوق الحفيد(6)، وأحمد بن أبي جمعـــة المغـــراوي الذي كان الناس يتشفعون به عند السلطان(7)، وعلى دربهم كان محمد بن يوسف الـــسنوسي يكاتـــب السلطان كلما طلب منه الناس ذلك، حتى كان عدد الكتب التي يكتبها في اليوم ثلاثين كتابًا.(8)

وإلى جانب ذلك يظهر دورهم جليًا في فض النزاعات وحقن الدماء والإصلاح بـــين النـــاس، حيث كان أبو عبد الله محمد اليجري لمنطقة زواوة ساعيا في هذا الشأن بين الناس يعكس ذلك وصف ابن الحاج النميري لهذا الدور بقوله: «وبفضله انحسمت أدواء مخاصمات ورفعت بوائـــق مكالمـــات

---

(1) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 27.

(2) ابن صعد: روضة النسرين، ص 195.

(3) البستان، ص 75.

(4) روضة النسرين، ص 129.

(5) ابن صعد: النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 40.

(6) البلوي الوادآشي: ثبت، ص 448.

(7) ابن مريم: المصدر السابق، ص 72 ؛ المزاري: طلوع سعد السعود، ج1، ص 86.

(8) التنبكتي: نيل الابتهاج، ص 256 ؛ حسب الملالي فإن السنوسي قد تراجع في قضاء كثير من الحاجات فـــي أواخر عمره وفضل الاشتغال في ظاهره وباطنه وبما يقربه إلى الله . المواهب القدسية، ورقة 122، 123.

وأقلع عن معاص وهنات، وأرشد إلى أعمال الطاعة أقوام ...»(1)، وبتلمسان كان السنوسي يحــضر مجالس الخصام ويصلح بين المتخاصمين(2)

- الخاصية الحضريـــة

تعكس الخصوصية الحضرية للصُوفية جانبًا من فكرة إعمار الأرض والتي تجاوزوا بها إطار بناء المساجد وأشكال العمران الصوفي الأخرى كالزوايــا والــرُبط التــي تغيــر الوجــه العمرانـــي للمدن واستقطاب الديمغرافية إلى الاستقرار والإسكان، ويرتبطُ هذا الموضوع أيضًا بمــسألة التمويــل والتي تطرح مرة أخرى أهمية الذهب في القرن 9هــ/15م كعنــصر دائــم لعمليــة الإعمــار فــي المغرب الأوسط.

فالصوفي أحمد بن الحسن الغماري، الذي كان يصله الذهب ما مقداره المائة أو المأئتي قطعــة من بلاد السودان قد استغل ذلك في إعادة بناء المساجد المخربة(3)، لما لها من دلالة في هيكلة الفضاء العمراني وتنظيم الحياة(4)، كما منح عبد الله بن منصور الحوتي لابنه نصيبًا من الذهب وأشار عليــه بشراء الروض المسمى تاغزوت.(5)

في حين بذل إبراهيم التازي جهده في تغيير الوجه العمراني لمدينة وهران، ونقل أهلهــا مــن البداوة إلى الحضارة بعدما كانوا متخلفين في غاية الإهمال على حد قول المــزاري(6)، ممــا جعلهــا تستقطب اهتمام الأندلسيين الفارين من حركة الاسترداد المسيحي فاستقروا بها نظرًا لحجم الإنجــازات والبناءات ذات الطابع الاجتماعي والتي كانت مُعدة لمنافع المسلمين ومرافقهم.(7)

ولقد لفت ابن صعد انتباهنا إلى أنّ انجاز مشروع إيــصال المــاء إلــى وهــران كــان مــن أعظم إنجازاته وحسناته(8)، حيث سُرَ الناس بهذا الإنجاز الــذي رفــع عــنهم مــشقة الــسقي مــن

---

(1) فيض العباب، ص 86.

(2) الملالـــي: المـــصدر الـــسابق، ورقـــة 122 ؛ التنبكتـــي: نيـــل الإبتهـــاج، ج2، ص 256 ؛ ابـــن مـــريم: المصدر السابق، ص 240.

(3) ابن صعد: روضة النسرين، ص ص 194، 197.

(4) سلامة العامري: الولاية والمجتمع، ص 287.

(5) ابن مريم: المصدر السابق، ص 138.

(6) طلوع سعد السعود، ج1، ص 80.

(7) ابن صعد: النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 36.

(8) نفسه، ورقة 98.

خارج المدينة(1)، فكانت المرأة تذهب في الصباح الباكر لجلب الماء إلى بيتها ولا تعود إلا بعد الزوال لكثرة الزحام على موضع نبع الماء والتناوب عليه.(2)

وقد وافانا المزاري بالعملية التقنية التي جلب بها التازي الماء في قوله: «قد جمعهُ لهــا مــن محاله بغاية الصيانة، فاخترعه بتدبير عجيب ... وباحتكام وبتوفيق من الله ... يَدل على عظيم فراسته ودهائه»(3)، غير أن طبيعة النص المناقبي الذي ورد فيه وصف هذه الإنجازات، لم يكن يسمح بأكثر من الإشارة إليه بعبارات «هو من غرر الدهر وحــسان الزمــان»(4)، و «بالبنيــان الــذي صــوب ميزانه»(5)، ونفس الشيء في وصفها لتكاليف البناء والمدة التي قضاها في هذا الانجاز، حيث ركزت على قدرة التازي على تدبير تكاليف المشروع بالاستدانة من التجار، ليهوي في تغليف عمليــة تــسديد التازي لهذه الديون في قالب الكرامة والخارق(6)، دون ذكر للمصادر التي استند عليها التــازي فــي تسديد ديون الإنجاز بل انزاحت إلى التركيز على عبقرية التازي وإلى إدانة السلاطين الذين كان همهم جمع أموال الجباية من الناس في وهران.(7)

ب- الكرامة في منظور الفعاليات الدينية والاجتماعية

تجمع الكرامة الصوفية كظاهرة وجدانية حدسية بين مظهرين يكونان متناقضين: الأول وتظهر فيه كروايات يبدو فيها العقل واهيًا أو منعدمًا في كثير من الأحيان، وبالتالي لا مجــال فيهــا للذهنيــة المفهومية أو العقلية المنطقية أو للذات المنكرة بإرادة حرة ومسؤولية(8). وفي الثــاني: تبــدو غيــر منفصلة عن الواقع ومرتبطة بأحداث التاريخ ومترفلة فيه بعناية تعكس طريقة الإنسياب الرفيعة التــي أحسن بها أصحاب كتب المناقب، إدراجها في النص التاريخي، فجــاءت مرتبطــة بأحــداث التــاريخ وظواهره المختلفة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية أي بشروط تاريخية ســمحت بقراءتهــا على بساط الأوضاع العامة من زاوية الخلفيات والأبعاد المنتجة لها.

---

(1) ابن صعد: النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 35 ؛ حسب أحمد الراشدي فإن إبراهيم التازي، قد جاء بالمــاء من مكان بعيد ولم يكُن مصدرهُ أبراج المدينة كما يعتقد البعض . الثغر الجماني، ص 190.

(2) المزاري: طلوع سعد السعود، ج1، ص 80.

(3) نفسه، ج1، ص 80.

(4) ابن صعد: النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 38.

(5) المزاري: طلوع سعد السعود، ج1، ص 80.

(6) ابن صعد: النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 40.

(7) ابن صعد: روضة النسرين، ص 155.

(8) علي زيعور: الكرامة والأسطورة والحلم، ط2، دار الأندلس، بيروت، 1984، ص ص 22، 23.

وقد صنع حضورها في الظاهرة الصُوفية بالمغرب الأوسط من القرن 6هـ/12م إلى نهاية القرن 9هـ/15م على مستوى ذهنية الفرد والمجتمع انعطافًا نحو الإيمان بها وبالخارق والبركة كعناصر فاعلة في مجمل القضايا التي كانت تعترض الفرد والمجتمع، لكن ذلك لم يحدث بدوره دفعة واحدة، رغم أن الاعتراف بها على مستوى النخبة خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين، قد صار أكيدًا وواسعًا حتى لم يعد من الفقهاء والعلماء من هو في موقف المعارض أو المنكر لها، كما أنها صارت ديدن الفعاليات الاجتماعية من أبناء الصوفية وورثة الزوايا.

فكيف تموقعت الكرامة كقناعة في ذهنية العلماء والفقهاء حتى نهاية القرن 9هـ/15م؟ وما هي مُبررات تهافت الفعاليات الاجتماعية في تغذية الكرامة ودفعها للاستمرار كخطاب اجتماعي تعبّوي يخدم مصالحها؟

دلت المفاهيم التي صاغها صوفية وفقهاء المغرب الأوسط في الكرامة الصوفية خلال القرنين 8 و9 الهجريين أنها استمرار لذلك الموقف الذي حدده محمد بن أحمد بن رشد (الجد) تـ520هـ/1126م(1)، وأبو مدين شعيب تـ594هـ/1197م منذ القرن السادس الهجري(2)، ثم تكرس ذلك على يد النخب المالكية في القرن السابع يعكسها موقف قاضي بجاية أبي العباس أحمد الغبريني تـ704هـ/1304م(3)، لكن الفرق بين المرحلتين أن حجم الالتفات إليها من قبل الفعاليات الدينية والمجتمع والسلطة لم يكن واسعا في القرنين 6 و7 الهجريين نظرًا لعدة عوامل هي:

أولاً: توغل أطروحة الزهد في المواهب والعطايا الإلهية ضمن أطاريح الفكر الصوفي السني وخاصة في المدرسة المدينية.(4)

---

(1) ظلت أطروحة ابن رشد الجد فيما يخص جوازه بحدوث الكرامة ووجوب التصديق بها وعدم انكارها وتفضيله للعارف العالم على العالم الفقيه، من أكثر الفتاوى تأثيرًا في عقول المغاربة عمومًا حتى نهاية القرن 9هـ/15م نظرًا لحجم الأدلة النقلية والعقلية التي استحضرها ابن رشد، لذلك فإن ما ورد من فتاوى في الموضوع خلال القرنين 8 و9 الهجريين لا يعدو كونه تكريسًا لفتاوى ابن رشد الجد . فتاوى ابن رشد، ج1، تحقيق المختار بن الطاهر التليلي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987، ص ص 579، 585.

(2) حول توغل أطروحة الزهد في المواهب ضمن المدرسة المدينية. أنظر القسم الأول من هذه الأطروحة، ص 82.

(3) عن تسليم الغبريني بحدوث الكرامة وما ينسب للأولياء من خوارق . أنظر عنوان الدراية، ص 4.

(4) تنبه الباحث القدير لخضر بولطيف إلى حقيقة هذا التقارب الايجابي في صورة تفضيل أبي مدين شعيب لكتاب الإحياء عن بقية كتب التصوف وتجاوب الفقيه أبي الحسن علي المسيلي بتصنيفه لكتاب «التفكر» في علم التذكير، وإقرار الرواية المالكية ببركة أبي يعزى في حصول الفتح لدى الفقيه أبي محمد بن عيسى التادلي، بعد أن استعصى عليه حفظ المدونة، وقد أسفر التماهي بين السلوك الصوفي والمذهبية المالكية حتى أضحى اجتماع رسوخ القدم=

ثانيًـــا: التقارب الذي حصل بين الفقهاء الصوفية والصوفية الفقهاء فيما يخص توحيد المنهج والتصور الذي جمع التصوف بالفقه وعلم التذكير، وانبثاث المنحى الزهدي في سلوك قطاع واسع من الفقهاء في سياق حادثتي إحراق الإحياء، وإحراق المدونة وتحديدًا مع نهاية القرن 6هـ/12م، وبـــدايات القـــرن 7هـ/13م.(1)

ثالثًا: المراقبة المستمرة من جانب الفقهاء لظاهرة التصوف، فقد كانوا حذرين من الانزلاقات المترتبـــة عن التساهل في الأخذ بالكرامة وشيوعها.(2)

رابعًـــا: الوضع الصحي الجيد لمؤسسات السلطة الموحدية والتي كانت تتوفر على قدر من الاستطاعة في معالجة قضايا المجتمع وأزماته، والتي شكلت دومًا المناخ الطبيعي لتكاثر أشكال الكرامة، إذا مـــا قيست بمؤسسات السلطة الحفصية والزيانية في القرنين 8 و9 الهجريين وأعني بذلك مؤســـسات بيـــت المال والقضاء والحسبة.(3)

وبالتالي فإن عجز السلطة في القرنين 8 و9 الهجريين كان أحد أبرز الدوافع التـــي أدت إلـــى بروز الكرامة وانتشارها كوسيلة لمعالجة مختلف المسائل الاجتماعية العويصة، ثم إن ذلك قد اقتـــرن أيضا بإفرازات المنظومة الشاذلية خصوصًا ما ورد في كتاب لطائف المنن لابن عطاء الله حيث قـــسم فيه الكرامة إلى قسمين: كرامات حسية وتشمل طي الأرض والمشي على الماء والطيران في الهـــواء والاطلاع على أحداث خلت وأحداث لم تقع، وتكثير الطعام والشراب والإتيان بثمار في غير موســـمها وتفجير ينابيع الماء من غير حفر وتسخير الحيوان وإجابة الدعوى بإتيان المطـــر فـــي غيـــر وقتـــه، وكرامات معنوية: وتتمثل في المعرفة بالله والخشية له ودوام المراقبة ورسوخ اليقـــين ودوام المتابعـــة وصدق التوكل والمسارعة لامتثال الأوامر والنواهي(4)، فضلا على اعتبار أهل السنة «أن كـــل مـــا صح معجزة لنبي، جاز أن يكون كرامة لولي»(5)، لذلك تكرس قبولها من طـــرف نخبـــة المغـــرب الأوسط كظاهرة تدل على صدق العبادة لكن من غير مقارنتها بـــدعوى النبـــوة أو المعجـــزة، بحكـــم

= في التصوف وطول الباع في الفقه أمرا مألوفًا كرسته كتب التصوف والمناقب مثل: كتـــاب «التـــشوف» للتـــادلي، «ودعامة اليقين» للعزفي . فقهاء المالكية والتجربة السياسية الموحدية في الغرب الإسلامي، ط1، المعهد العـــالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 2009، ص ص 340، 342.

(1) نفسه، ص 337.

(2) شملت هذه المراقبة جل النشاط الصوفي خصوصًا من جانب فقهاء الظاهر الموحدين . الغبرينـــي: المـــصدر السابق، ص ص 60، 217.

(3) حول هذا الوضع الصحي للمؤسسات الموحدية . أنظر بولطيف لخضر: المرجع السابق، ص ص 239-280.

(4) الملالي: المواهب القدسية، ورقة 28.

(5) نفسه، ورقة 31.

الانتشار الواسع لأفكار ابن عطاء الله في المغرب الأوسط، فهذا ابن القنفذ القسنطيني أقر بحدوثها فـــي القرن 8هـ/14م واعتبرها دليلا على صدق العبادة، وذهــب إلـــى القــول بأنهـــا لا تنقطـــع بمـــوت صاحبها(1)، وحذر بأن لا يستدل على الولاية بحدوثها لاحتمال أن تكون من الشيطان، وإنما يجب أن يستدل على الكرامة بصحة الولاية، ومن هنا اشترط على الصوفي أن يتبع ما أمر به الله نبيه صلى الله عليه وسلم(2)، وفي رأيه كذلك أن الكرامة إذا كانت بنفس المواصفات فلا ينكرها معاند محروم سيءُ الاعتقاد كثير الانتقاد.(3)

وفي القرن التاسع الهجري حصل إجماع واسع حولها، فربط إبراهيم التازي صحتها بـــالتقوى والزهد في قوله: (الكامـــل)

يا صاح من رُزق التقى وقل الدني نال الكرامة والسعادة والغني.(4)

واشترط الفقيه محمد بن القاسم العقباني حقيقتها بتوفير الكمالات الدينية في السالك(5)، وأتبعها عبد الرحمان الثعالبي في تأكيد شروط حدوثها بالاستقامة على منهاج الكتاب والسنة، وما درج عليـــه السلف الصالح(6)، وحذر المنكر لما في قوله: «إياك أن تنكر شيئًا من حكايات أولياء الله فتجمع بـــين إفلاسك منها والتكذيب لها».(7)

بينما اتفق كل من الفقيه أبي عبد الله بن العباس وتلميـــذه أبـــي العبـــاس أحمـــد الونشريـــسي والصوفي محمد بن يوسف السنوسي على أن الكرامة فعل خارق للعادة جرى علـــى يـــد مـــن ظهـــر صلاحه في دينه متمسك بسنة الله في جميع أحواله لكنهم حذروا من أنها لا تقـــارن بـــدعوى النبـــوة وبالتالي تختلف عن المعجزة.(8)

وحرصًا على ذلك وضعوا ضوابط وشروطا لحصولها، حيث ذهب أبو عبد الله بن العباس إلى أن حصولها يكون لكل سالك متبع لمنهاج الشرع من القرآن والسنة في ظاهره ومكنون سره وصـــحيح يقينه حافظًا لآداب الشرع منزه عن الرذائل الخبيثة وخسة الطبع، أكد تلميذه الونشريسي أنها لا تحدث

---

(1) أخذ ابن القنفذ فكرة عدم انقطاع الكرامة بموت صاحبها، بسلا عن شيخه أبي العباس أحمد بن عاشر . أنس الفقير، ص 7.

(2) نفسه، ص 3.

(3) نفسه، ص 7.

(4) البلوي: ثبت، ص 336.

(5) الونشريسي: المعيار، ج2، ص 391.

(6) رياض الصالحين، ورقة 48.

(7) العلوم الفاخرة، ج1، ص 91.

(8) شرح كفاية المريد، ورقة 115 ؛ المعيار، ج2، ص 395.

على يد فاسق، وإنما شرط صحتها يكون بالتمسك بطاعة الله تخصيصًا وتفصيلاً(1)، في حين اســتدل محمد بن يوسف السنوسي على صحتها بوضع مقاربة بين الكرامة والمعجزة لتوضيح الفرق بينهمـــا، وأقر بأن حصول الكرامة يكون بالاعتقاد الصحيح والعمل الصالح والتزام سيرة النبي (ص).(2)

أما أبو عمران موسى المازوني فقد خصص صدر كتابه «صُــلحاء وادي الــشلف» لإثبــات كرامات الصالحين بالحجج النقلية والرد على المنكرين لها(3)، مبينًا أن الكرامة لا تكــون إلا لأهــل اليقين المنقطعين لله(4)، ومن هنا حذر كل متدين بأن لا يعترض على أهل الطريقة بل يسلم عليهم وأن لا ينازعهم أو ينكر عليهم أحوالهم ولو كان ذلك بقلبه، لأن أصحاب الكرامات هم جواســيس القلــوب يرون الغيب من ستر رقيق(5)، وفي رأيه كذلك أن الكرامة هي عامل مشجع للــولي تزيــده نــشاطًا فيجتهد في خدمة مولاه ويعظم جلاله في قلبه فيزداد تعلقًا بطريق الآخرة.(6)

ولا غرابة فقد استمرت موجة الاعتراف بصحة الكرامة وشروط حدوثها إلى أواخــر القــرن 9هــ/15م يدل على ذلك موقف أحمد زروق تــ899هــ/1493م الذي قال باستمرار كرامات الله فـــي أوليائه بعد موتهم وهو ذات الموقف الذي كان شيخه أبو العباس الحضرمي قد اتخذه وأثر به على عدد من صوفية المغرب الأوسط بالحجاز.(7)

ولم يكن بوسع النخبة رغم ذلك إقفال باب الاعتراف بصحة الكرامة ولا ضبط صيغ الادّعـــاء فيها، لأن الكثير منهم كان مندمجًا في التصوف، ومن ثمة اكتفوا بالدعوة إلى النظر في حال وســلوك من ادعى الكرامة، فإن كان تصوفُهُ حقيقيًا أجازوه وإن كان غير ذلك زجروه.(8)

ونشير بالذكر إلى أن إقرار النخبة بأن الكرامة لا تنقطع بموت صاحبها قد فسح المجال أمـــام تعميم ظاهرة تعظيم الأولياء بعد موتهم وما تبعها مـــن زيارة لقبورهم والتضرع عندها، وكـــرس ذلك

(1) نفسه، ج2، ص 388.

(2) شرح كفاية المريد، ورقة 155، 156.

(3) رد أبو عمران موسى المازوني سبب إنكار الكرامة من طرف البعض في عصره إلى عامل الجهل ونقص الفهم، وذكر بأنهم اعتبروها مجرد تلبيسات وخيالات فاسدة لسوء المزاج، وحجتهم في ذلك أن الصحابة لم يؤثر عنهم أنهم قالوا: «بسماع الهواتف في الهواء وكشف ما في الضمائر والنداء في بواطنهم وطي الأرض والطيران فـــي الهـــواء والمشي على الماء والتحدث بالغيب» . صلحاء وادي الشلف، ورقة 4.

(4) نفسه، ورقة 47.

(5) نفسه، ورقة 10، 19، 47.

(6) نفسه، ورقة 10.

(7) عدة المريد، ص 442.

(8) الونشريسي: المعيار، ج2، ص 392.

واقعًا تاريخيًا في الممارسة الاجتماعية وأدى إلى انتعاش موازٍ لأدب فضل الزيارة.(1)

ناهيك على أن الكثير من الكرامات كانت تروى من طرف أبناء الصوفية وأتباعهم ليضمنوا توارث الصلاح وامتيازاته ضمن النسب الشريف للعائلة والحرص على استمرار تدفق مساعدات المخزن وفي الاستحواذ على مشيخة الزاوية(2)، وهذا ما عناه أبو عمران موسى المازوني في حديثه عن استمرار حرمة الولي في ذريته وبسيادة فكرة تقديس أبناء الصوفية وتعظيمهم في المجتمع إلى أن أضحى ذلك سلوكًا اجتماعيًا.(3)

وكدليل على عمق هذا الاستمرار أن أحفاد أبي مسعود بن عريف وهو من صوفية القرن 6هـ/12م ظلوا بنواحي الشلف إلى عهد المازوني «محترمين بحرمة جدهم وحرمة قبره بتمزوغت بالشلف(4)، ثم أن ذلك قد تناغم أيضا مع مواقف المالكية في هذا الشأن حيث أقر ابن القنفذ القسنطيني بأن كرامات الأولياء من وظائفها حفظ حفدتهم وقهر مريد الشر بهم.(5)

ولا شك أن إجماع الفقهاء على حدوثها وعدم إنكارها قد ساعد على انتشارها وتهافت الناس على الصوفي بوصفه مصدر الكرامة.(6)

ج- ظاهرة الاعتقاد والتبرك

تعتبر ظاهرة الاعتقاد في الصوفية من السلوكات التي درج عليها مجتمع المغرب الأوسط منذ ظهور الصوفية في وسطه، وذلك نظير ما اكتشفه من وسائل امتلكها هؤلاء الصوفية واعتبرها من رصيده الاجتماعي الذي يمكن إشهاره إزاء ما يعترضه من المشاكل والأزمات الاجتماعية العويصة وتتمثل هذه الوسائل في سلاح الكرامة والبركة والدعاء.

تلك الأسلحة التي كان استعمالها من طرف الصوفية يكشف للناس أمور المستقبل ويحقق رغباتهم ويفرج كروبهم ويشفي مرضاهم وينقذهم من أزمات الجفاف والمجاعات ويخلصهم من

(1) حول هذه الظاهرة التي شملت كذلك تجربة التصوف بافريقية . انظر سلامة العامري: الولاية والمجتمع، ص 346.

(2) يتقاطع هذا الوضع الذي فرضته تداعيات استمرار فعالية الكرامة بعد موت صاحبها في أبناء الصوفية والأتباع على العامة في تجربة الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط مع نفس الظاهرة في تجربة الحركة الصوفية بالمغرب الأقصى وللاطلاع على هذا التطابق . انظر محمد مفتاح: التيار الصوفي، ص 220.

(3) صلحاء وادي الشلف، ورقة 139.

(4) نفسه، ورقة 214.

(5) أنس الفقير، ص 10.

(6) الونشريسي: المعيار، ج2، ص 388.

شر قطاع الطرق واللصوص ويكبح استبداد السلاطين والعمال على مرآى أعينهم كما صورتهم كتب المناقب.

ونلفت الانتباه إلى أن ظاهرة الاعتقاد لم تكتنف الأحياء من الصوفية، بل الأموات أيضا كما أنها لم تعد في القرنين 8 و9 الهجريين حكرا على العامة أو طبقة معينة بل نفذت أيضا إلى أفئدة العلماء والفقهاء والحكام.

فهل كان اعتقاد النخبة في الصوفية هو ذاته لدى العامة من حيث المنطلقات والقناعة؟ وما هو دور المؤثر الاجتماعي وحدود المعقول في الرواية المناقبية التي ضبطت ظاهرة الاعتقاد؟

روج النص المناقبي النثري والمنظوم وكذا الفقهي لظاهرة الاعتقاد في الصوفية أحياء وأمواتا والتوسل عند قبورهم وزيارتهم قصد نيل البركة وقضاء المطلوب وتفريج الكروب ونيل المبتغى، حيث أفتى قاسم العقباني بجواز التوسل بالصوفية وأقر بظهور العجائب عند قبورهم في قوله: «وما زال هذا يتكرر في الذين يقتدى بهم فلا ينكرونه ومازالت تظهر العجائب في هذه التوسلات بهؤلاء السادات»(1)، وهذه الفتوى هي نموذج لفتاوى ومواقف مغربية سمحت بزيارة الصوفية والتوسل عند قبور الأموات منهم(2)، بل أن هذا الاعتراف شمل أيضًا صوفية العرفان الفلسفي والسني فابن خميس التلمساني تـ708هـ/1309م صاحب منحى الوحدة المطلقة دعا إلى زيارة قبر أبي مدين شعيب بالعباد مبيناً ما يحصل للزائر من مغفرة للذنوب وجلاء للكروب في قوله: (الطويل)

وأغـدُ إلى العباد منها غُـدوةً   تُصبح هُموم النفس عنك بمعزلِ
وضـريحُ تاج العارفين شُعبها   زُره هناك فَحَّبذا ذاك الولـي
فمـزارهُ للدين والدنيا معًـا   تُمحي ذُنوبك وكُروبك تنجلـي.(3)

وفي موقف آخر يعكسه إبراهيم التازي بوصفه أحد أعمدة التصوف العرفاني السني حدد ما يجنيه الزائر للصوفية من هداية وخير وشرح للصدر من الضيق في قوله: (الطويل)

زيارةُ أربابُ التُّقى مـرهم يًبـري   ومفتـاح أبواب الهداية والخيـر
وتُحدث في القلب الخلـي إرادةً   وتشرح صدرًا ضاق من سعة الوزر.(4)

---

(1) الونشريسي: المعيار، ج1، ص ص 321، 322.

(2) حول نماذج من هذه الآراء والمواقف المغربية . انظر زروق: عدة المريد، ص 535 ؛ وابن عسكر: دوحة الناشر، ص104.

(3) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 88.

(4) البلوي الوادآشي: ثبت، ص 369.

وفضلا على بسطها للمقبوض ونصرتها للمظلوم وتحقيق أماني المعدوم في قولـــه: (الطويل)

وتنصر مظلوما وترفـــع خامـــلاً وتُكسب معدومًا وتجبر ذا كســـــر

وتبسطُ مقبوضًا وتُضحـــك باكيًــا وتـــرفدُ بالذل الجزيـــــل وبالأجر

فكم خَلَّصت مـــن لُجة الإثم فاتكــا فألقته فـــي بـــر الإنابـــة والبــــر. (1)

ومن منظور فقهي اعتبر بن القنفذ القسنطيني بوصفه قاضيًا وفقيهًا مالكيًا، الدعاء عند قبر أبي مدين مستجابًا وأشار إلى أن قبر والده حسن بن الخطيب كان يزار وأنه كان يتبرك صغيرًا بمحمد ابن عبد الله الصفار أحد أصحاب جدي الملاري(2)، وكذلك نعثر على ميل واضح مـــن جانـــب النخـــب الصوفية في الاعتقاد في بركة شيوخهم أو في نظرائهم من الصوفية فهذا أبو العباس أحمد بن مرزوق صاحب الكرامات كان شديد الاعتقاد في أبي هادي مصباح بن سعيد الصنهاجي(3)، بينما لجأ الطبيب أبو القاسم محمد بن أبي القاسم الشاطبي فارًا من بطش السلطان أبي تاشفين إلى أبي العباس أحمد بـــن مرزوق ليدعو له بالنجاة فخلصه الله بذلك من السلطان(4)، في حين اعتبر القلصادي نجاحه في حياته نتاج البركة التي التمسها من شيخه أحمد بن زاغو والتي لم تكن تفارقه(5)، وعلى نهجه اعتبر محمـــد التنسي أن مكانته بالمدرسة اليعقوبية بتلمسان وتفسيره للقرآن إنما هو ببركة ودعاء الحسن أبركان الذي كان القراء يزدحمون عليه لعظيم بركته على حد تعبير ابن صعد(6)، وكذلك دعا عبد الرحمن الثعالبي جمهور العامة إلى القيام بزيارة قبور الصوفية لما يحصل فيها من بركة وخير وبر.(7)

ومن هنا لم يعد ما يحرج المجتمع في الجهر ببركة الصوفية، يعكس ذلك شهادة المازوني عن تحول قبور صلحاء وادي الشلف، مثل قبر أبي الربيع المديوني وفاتح بن يوسف وأبي زكرياء بن علي إلى فضاءات يتبرك الناس بها(8)، بل وجعلوا من قبري أبي يعقوب بن عبد الله بن محيو الهواري أبي مسعود عريف، محلا لطلب الشفاء من الأمراض(9)، كما أنهم كانوا يحملون معهم التراب فينثرونـــه

(1) البلوي الوادآشي: ثبت، ص 330

(2) أنس الفقير: ص 104.

(3) ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص 210.

(4) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 24.

(5) الرحلة، ص 56.

(6) روضة النسرين، ص ص 141، 207.

(7) رياض الصالحين، ص 130.

(8) صلحاء وادي الشلف، ورقة 293.

(9) نفسه، ورقة 208، 214.

على مرضاهم أو يعلقونه، وحسبنا أن رجلاً أصيب في حلقه فانتفخ حلقه فلما قصد قبـــر محمـــد بـــن يوسف السنوسي وأخذ من ترابه وزجه بالماء ووضع ذلك التراب على ظاهر حلقه وبقي ساعة فتـــنخم فخرجت من حلقه قطعة من دم أسود وشفي(1)، وهي الظاهرة التي مارسها أيضا الصوفية الأحيـــاء، فقد كان الناس يعتقدون في قدرتهم على شفاء المرضى عن طريق الرقى والتفل والريق ولمس مواضع الداء، حيث كان ابن فرعوش التلمساني يرقي للمرضى ويشفيهم بريقه(2)، وتميز معاصره أبو العلاء المديوني بالرقي المبرئ للعاهات وبمداواة الكثير من الأمراض.(3)

بينما كان أبو العباس أحمد بن مرزوق يتفل برقيه على موضـــع الألـــم فيتـــدارك المـــريض الشفاء(4)، وكذلك استطاع الحسن أبركان شفاء مصاب بمرض جلدي- آكِلَةٌ- بواسطة البصاق بعد أن أعيا داؤه الأطباء(5)، ومسح محمد بن يوسف السنوسي على عين أخيه التالوتي التي أصـــابها الرمـــد فشفي بعد ثلاثة أيام.(6)

ومن هذه القرائن يظهر النص المناقبي في سرده لبركة الشفاء عند الصوفي ودورها في شفاء المرضى، مدى الطريقة العقلانية التي حيك بها هذا النص وكأنه مضبوط بخطوط معلومة، إذ أنه لـــم يقحم بركة الصوفي في نطاق الأمراض المعدية ومنها الطاعون مثلا لأن ذلك فوق طاقـــة الـــصوفي وقدراته، ففي سياق حبك أبن القنفذ مثلا لمناقب والـــده الحـــسن الخطيـــب ذكـــر أن وفاتـــه كانـــت بمرض الطاعون سنة 749هـــ/1348م، واستبعد بركة الشفاء من الموقـــف وانـــساق مركـــزًا علـــى المحصلة العلمية التـــي كان يتمتع بها والده(7)، والتي أنتجت في مرض الطاعون كـــداء تنتقي عنده

(1) الملالي: المواهب القدسية، ورقة 37 ؛ يعتبر محمد حقي دور الأولياء في علاج المرضى هو نوع من إضفاء الشرعية على وظيفة العراف وعقيدة الأجداد الوثنية . موقف أهل المغرب والأندلس من المرض والمـــوت خـــلال العصر الوسيط، دكتوراه دولة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعـــة محمـــد الخـــامس، الربـــاط،2000- 2001، ص 93.

(2) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 20.

(3) يحي ابن خلدون: المصدر السابق، ج1 ، ص 107.

(4) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 25.

(5) ابن مريم: المصدر السابق، ص 80 ؛ يرى محمد حقي أن سبب عدم الاعتراض على أســـلوب الـــصوفية فـــي شفاء المرضى، كونه يتقاطع مع الوسائل التي يستخدمها الطب الشعبي، فقد كانوا يعتمدون الرقي بالحنـــاء وكتابـــة التمائم والحروز وقراءة القرآن علة المريض . المرجع السابق، ص 90.

(6) الملالي: المواهب القدسية، ورقة 34.

(7) أنس الفقير، ص ص 43، 47.

البركة، كتابه «المسنون في أحكام الطاعون».(1)

وفي مظهر يعكس اشتراك النخبة مع العامة في الاعتقاد في الصوفية، أن الخطيب حسن بن الخطيب والد ابن القنفذ قد جعل في المفرش أثناء سفره للحج شاشية الشيخ يوسف الملاري مربوطة مع نفقة صالحة هي عدته في رحلته، ولما هاجم اللصوص ركب الحجاج الذي كان فيه لم ينج في متاعه سوى ذلك المفرش، ومن هنا تظهر شاشية الملاري كمنقذ لنفقة الحج التي كان يحملها الخطيب حسن الخطيب(2)، كما اعتبر أبو عبد الله التنسي في ذات السياق نجاته مع جماعة من التلمسانيين من خطر قطاع الطرق بين تلمسان ووهران عملاً من بركة إبراهيم التازي الذي كانوا عائدين من زيارته.(3)

وفي مشاهد تسليم وانقياد المجتمع إلى الصوفية ما يعكس عمق تأصل ظاهرة الاعتقاد فقد كان عرش أزفون بزواوة يستشيرون منصور الجنادي في كل ما يخص عرشهم ولا يخالفونه فيما يُبدي من رأي(4)، وكذلك أهل تلمسان كانوا عند خروجهم للسفر إلى الحج أو إلى التجارة يطلبون بركة شيوخهم التي كانت تضمن لهم سلامة الطريق ونجاح المهمات التي كانوا يخرجون لأجلها، مثل دعاء أبي العباس أحمد بن مرزوق للمسافرين الحجاج بالعودة سالمين(5)، ودعاء أحمد الغماري الذي وقف التلمسانيون على حقيقته في الشر والرخاء.(6)

فضلا على استشارة التجار لمحمد بن يوسف السنوسي في الخروج إلى التجارة فيدعو لهم بالتوفيق(7)، وفي أزمات الجفاف كانوا يطلبون منه الدعاء كي ينزل المطر فيجيبهم بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِن بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ﴾(8)، وهنا تظهر الرواية المناقبية مرة أخرى وقد انزاحت نحو المعقول، فلم يكن المطر ينزل لحينه عند دعاء السنوسي مباشرة، فتتماهى الرواية المناقبية مع النص القرآني ولا تتجاوز حيث أكمل الملالي روايته سالكًا سبيل العقل في قوله: «ولم تمض أيام إلا والمطر قد نزل واستسقى الناس».(9)

---

(1) الوفيات، ص 356.

(2) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص46.

(3) ابن صعد: النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 23.

(4) Boulifa: opcit, PP 395,396.

(5) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 32.

(6) ابن صعد روضة النسرين، ص 196.

(7) الملالي: المواهب القدسية، ورقة 35 ؛ التنبكتي: اللآلئ السندسية، ورقة 99.

(8) سورة: الشورى، الآية 28 ؛ التنبكتي: اللآلئ السندسية، ورقة 98.

(9) المواهب القدسية، ورقة 35.

وهو ما يشكل تطابقًا صريحًا مع القرآن، وهو أن الغيث يأتي من بعد قنــوط النــاس ونــشير بالذكر إلى أن ظاهرة الجفاف بالمغرب الأوسط كانت أكثر حضورًا بقسمه الشمالي الغربي أي تلمسان ووهران والشلف لوقوعها في ظل تساقط المطر قياسًا بحالة الجفاف في المناطق الــشمالية والــشمالية الشرقية لذلك يظهر النص المناقبي مرة أخرى معقولا في طرحه لقضايا الاستسقاء التي تكرر ورودها ضمن نطاق المنطقة الشمالية الغربية عنها في المناطق الأخرى(1)، وهو ما يفسر وصف يحــي بــن خلدون لصوفية المنطقة الشمالية الغربية «بالأولياء المستسقى بهم الغيث».(2)

وفي جوانب أخرى من ظاهرة الاتقاء والتبرك، لم يكن الاحتفاظ بمخلفات الصوفية في البيوت أو اصطحابها في السفر وحده من كان يضمن الأمن والسلامة والبركة، بل أن آثارهم المكتوبة باتــت أيضا من جملة الأسلحة التي كان الناس يحملونها في أسفارهم أو يحفظونها ويرتلونهــا جلبًــا للبركــة والنجاة من الشرور، وحسبنا أن كتاب «الأربعين في إغاثة الملهوف»(3) للثعالبي وهو في اصــطناع المعروف وإغاثة الملهوف كان من المؤلفات التي شاع انتشارها بين الناس وخصوصا الطلبة(4)، شأنه في ذلك شأن منفرجة ابن النحوي في إشاعة البركة وفعاليتها في التوسل(5)، فضلاً على امتداد ظاهرة التبرك لتشمل الأماكن المقدسة التي كان الصوفية يرتادونها، أو يرابطون فيها أو يعتكفون بها، ويكفينا من القرائن أن حمام الصباغين بتلمسان كان يتردد عليه الصوفي أحمد الغماري فسمي باسمه(6)، فــي حين صار موضع رباط أحمد الماواسي من المواضع المقصودة للتبرك (7)، بل أن العامة وسعت من نطاق التبرك إلى الاستعانة بها في أغراض النشاط الزراعي والسقي، فكانوا يقبلون علــى الــصوفية ليكتبوا لهم الحروز لحيواناتهم حتى تقوم بمهمة الحرث على أكمل وجه.(8)

---

(1) حول تكرر ظاهرة الجفاف والمجاعة في القسم الشمالي الغربي من المغرب الأوسط . انظر ابن صعد: روضة النسرين، ص ص 222، 230.

(2) بغية الرواد، ج1، ص 100.

(3) وهي الأحاديث الأربعين التي اختارها زكي الدين عبد العظيم المنذري في اصطناع المعــروف وقــضاء حــوائج الملهوفين، لكنه لم يبين مصادرها، وقد حررها الثعالبي للطلبة رغبة في الثواب، وكان قصده تقريبها إلــى جمهــور الطلبة دون تضعيف للأحاديث أو تصحيحها. الثعالبي: الأنوار المضيئة، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، ورقة 86

(4) نفسه، ورقة 86.

(5) النقاوسي: الأنوار المنبلجة، ورقة 28.

(6) فيلالي: تلمسان، ج1، ص ص 139، 140.

(7) ابن صعد: روضة النسرين، ص 230.

(8) المازوني: الدرر المكنونة، ورقة 133.

د- وظائـــف الكرامـــة

لدى استعراض نصوص الكرامة الصوفية المبثوثة فـــي ثنايـــا الروايـــة المناقبيـــة، تبـــين أن موضوعاتها تصنف إلى صنفين: الأولى هي الأكثر حضورا وتناولاً للقضايا الاجتماعية وتحكي معاناة المجتمع من الفقر والجوع والأمراض وهي إلى جانب ذلك مشحونة بدلالات سياسية تعكس أصـــناف القهر والظلم الاجتماعي المسلط على العامة من قبل السلاطين والعمال وشيوخ القبائـــل واللـــصوص الخارجيين من هذا النسيج المتسلط.

والثانية: تعكس وسائل الهيمنة والتميز عند الصوفية ممثلة في مظـــاهر المكاشـــفة وتطويـــع الحيوانات المفترسة والقدرة على الزجر والإقناع وتجاوز قوانين الطبيعـــة والـــسببية والموضـــوعية والإقتاع والتماهي مع المثال النبوي والصحابة، لكن قبولها في الوسط الاجتماعي يعكس أنماط السلوك وطبيعة الذهنية الاجتماعية المتجاوبة معها، وهو في حد ذاته مكسب جاء ليضيف إلى رصيد الصوفية العملي وزنا لم يكن بوسع أي قوة اجتماعيـــة وسياســـية أخـــرى أن تلعـــب هـــذا الـــدور، وبالتـــالي تحقيق التميز.(1)

وخارج أطر هذا التصنيف والاستجابة الاجتماعية يربض خلف نسيج الكلمات المـــشكلة لبنيـــة ومضمون الرواية الكرامية مرامي النخبة الكاتبة لهذه الروايات، مما يجعلنا نستفهم عن حقيقة الرســـالة التي تحملها هذه الروايات، في صيغة:

هل أن هذه الروايات الكرامية التي حملت دلالات الخلاص الاجتماعي والعنف السياسي هي تصوير عاكس للميول السياسية التي كانت النخبة الكاتبة تدور في فلكها وملتزمـــة بخـــط المحافظة على مصالح بيوتاتها المرتبطة بصورة تقليدية بهبات السلاطين وإدراراتهـــم؟ لنقـــف عند مفترق خيارات تجعل الكرامة في حد ذاتها محبوكة بخيوط غيبية ووهمية فيقـــع التـــساؤل عن حقيقة حدوثها؟

إنّ دراسة الرواية الكرامية ضمن مجاميع ذات الطابع المناقبي التي أنتجتهـــا النخبـــة الكاتبـــة في المغرب الأوسط خلال القرنين 8 و9 الهجريين مثل ابن مرزوق الخطيب وابن القنفـــذ القـــسنطيني وابن صعد التلمساني ومحمد بن عمر الملالي(2)، يضع الكرامة في أطر محدودة مضبوطة الوظيفـــة

(1) حول موافقة وظيفة الكرامة لبنيات المجتمع ومرافقتها للتطور الاجتماعي ونمطه السلوكي والـــذهني وارتباطهـــا بالأهداف البيولوجية والاجتماعية والروحية الخاصة بذات الصوفي . انظر علي زيعور: الكرامـــة الـــصوفية، ص ص 33، 34.

(2) شاع نعت هذا النوع من الكتابة، لدى الباحثين باسم كتب المناقب بينمـــا المناســـب لبنيتهـــا ومـــضمونها هـــو «المجامع» نظرًا لتنوع ثقافتها الدينية الواسعة حيث شملت العقائد والأصول والتوحيد والمناقب والفقه والعرفـــان،=

تختفي فيها الميول السياسية لهؤلاء وطموحاتهم ومصالحهم التقليدية التي هي استمرار لمصالح بيوتاتهم لذلك لا يمكن فهم المسار الحكائي لهذه الروايات والدوافع التي ينطوي عليها إلا بالعودة إلى نصوص تاريخية موازية لها زمنا ومكانا.

ومن هنا يتضح المسار الذي على ضوئه تتم مناقشة وظائف الكرامة، وليس مرادنا البحث في تفسير الكرامة وتتبع خيوطها الغيبية لأن ذلك ليس من اختصاص المؤرخ ولا من قبيل الاستفهام حوله، وبالتالي فإن العناصر المؤطرة للموضوع تتضمن البحث في الوظيفة الاجتماعية ومسار العنف السياسي كسلاح يشهره الصوفي في مواجهة أشكال القهر السياسي، وفي تأكيد تميزه من خلال وسائل الهيمنة والقوة التي كان يمتلكها.

- العنف السياسي في الكرامة

وفق أصحاب المجاميع -كتب المناقب- خلال القرنيين 8 و9 الهجريين في تصوير ظاهرة العنف السياسي في الحكاية الكرامية ضمن الرواية المناقبية، تصويرا عقلانيا، يقوم على الخطوات التالية:

أولا: الحرص على صياغة الحكاية الكرامية في قالب الحدث التاريخي الذي وقع عليه إجماع المصادر التاريخية أو ما كان شائعا متداولا بين الناس.

ثانيا: ضبط السياق الزمني وجعله معلما في إثبات صحة الكرامة.

ثالثا: استحضار العناصر الرئيسية الصانعة للحدث التاريخي كعناصر لها أدوار في الرواية وذكرها بالأسماء كالسلاطين وعمال الأقاليم وشيوخ القبائل من العرب الهلالية.

رابعا: تعيين جغرافيا الرواية الكرامية بذكر النطاق الذي جرت على أرضه وقائع الرواية.

خامسا: إبرازها للعنف السياسي الناتج عن الكرامة كسلاح يشهره الصوفي للتعبير عن موقفه إزاء القضايا المطروحة، فيتعامل معها بوصفه وزنا اجتماعيا فاعلا لا يجب تخطيه أو تجاهله.

=والتاريخ السياسي والعسكري والاجتماعي، فضلا على نمطيتها البيبليوغرافية الواسعة في إثبات وتأصيل هذه الموضوعات ولذلك أطلق ابن مرزوق على عمله الذي صنفه في مناقب أسرته اسم المجموع، ووصف ابن صعد عمله الموسوعي في النجم الثاقب أيضا باسم المجموع، وبالتالي فإن تسمية هذه الكتب بالكتب المناقبية هو إنقاص من قيمة مضامينها المتنوعة وهنا تجدر الإشارة إلى تصرف المحققين في وضع عناوين ضيقة للمجاميع التي حققوها مثل تسمية مجموع ابن مرزوق من طرف المحققة والباحثة سلوى الزهراوي باسم المناقب المرزوقية .
ابن مرزوق: المجموع، ورقة،50 ؛ وكذلك في النسخة المحققة تحت عنوان المناقب المرزوقية، ص 139 ؛ ابن صعد: روضة النسرين، ص 218.

وهذه الخطوات شكلت الإطار العام الذي حيكت في ضمنه ظاهرة العنــف الــسياسي المتولــد عن الكرامة، ومن القرائن العاكسة لهذه الخطوات ما ساقه ابن القنفذ القسنطيني عن التقـاء الــصوفي أبي هادي مصباح بن سعيد الصنهاجي بالسلطان أبي الحسن في نواحي قسنطينة أثناء قيامــه بحملتــه الشهيرة على تونس سنة 749هــ/1348م وفيها نصح أبو هادي السلطان بالعودة والعدول عن غــزو إفريقية لكن السلطان رفض طلبه، وهنا توجه أبو هادي إلى الله في السلطان الــذي انكــسرت حملتــه وأصيب بالخيبة بفعل كرامة أبي هادي التي صورها ابن القنفذ كرد فعل سياسي بقوله: «ورجــع أبــو هادي إلى قسنطينة وصرف أكثر أتباعه وتحمل في نفسه ولازم خلوته ولغط كثير من الناس أنه متوجه إلى الله في السلطان المذكور، وكان من عاقبة السلطان بإفريقية ما كان من الفساد وذلك بعــد مــوت الشيخ أبي هادي بأشهر».(1)

وفي حملة أبي عنان وحصاره لقسنطينة سنة 758هــ/1356م وقطعه الوادي عن المدينة حتى استبد العطش بالناس الذين لجؤوا إلى الصوفي على بن مخلوف والذي دعا الله فأرسل المطر وخربت سيولها سد أبي عنان مما اضطره إلى إبرام الصلح حيث دخل المدينة ثم رحل عنها(2)، وما يعكــس وقوف صوفية قسنطينة إلى جانب الحفصيين في محنتهم ضد المرينيين، أن إقرار ابن القنفــذ بكرامــة أبي هادي كسبب رئيسي في انهزام أبي الحسن وسكوته عن دور الطاعون الأسود والعرب الهلالية في الإيقاع بأبي الحسن يعكس أيضا ميل ابن القنفذ إلى الترويج للعنف السياسي في الكرامة علــى خلفيــة ميله للحفصيين وما كان أيضا من موقف والده الحسن الخطيب، وجده يوسف الملاري.(3)

وفي أوائل القرن 8هــ/14م بينما كان أهل تلمسان يعانون آلام الحصار الطويل الذي فرضــه عليهم السلطان المريني يوسف بن يعقوب 698-706هــ/1298-1306م تحرك الصوفي أبــو زيــد الهزميري من أغمات تلمسان وطالب السلطان بإنهاء الحصار «ولما يئس منه قام عنه مغــضبا وقــال يجيء سعادا يقضي هذا»، فلما كان يوم الأربعاء ذي القعدة سنة 706هــ/1306م دخل الخصي سعادا على يوسف بن يعقوب وهو نائم وطعنه في بطنه إلا أن الرواية الكرامية جعلت من وعيد الهزميــري سببا قويا في إنهاء الحصار وبالتالي المعاناة على أهل تلمسان.(4)

---

(1) أنس الفقير، ص51.

(2) أحمد المبارك بن العطار: تاريخ قسنطينة، تصحيح وتعليق نور الدين عبد القادر، المدرســة العليــا للدراســات العربية، الجزائر، 1952، ص11.

(3) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص ص47- 51.

(4) التنسي: نظم الدر، ص ص 134، 135.

ولتأكيد ذلك يصف ابن القنفذ حالة الانتصار التي كان عليها الهزميري بعد دعائه على السلطان «فرجع إلى فاس ونزل بجامع الصابرين... فبعد أيام قتل السلطان أبو يعقوب وغرب جيشه بسلطان آخر، فقال له خديمه ظنا منه أنه ما أقام إلا ليرغب الله في الفرج: مات السلطان أبو يعقوب ففرج الله على تلمسان فبسم الله نأخذ في الحركة».(1)

وفي موقف شبيه بموقف ابن القنفذ، جعل ابن مرزوق الخطيب من فترة حكم السلطان أبي تاشفين 718- 737هـ/1318- 1335م فترة للظلم والاستبداد نشط فيها العنف السياسي للكرامة كسلاح مضاد للعمال المستبدين ومن الشواهد أن يحيى بن إبراهيم بن علي العطار كان عاملا ظالما استطاع أن يقنع السلطان أبي تاشفين بهدم العباد وضريح أبي مدين بدعوى أن الفارين من دفع الضرائب يختبئون بالعباد واستنكاف أصحاب البساتين الواقعة في محيط الضريح عن دفع الضرائب أيضا، ولأجل ذلك جمع الناس ومنهم المرازقة ليبلغهم بما يعتزم القيام به، لكن الصوفي أبا العباس أحمد بن مرزوق دعا عليه بالموت ميتة تتحدث بها مشارق الأرض ومغاربها، فكان من شأن ذلك أن حاصر السلطان المريني أبو الحسن تلمسان سنة 737هـ/1335م وعاقب يحيى بن إبراهيم العطار بقذفه في المنجنيق.(2)

وفي رواية مماثلة أن يعلى بن منصور عامل تلمسان كان يفرض المكوس ويجبر الناس على دفعها فكانوا يجدون في ذلك مشقة كبيرة وتعرض في ذلك لأهل العباد أحمد بن مرزوق يتوجه فيه إلى الله بقوله: «اللهم اجعل حتفه على يد نفسه»، فلم تمض أيام حتى طلبه السلطان أبو تاشفين وضرب بخنجر تحت خاصرته فخرجت أمعاؤه ومات.(3)

وكذلك لما بنى السلطان أبو تاشفين شرفة تطل على دار المرازقة ومن جاورهم كان رد فعل أبي العباس أحمد بن مرزوق أن أعلن بأن السلطان لن يهنأ بهذه الشرفة وأنه سيظل «في نكد حتى ينقضي عمره ولا يُسَرُّ فيه أصلا»(4)، في إشارة إلى استيلاء أبو الحسن المريني بعد ذلك على ملكه.

ومن خلال هذا السرد الحكائي لثلاث روايات كرامية يبرز العنف السياسي للكرامة في الدفاع عن المقدس أي العباد وضريح أبي مدين بوصفه فضاء حُرمًا وفي رفض أشكال المغارم والمكوس التي تعكس أحد أوجه الظلم السياسي في عهد أبي تاشفين، ثم أن هذا التصوير الذي حاكه ابن مرزوق

---

(1) أنس الفقير، ص70.

(2) المجموع، ورقة 24.

(3) نفسه، ورقة 24.

(4) نفسه، ورقة 24.

الخطيب يكشف عن ذاتية عالية في إدانته لحكم أبي تاشفين، ليبرر ويبيض حكم من أتي بعده وأعني أبا الحسن المريني الذي صار الخطيب في عهده من المقربين وحظي معــه بيــت المرازقــة بــالتكريم والتشريف، وذلك بتسليمهم شؤون إدارة العباد ونظارته، وهو محجة أهل المغرب والمشرق، ويظهــر عمل الخطيب في تبييض وترصيع نشاط أبي الحسن المريني في كتابه «المسند الصحيح الحــسن فــي مآثر أبي الحسن»، ولدي مقاربة الأعمال التي رصدها ابن مرزوق الخطيب لولي نعمته أبي الحسن في تلمسان والتي شملت إلى جانب الانجازات العمرانية تركيزًا واضحًا على التشهير بإلغائــه الوظــائف والمغارم والمكوس(1)، ويتبين وجه إدانة ابن مرزوق الخطيب لمرحلة حكم أبي تاشفين عبر ظــاهرة العنف السياسي الكرامي في مقاربة واضحة بين مرحلتين متمايزتين، ومن هنا يظهر نــص الحكايــة الكرامية محبوكًا ومحسوبًا بعناية وذاتية عالية، وهذا لا يعني إلغاء لحدث الكرامة وإنما هو اســتغلال لها في تحقيق المآرب.

وفي ذات السياق تنهض كرامات أخرى معبرة عن ظاهرة العنف السياسي الذي اختصت فيــه ومن ذلك أن السلطان الزياني فرض على وجهاء تلمسان سلفة بعد أن فرغت خزائنه، فجاؤوا يشتكون إلى الصوفي أبي عبد الله بن منصور، الذي انتقد بدوره السياسة المالية للسلطان الزياني والتي أفرغت بيت المال وخاطب السلطان بهذا النقد وقال له: «والله ما يعطونك إلا الوجع» ثم ركب دابتــه وتــرك السلطان يتألم، غير أن وزراء السلطان تشفعوا له فعاد ومسح على بطن السلطان فبرئ.(2)

وفي مواجهة السياسة الزيانية أن الصوفي أبا الفيض عمر الملقب بأمهاج قطــع الــسقي عــن أرضه فدعا الله فغمرت السيول وهدمت سد الزيانيين كعقاب لهم حتى أنه أوصى بأن يدفن قبالة الــسد الذي ظل على حالة الهدم مثله مثل سد مأرب.(3)

وإلى جانب ظاهرة العنف السياسي المتولد عن الكرامة، اضطلعت الكرامة أيضا بوظيفة حــق اللجوء السياسي لكل من طلب الاحتماء بالصوفي وحسبنا أن رجلا من بني ورنيد رفض دفع الجبايــة لقائد جبل بني ورنيد في أوائل شهر ربيع الثاني سنة 866هـــ/1461م ودخــل تلمــسان واســتجار بالصوفي أحمد الغماري غير أن قائد بني ورنيد أخرج بأمر من السلطان الزياني الرجل الهارب مــن بيت الغماري الذي أعلن وقتها أن دويرته «حَرمٌ، وحَرَمُ الله من ضيّعه لابد من الالتجاء إليه»(4)، في إشارة منه إلى مستقبل مماثل ينتظر السلطان، ولم تمض ثلاثون يوما من هذا الحــدث حتــى تمكــن

---

(1) المسند، ص ص 281- 289.

(2) ابن مريم: المصدر السابق، ص137.

(3) ابن زرفة: الرحلة القمرية، ص ص 79- 80.

(4) ابن صعد: روضة النسرين، ص220.

السلطان المتوكل من دخول تلمسان مما جعل السلطان المخلوع يفر مع أكابر دولته إلى دويرة الشيخ الغماري الذي توسط لهم عند السلطان المتوكل فعفا عنهم، وهنا تسجل الكرامة الصوفية إدراج محل إقامة الصوفية ضمن العمران الصوفي الحرم.(1)

وفي صور الاحتكاك العنيف يظهر الصوفية وقد أشهروا نوعًا من الكرامات العنيفة في مواجهة سياسة التسلط التي كان العمال يمارسونها في أقاليم الدولة الزيانية فقد سجن عامل بطيوة أحد أصحاب الصوفي الحاج موسى البطيوي، الذي اغتاض وأمر أصحابه باقتحام السجن وإخراج السجين، وكان من رد الفعل أن قدم العامل بجيشه إلى بيت الحاج موسى وأخذ يستهزئ به وبمجاهداته في قوله: «إنما أنت من القيام»، وكان بين الطرفين شجرة من اللوز فلما اقترب العامل ليؤذي الشيخ عثر به فرسه واصطدم بالشجرة وأخذ الفرس يتخبط والعامل تحته حتى مات.(2)

وفي مشهد آخر انتهى نقاش حاد بين الصوفي أبي عبد الله محمد بن يحيى والسلطان موسى بن عثمان بضرب السلطان للصوفي بمرفقة كانت بيده فردها إليه الصوفي وأصابه، فلما انصرف أصاب السلطان الوجع في البطن، مما اضطر إلى إعادته واسترضائه(3)، وكذلك تصور الكرامة في ثوبها السياسي العنيف تقييد قائد الشلف للصوفي الحاج السعيد بالجبل، فتكسر القيد دلالة على انكسار الظلم أمام الصوفي.(4)

ودون أن نغفل تأثر الطرف الراوي لهذه الروايات كابن صعد والمازوني حيث أعلن الأول في أكثر من مرة اعتقاده في الصوفية بينما كان المازوني يزور صلحاء وادي الشلف ويتبرك بهم كقوله في زيارته للصوفي علي بن عبو «زلفت مُزارا وتبركت به وسألته الدعاء».(5)

وهذا ما يستدعي التمحيص في توظيف الدلالة الاجتماعية والسياسية المنبثقة عن الكرامات ورغم ذلك فإن الكرامات التي نسجها خيال النخبة الكاتبة في القرنين 8 و9 الهجريين، يمكن الاستفادة من جوانبها التاريخية والجغرافية والاقتصادية والاجتماعية والانثريولوجية عكس الكرامات التي ألحقت بصوفية القرنيين 8 و9 الهجريين من طرف خيال إنسان ما بعد القرن 9هـ/15م والتي سادها اللامعقول والخرافة والسذاجة، لذلك كلما ابتعدنا عن الزمن المؤسس للكرامة كلما صار من المتعذر الاستفادة منها في حقل البحث التاريخي.

---

(1) ابن صعد: روضة النسرين، ص221.

(2) نفسه، ص229.

(3) المازوني: صلحاء وادي شلف، ورقة 299.

(4) نفسه، ورقة 300.

(5) نفسه، ورقة 300.

- الوظيفة الاجتماعية

صورت النخبة الكاتبة دور الصوفي في خدمة مجتمعه بواسطة الكرامة، وأكدت على أنها أحد العوامل الرئيسية في الوظيفة الاجتماعية، وبالتالي تطلع إليها مجتمع المغرب الأوسط كمنقذ لــه مــن أزمات الجوع والجفاف، لذلك تترافق ثنائية الأزمة الاجتماعية والوظيفــة الاجتماعيــة للكرامــة فــي المشهد الاجتماعي، وعلى الرغم من محدودية فعاليتها في إنهاء الأزمة إلا أنها شكلت مُركّبًا أساسيًا في طمأنة المجتمع، بأن هناك قوة تحميه على الرغم من محدوديتها، وبالتالي صارت سلواه التي يــستأنس بها في انتظار الفرج.

فقد كان أبو العباس أحمد بن مرزوق يقدم يسير الطعام لكل من قصده، ورغم ذلك كان كافيًــا وقد تعجب ابنه الخطيب من ذلك(1)، وفي مشهد آخر من مشاهد الأزمة، عرض الصوفي يحيى بــن عبد الله محمد بن عبد العزيز على السلطان الزياني في أحد المجاعات الشديدة في القرن 9هــــ/15م، مساعدته بالقمح فقد كان يمتلك هريًا من القمح لا ينضب، دلالة على أن بركة الولي وكرامته هي التي جعلت الهري يغطي احتياجات السلطان ورعيته، وهنا تنجح الكرامة في تصوير الصوفي بــديلا عــن السلطة العاجزة فيزداد بذلك تشبث الناس به.(2)

وفي ظروف مماثلة أن الجوع اشتد بأهل الصوفي أحمد الماواسي حتى لم يتمكن أطفالــه مــن النوم، وحينها اتجه إلى الله بدعائه قائلا: «يا رب أنا أرضى بفعلك، مستطيع لما قدرت بــه، وأردتــه بفضلك وجودك، وهؤلاء الأطفال لا يطيقون ذلك فقد مسهم الضر وأنت أرحم الــراحمين»(3)، ولمــا كان منتصف الليل إذا بأحدهم جاء بتليس من القمح وحملين من الحطب وضعهما عند الباب.

وفي هذا التصوير جعل صبر الصوفي على الجوع في منزله مقام الرضى وفي آن واحد يعبر عن زهد في الكرامة، وإنما كان دعاؤه لحاجة عائلته إلى القوت(4)، أي أن الصوفي ليس بحاجة إلــى كرامة تخدمه.

وإذا ما كان المجتمع قد اعتاد التوجه إلى الصوفية في ظروف الأزمات والجوع، فــإن أحمــد الغماري رفض فكرة الصوفي الوسيط ودعا الناس إلى التوجه مباشرة إلى الله في قوله: «لو أن الناس يقصدون بحوائجهم مولاهم ما أغلق أبوابه دونهم»(5)، ورغم ذلك فقد كان كلما جاءه مستغيث قــضى

---

(1) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 22.

(2) ابن مريم: المصدر السابق، ص 307.

(3) ابن صعد: روضة النسرين، ص 230.

(4) نفسه، ص 230.

(5) نفسه، ص 222.

حاجته بدعائه مثلما فعل في تسريح مسجون جاء والده مستغيثا(1)، ليتبين أن موجـة الاعتقـاد فـي الصوفية وفعالية كرامتهم كانت أقوى من الصوفية أنفسهم.

ومن هنا تجدر الإشارة إلى أن ظروف الأزمات السياسية والاجتماعية والاقتـصادية شـكلت المناخ الملائم لانتشار الكرامة وتفعيلها، بينما انساقت بعض الأبحاث إلى اعتبـار تنـامي الكرامـات الصوفية في ظروف الأزمة مؤشرا على انتشار التصوف لعدم التفريق بين ما هو فكر صوفي وبين ما فعل اجتماعي وبين ما هو خطاب كرامي غيبي.(2)

- معالم القوة والتماثـل

ترمز كرامات خرق قوانين الطبيعة كطي الأرض والمشي فوق الماء وإحضار الثمار في غير أوانها وتطويع الحيوانات المفترسة وجعلها أنيسة، ومكاشفة الخلق بأمورهم الغيبية وبالوقائع قبل حدوثها، وما ينجم عنها، إلى قوة الصوفي وتماهيه مع المثال الأعلى أي النبي (ص) وصحابته.(3)

وهي خاصة بالصوفية الذين بلغوا أرقى درجات الزهد والمقامات، فزهدوا في الدنيا والكرامات معا ووصلوا إلى الكشف وتشبثوا بالشريعة ولذلك حرصت نخبة المغرب الأوسط الكاتبة على تخصيص بعض الصوفية فقط بهذه الكرامات وعدم تعميمها، وكأن الأمر يتعلق بنصوص حكائية مبنية بحسابات دقيقة، نعثر على صور شبيهة لها في كتب التصوف والمناقب الأولى، وأكثرها لفتا للانتباه كتاب «التشوف» لابن الزيات التادلي تـ617هـ/1220م، والذي مارست حكاياته الكرامية إغراءا كبيرا على عقول النخبة الكاتبة بالمغرب الأوسط في القرنين 8 و9 الهجريين إذ ظل من مقروءاتها المناقبية المفضلة حتى نهاية القرن 9هـ/15م، وديدن ومكرور المظلومين الرازحين تحت القهر الاجتماعي يستأنسون بحلوله الغيبية، وحسبنا أن محمد بن يوسف السنوسي كان يقرؤه على طلبته ومن

---

(1) ابن صعد: روضة النسرين، ص 222.

(2) من هذه الدراسات: أمال درع: الحركة الصوفية، في المغرب الأوسط خـلال العهـد الزيـان. ص ص96-119، 307-313.

(3) يذكر محمد بن يوسف السنوسي أن المكاشفة بالجنة ليس مخالفا للسنة، بل هو من المواهب التي شرف بها الصوفية اقتداء بالنبي (ص) الذي بشر أصحابه بالجنة، لأنه في رأيه أن كل ما صح من معجزة لنبي فيمكن أن تكون كرامة لولي، وهنا يتقاطع السنوسي مع أبي إسحاق الشاطبي الذي شدد على أن كل خارقة ما لم يكن لها أصل في كرامات الرسول (ص) ومعجزاته فهي غير صحيحة، لأن الخارق قد يحصل في رأيه من أرباب التصريف بالهمم والصناعات الفلكية والأحكام النجومية. أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ج2، تحقيق إبراهيم رمضان، ط3، دار المعرفة، بيروت، 1997، ص 553 ؛ الملالي: المواهب القدسية، ورقة 31.

الآخذين عنه محمد بن عمر الملالي الذي جعل من التشوف مرجعا في تأصيل الكرامة، بل واستوحى منه البعد الحكائي في تقرير كرامات شيخه محمد بن يوسف السنوسي.(1)

لذلك جاءت الحكايات الكرامية حول تطويع الحيوانات المفترسة والاستئناس بالأليفة عند صوفية القرنين 8 و9 الهجريين نسخه للنظائر التي حكاها ابن الزيات عن صلة أبي مدين شعيب بالحيوانات، فالغزالة التي كانت تأتي أبا مدين وتشم جسمه من قرنه إلى قدميه والكلاب التي تبصبص وتدور به دون أن تأذيه، والأسد الذي تبعه يحرس طريقه قد ألفته لزهده في الدنيا.(2)

وفي صورة التماهي مع هذا المشهد في بعده الصوفي والتاريخي نسج كل من ابن مرزوق الخطيب ويحيى بن خلدون والمازني وابن صعد التلمساني حكايات تعيد إلى الأذهان عودة المستوى الصوفي الذي كان عليه أبو مدين في شخص أبي العباس أحمد بن مرزوق ومحمد الهواري والحسن أبركان ونماذج آخرين من صوفية الشلف.

فهذا ابن مرزوق الخطيب يصف والده أبا العباس أحمد مستغرقا في الصلاة والأسد إلى جانبه ولم يلتفت إليه لحضوره مع الله رغم أن الناس كانوا يصيحون على ابن مرزوق ليتخذ موقفا، لكنه فضل إتمام ذكره المعتاد عقب الصلاة ولم يهتز، وكذلك الشأن بالنسبة لفرسه التي لم تنفر من الأسد وهنا يظهر الصوفي وقد حقق التجانس بين المتضادات بطبعها بفضل زهده ومجانيته.(3)

ونفس المشهد ساقه لنا المازوني عن صوفية الشلف الذين سمحت لهم مقاماتهم التعبدية أن يروضوا الأسود ويستخدمونهم في نقل حمل الحطب من الغابة إلى حيث العمران.(4)

ويبدو ابن صعد، أكثر إدراكا لهذه الصورة فاعتبر أن مخالطة محمد الهواري للسباع والوحوش في سياحته عمل يندرج ضمن باب التوكل والاعتصام الذي وصل إليه الهواري(5)، ونفس المشهد مع الحسن أبركان في حديثه مع الكلب بشأن قرية الجمعة التي كان يقطنها أهله(6)، ويبدو أن قناعة ابن صعد قد شملت أيضا شريحة الفقهاء، فالتنبكتي الذي اعتدناه متحفظا في مسائل الكرامة خاصة التي تتجاوز منها قوانين الطبيعة سرد حكاية إقبال الأسد وجلوسه على بساط الحسن أبركان وهو يتوضأ في الصحراء فكلمه الحسن أبركان بقولـــه: «تبارك الله أحسن الخالقين فأطرق الأســـــد

(1) الملالي: المواهب القدسية، ورقة 35، 59.

(2) ابن الزيات: التشوف، ص ص321، 322 ؛ اعتبرت سلامة العامري أن الولي عنصر من عناصر هذه الطبيعة وذلك نتيجة المجانية التي كانت تطبع تصرفه وزهده في الدنيا . المرجع السابق، ص ص 412، 413.

(3) المجموع، ورقة 24.

(4) صلحاء وادي شلف، ورقة 292- 294.

(5) روضة النسرين، ص49.

(6) نفسه، ص135.

كالمستحي ثم مضي».(1)

وتظهر قوة الصوفية وقدرتهم على تجاوز أتعاب السفر وتذليل الطريق لمريديهم، فقد أذن إبراهيم التازي بوهران لجماعة من المريدين جاؤوا لزيارته من تلمسان بالعودة إلى مدينتهم بعد أن قضوا واجب الزيارة، وكانت الظروف المناخية غير مناسبة تميزت بالعواصف والأمطار الغزيرة، فكانوا بذلك مكرهين لكن ما إن تجاوزوا وهران حتى انجلى المطر وانقشعت الغيوم ولقوا في طريق عودتهم الراحة، فحسبوا أن ذلك من كرامات التازي ومواهبه.(2)

وفي كرامات المكاشفة مارس الصوفية سلطتهم واستعرضوا قوتهم، بما كانوا يقومون به من إخبار الناس بأمورهم الغيبية من كوارث ووقائع، فيكون وقعها شديدا على المنكرين للكرامة وبرهانًا على سطوة الصوفية التي كان «العام والخاص يلهجون بذكرها ويتلذذون سماعها وتبتهج القلوب بها»(3)، ومن النماذج العاكسة لهذه الظاهرة، حديث ابن مرزوق الخطيب في مجموعه عن جملة من المكاشفات وقعت له بتلمسان عند لقائه بعدد من الصوفية منهم: والده أبو العباس أحمد الذي أخبره بأنه سيبتلى بمخالطة السلطان وخدمته بقوله: «مالك وما للسلطان...أخوف ما أخاف عليك مخالطة السلطان»(4)، ولما كان أبو العباس أحمد لا يستطيع منع ما هو مسطر في قدر ابنه، فقد أوصاه بأن لا يضر أحد الناس أثناء عمله إلى جانب السلطان، وذكر له بأنه قد كفل له الحماية ومعاقبة من يعتدي عليه في قوله: «يا بني! إنك تبتلى بمخالطة السلطان، فإياك أن تضر أحدا وأنا قد سألت الله أن لا يضرك أحد، إلا وترى فيه الأمل ويجعل الله عقوبته، وتكفلت لك بذلك».(5)

ويظهر هذا النص رسالة واضحة من ابن مرزوق الخطيب أكد فيها أن كرامة الآباء والأجداد كفيلة بحماية الأحفاد، وهي ذات النظرة التي كرسها ابن القنفذ في أنسه مما يعكس توافق النخبة الكاتبة وتكريسها لهذه الظاهرة في كتاباتها، رغبة في المحافظة على هذه المكاسب التي جعلتهم بمنآى عن خطر النزعات السلطانية، وكاستثناء في ظروف الغزو والحروب والمجاعات، وهالة في الضمير الشعبي، بحكم أنهم من نسل الصوفية.

---

(1) نيل الابتهاج، ج1، ص175.

(2) ابن صعد: روضة النسرين، ص ص 166، 176.

(3) الملالي: المصدر السابق، ورقة 35.

(4) المناقب الزروقية، ص211.

(5) المجموع، ورقة 26.

وفي روايات أخرى يظهر ابن مرزوق والده أبا العباس أحمد وقد أتى بالخوارق كإحضار التفاح في غير موسمه للشيخة عائشة بنت الأكحل وكذلك أصنافًا أخرى من الفاكهة كالسفرجل والبطيخ والتين في غير أوانها.(1)

بالإضافة إلى اطلاعه أي -ابن مرزوق الخطيب- على خبر غزو أبي الحسن المريني لتلمسان سنة 735هـ/1335م من قبل سليمان السائح أي بثلاث سنوات قبل حدوث الغزو.(2)

وهنا كأن الخطيب يتطلع إلى مستقبل سياسي كان له بعد ذلك فيه دور مع أبي الحسن المريني، إلا أن انبهاره كان أكبر بمكاشفات أبي هادي مصباح بن سعيد الصنهاجي حيث ذكر له عددًا منها تمثلت في إشارة أبي هادي إلى ابن مرزوق الخطيب بشأن مستقبله السياسي في ظل رعاية أبي الحسن ووصفه «بأبي الهموم» و«المظلوم»، وفي أخرى أن أبا هادي نزل بزاوية العباد مع أتباعه وكان المرازقة هم المكلفون بنظارة الزاوية وإطعام الواردين عليها، فاستكثر ذلك ابن مرزوق الخطيب وقال: «ألزمتني كلفة هذا الشيخ وأتباعه»، فلما خرج من مخزن الزاوية ناداه أبو الهادي وقال له: «هكذا يقول من هو ابن الفقراء»، فضلا على مكاشفته بفشل حملة أبي الحسن المريني على تونس قبل حدوثها.(3)

ناهيك على مكاشفين آخرين ذاعت مكاشفاتهم بين الناس ورصدتها أقلام النخبة مثل: أبي عبد الله محمد بن موسى اليجري الذي كان يخبر الناس في بني يجر أحد قبائل زواوة بأحوال الموتى ومصائرهم(4)، وحديث يحيى بن خلدون عن مكاشفين معارضين مثل: أبي العباس أحمد بن منصور صاحب الصلاة الذي كان يخبر أهله بالكوارث والوقائع(5)، ومعاصره أبي يعقوب التفريسي(6)، وأبي محمد المجاصي «البكاء» الذي دخل عليه رجلٌ يحضر مجلس درسه فلما رأى وسخا على إزاره استنكر ذلك فقال الشيخ في المجلس: «أن تلميذا لبعض المشائخ نظر إلى ثوب شيخه موسخا فقال سبحان الله ولي من أولياء الله يكون ثوبه هكذا» مما اضطر الرجل إلى مغادرة الحلقة، فلحق به الحرس وأوصلوه إلى صاحب الشرطة فاعترف بذنبه ولما عاد إلى الحلقة نصحه الشيخ المجاصي بأن لا يصف أولياء الله بالقذارة فاستغفر الرجل عن ذنبه، ومن هنا وضع سلاح المكاشفة المجتمع والسلطة

---

(1) المجموع، ورقة 26.

(2) المناقب المرزوقية، ص209.

(3) نفسه، ص211.

(4) ابن الحاج: فيض العباب، ص85.

(5) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 19.

(6) يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص ص 106، 107.

في خوف من سطوة الولي وقدرته، لكن المهم في ذلك أن هناك ميلا واضحا من جانب يحيى بن خلدون في إبراز ظاهرة المكاشفة على حساب السرد الحكائي للكرامة، مبتعدًا في ذلك عن الغلو والشطط، فضلا على الحسن أبركان الذي كان «يتكلم على الخواطر ويكشف مخبآت السرائر».(1)

وبهذا تكون الكرامات المتنوعة التي صورتها النخبة الكاتبة في القرنيين 8 و9 الهجريين، قـــد عكست مستواها الفكري في تواصلها مع الفكر الكرامي لمرحلة ما قبـــل القـــرن 8هـــــ/14م حيـــث استعارت منه الجوانب العقلية والآليات التي صنعت من الصوفي قوة اجتماعية محافظة على التـــوازن بين مختلف الطبقات، لكن في ثنايا ذلك تقف مصالح هذه النخبة ودوافعها منتصبة في الكرامة برمزيـــة عالية لتصنع حدا من الفارق السحيق بين جيل من الكتاب رافقوا الحركة الصوفية خلال القرنيين 8 و9 الهجريين في ثوبها، العرفاني والسني والطرقي والمرابطي، وبين من اصطنعوا الكرامات بعد نهايـــة القرن 9هــ/15م وألحقوها بنسيج الحركة الصوفية خلال القرنيين 8 و9 الهجريين دون موازنة بـــين فكرها الصوفي والقالب الكرامي الذي اصطنعوه لها مدججا بالخرافات والخيال.

(1) ابن صعد: روضة النسرين، ص135.

8- الصوفية والفقهـــاء

شهد القرنان الأخيران من عمر العصر الوسيط بالمغرب الأوسط انتفاء ظاهرة الصراع مـــن العلاقة بين الصوفية والفقهاء وتحول ذلك إلى سجال أكاديمي صرف بذل فيه الطرفان جهدا من أجـــل الإقناع والإفهام حول القضايا التي بقيت عالقة بين الطرفين، خصوصا بعد أن نجحت شريحة الفقهـــاء الصوفية والقضاة الصوفية والعلماء الصوفية في صياغة أطاريح صوفية مرفولة في ثـــوب الـــشريعة والعرفان السني ووقع على ضوئها، تسليم الفقهاء للصوفية في كثير من القضايا التي طالمـــا أثـــارت التشنج والنفور بين الطرفين، وأدت إلى اقتناع النخبة الكاتبة العالمة من صنف الفقهـــاء مثـــل: ابـــن مرزوق الخطيب وابن القنفذ وابن خلدون بهذه الأطاريح بوصفها تخدم مسارهم في المحافظـــة علـــى تماسك الجماعة.

ومن هنا ترمي كوكبة من الأسئلة إلى معرفة كيفية انتفاء هذا الصراع وانطفاء جذوته وتحول الطرفين إلى لغة السجال الأكاديمي؟ وما طبيعة القضايا التي ظلت عالقة بين الطرفين؟ ومـــا هو موقف السلطة منه؟ وكيف استفادت النخبة الكاتبة العالمة من كل هذا فـــي تأكيـــد مبـــدإ المحافظة على مصلحة الجماعة؟

وكل ذلك يستدعي البحث في الأطاريح التي قربت الفقهـــاء مـــن الـــصوفية وفـــرز القـــضايا العالقة عن القضايا التي وقع التسليم تم فيها، والبحث في موقف السلطة وكيفية استفادة النخبة الكاتبـــة العالمة من هذه الأطاريح. عبر التالي:

أ- أطاريح التقارب بين الصوفية والفقهـــاء

وهي تلك الأعمال التي أنجزها صنف الفقهاء الصوفية والقضاة الصوفية والعلمـــاء الـــصوفية بتحويرهم لمنظومات فكرية وعقلية وفلسفية في صورة عملية جراحية استهدفت فلسفة ابن رشد العقلية والفلسفية الإشراقية وفلسفة وحدة الوجود والوحدة المطلقة، والخروج منها بما عرف بيـــنهم بـــالتجلي الشهودي والعرفان السني القائم على استشعار الحقيقة الإلهية والقول بالتنزيـــه والتـــشبيه وبالـــصحو والسكر والغيب والشهادة والفناء والبقاء والفرق والجمع، مما أغلق باب النقد لدى باب الفقهاء وانتفـــت معه مطبات الحلول والاتحاد والوحدة التي كان الصوفية يقعون فيها، وهي تمثل مقتلهم وبؤرة إدانـــتهم بالزندقة، وبالتالي انتفى الصراع بين الطرفين باختفاء أطروحة التصوف الفلسفي وحلّ محله التصوف العرفاني السني، أو ما أطلق عليه بعضهم اسم التصوف المعتدل.

وقد جانب الصواب من اعتبر أن هذا التصوف المعتدل الذي كان رواده من الفقهاء والقــضاة والعلماء، هو من صنع السلطة في بحثها عن تصوف معتدل قريب إلى روح السنة أو أنه نتاج ملامسة هؤلاء الفقهاء والقضاة والعلماء لمظاهر البذخ في كنف السلطة.(1)

لأن بنيته وما جرى من تعديلات مست جوانبه العقلية والفلسفية هي عمليــة ذهنيــة وتجربــة روحية عميقة تدل على إلمام هؤلاء بأصول الفكر الصوفي الإسلامي السني والفلسفي وتحققــت علـــى ضوئها معادلة التصوف العرفاني السني، مما يستبعد مسحات السلطة أو وصايتها على هذا التيار، اللهم إلا من بعض المظاهر التأطيرية المتمثلة في تشييدها لمؤسسة المدرسة التي كانــت الحقــل المناســب لنجاح هذه العملية الجراحية، والمهم في كل ذلك أن تجربة العرفان السني قد ألغت الحدود الفاصلة بين فقهاء الفروع والصوفية.

ولذلك ظل نمط الفقيه الصوفي العارف في نظر كبار المنظرين والمــصلحين خــلال القــرن 9هــ/15م، أفضل من الصوفي الفقيه، لأن وصوله إلى التصوف كان بالعمل والحال والمعرفة لقــول زروق: «كن فقيها صوفيا ولا تكن صوفيا فقيها، وصوفي الفقهاء أكمل من فقيه الصوفية وأســلم لأن صوفي الفقهاء قد تحقق بالتصوف حالا وعملا وذوقا، بخلاف فقيه الصوفية، فإنه المتمكن مــن علمــه وحاله، ولم يتم له ذلك إلا بفقه صحيح وذوق صريح، ولا يصلح له أحدهما بدون الأخــر، كالطبيــب الذي لا يكفي علمه عن التجربة ولا بالعكس».(2)

ثم إن تركيز هؤلاء العرفانيين على علم التوحيد ومساهماتهم في الشروح والمختصرات الفقهية وعلم المعقول قد دعم مركز الصوفية في العلوم الظاهرة من خــلال مــشاركات الــشريف العلــوني والزيدوري وأحمد بن زاغو وأبو عبد الله محمد المقري ومحمد بن عمر الهواري وإبــراهيم التــازي والحسن أبركان وأحمد بن حسن الغماري ومحمد بن يوسف الــسنوسي وأبــو عبــد الله محمــد بــن العباس(3)، ولا يخفى أيضا أن هؤلاء قد اضطلعوا بنفس مهام فقهاء الفــروع حيــث أدى تمركــزهم بالمدن وإقرارهم بالشريعة إلى انكماش حجم البدعة بالمدينة قياسا بوضع انتشارها في البوادي.

وعلى مستوى التوفيق بين التصوف والشريعة تنهض مدرسة بجاية فــي الحقيقــة والــشريعة شاهدا على هذا الدور الذي طبع الحياة الدينية بفضل استمرار تأثير إحياء علوم الدين في كبار فقهائهــا

(1) اعتبر الأستاذ محمد فتحة التصوف المعتدل صناعة أنتجت في مخابر السلطة . النوازل الفقهية والمجتمع، ص ص 203، 220.

(2) قواعد التصوف، ص32.

(3) وصف عبد الباسط بن خليل أبا عبد الله محمد بن العباس شيخ العباد بتلمسان سنة 869 هــ بقوله «شيخ تلمسان وعالمها وخطيبها ... بحرا في الفنون العلمية ... سمعت خطبته التي شنف بها الأسماع وموعظته التي بها الانتفاع وترددت إليه بعد ذلك وحضرت كثيرًا من دروسه الحافلة في كثير من الفنون» . الروض الباسم، ص 43.

الصوفية وجنوح هذه المدرسة في القرن 9هـ/15م، إلى منحى الإصلاح على يد يحيى العيدلي وشيخ الطريقة الزروقية أحمد زروق الذي أعاد قضية التوفيق بين الشريعة والحقيقة إلى الصدارة منبها إلى أن الجمع بين الفقه والتصوف هو عين الحقيقة في قوله: « فلا تصوف إلا بفقه، إذا لا تعرف أحكام الله الظاهرة إلا منه، ولا فقه إلا بتصوف إذ لا عمل إلا بصدق وتوجه ولا هما إلا بالإيمان، إذ لا يصح واحد منهما بدونه فلزم الجميع في الحكم كتلازم الأرواح للأجساد».(1)

ومن هنا تبدو مدرسة الحقيقة والشريعة في بجاية متماهية في بعد انتسابها للإمام مالك- رضي الله عنه- في تعامله مع التصوف في قوله: « من تصوف ولم يتفقه فقد تزندق ومن تفقه ولم يتصوف فقد تفسق ومن جمع بينهما فقد تحقق».(2)

وهي الظاهرة ذاتها نلمسها لدى الفقهاء الصوفية بقسنطينة أيضا على لسان فقيهها وقاضيها ابن القنفذ القسنطيني داعيا إلى التمسك بالشريعة في قوله: « فإن الأصل البدار إلى الهداية بكتاب الله تعالى وسنة نبيه عليه السلام، والتعاون على ذلك، على يد من شاء الله تعالى من الأشياخ المهتدين المعلمين».(3)

واللافت للانتباه أن كلاً من صوفية الحقيقة والشريعة، يتقاطعون مع الفقهاء في التأليف في الفقه وفروعه وأصوله وقد سبق عرض أعمالهم القيمة فمن الإطار الثقافي والفكري التي وردت فيه الحركة الصوفية من هذا البحث، مما جعل الحركة الصوفية تصطبغ بالمالكية وموروثها من المدرسة القيراوانية العتيقة إلى النهضات المالكية في القرنين 7و8 الهجريين، وبالتالي صار هذا المركب من الحصون التي احتمى بها الصوفية من انتقادات الفقهاء وفسح لهم المشاركة في نشر المذهب المالكي من خلال مجالس الدرس التي كانوا يعقدونها بالزوايا والمدارس، بل وشاركوا الفقهاء في الفتيا، وحسبنا أن فتاوى عبد الرحمان الوغليسي كانت ديدن المتفقهين تناقلتها كتب النوازل المغربية وصار معاصره الباهلي المسفر من فصحاء الفقهاء في جوابه في الفتيا على حد قول ابن القنفذ.(4)

وأكبر عمل قدمته شريحة الفقهاء الصوفية والقضاة الصوفية والعلماء الصوفية للشريعة كونها عملت على إنجاز مشاريع خصت تأصيل وتسنين وتقعيد وضبط قضايا مجالس الذكر وحيثياتها والزيارات وآدابها وضبط العلاقة بين الشيخ والمريد، فضلا على تقاطعها مع الفقهاء في محاربة النسيج البديعي المتألف من المرابطين وفقراء الحلقة الذين كان أغلبهم من المريدين السذج ونمط شيوخ

---

(1) قواعد التصوف، ص 22.

(2) نفسه، ص 22.

(3) أنس الفقير، ص 61.

(4) نفسه، ص 54.

التربية الذين اختزلوا التصوف في الذكر واعتمدوه طريقا في التربية وسائر أدعية التصوف، كما سبق عرضه في الباب الثالث من القسم الثاني من هذا البحث.

فضلا على إيجادها لمسوغ شرعي لقضايا الكرامة والخارق وتسليم الفقهاء للصوفية في هـذا الجانب(1)، بل على العكس من ذلك تحول الفقهاء إلى مؤسسين للعمران الصوفي ومـؤلفين لمناقـب الصوفية ومصدرا اعتمد عليهم أصـحاب كتـب المناقـب فـي نـسج رواياـتهم المناقبيـة حـول الصوفية، وحسبنا إشارة ابن مرزوق الخطيب إلى كوكبة من الفقهاء اهتموا بكتـاب مناقـب أسـلافه كالفقيه أبي الحسن على بن عبد الواحد المسيلي والفقيه القاضي أبي عبد الله محمد بن حسن بن هنيـة والفقيه يعقوب البرشكي والقاضي الخطيب أبـي علـي منـصور بـن أبـي عبـد الله بـن هديـة القرشي(2)، فضلا على تحول بعضهم إلى مصدر روائي لأخباره، أشار إليهم بقوله: « أخبرني جماعة من الفقهاء » أو « أخبرني جماعة من أصحابنا» أي من جنس الفقهاء. (3)

وكذلك لدى جرد كتاب «روضة النسرين» لابن صعد تبين أن الفقهاء كانوا من أهم مـصادره الإخبارية كالحافظ أبي عبد الله التنسي(4)، ومحمد بن يوسف الجزائري(5)، والفقيه يحيى بن عبد الله أبي البركات(6) وعبد الله بن منصور(7)، والفقيه أبي عبد الله(8)، ناهيك على استخدامه أيضا للفـظ حدثني جماعة من الأصحاب في إشارة إلى أترابه من الفقهاء .(9)

ثم إن وجود صنف الفقهاء الصوفية والقضاة الصوفية العلماء الصوفية مندمجين فـي الطـرق الصوفية، قد جعل جانب الحقيقة فيها قويا وطقوس الطريقة صارت مكيفة مع الشريعة، خصوصا وأن شيوخها والمندمجين فيها كانوا رجال إصلاح ديني مثل: أحمد بن زاغو بالنسبة للشاذلية وابـن القنفـذ للمدينية وأحمد رزق للزروقية.

---

(1) يذكر ابن القنفذ أن الفقيه محمد بن عبد السلام الهواري التونسي تراجع عن إنكاره لحالة الرقص التي قام بها الصوفي أبى هادي بجامع الزيتونة لسر رآه من أحوال الفقراء . أنس الفقير، ص 49.

(2) المناقب المرزقية، ص 142.

(3) نفسه، ص263.

(4) روضة النسرين، ص ص 83، 127، 180.

(5) نفسه، ص 130.

(6) نفسه، ص 134.

(7) نفسه، ص ص 135، 222.

(8) نفسه، ص162.

(9) نفسه، ص56.

وينهض أسلوب الانفتاح وعدم التعصب الذي سلكه الصوفية في التعامل مع الفقهاء دليا آخــر على التقارب بين الطرفين، حيث اعتبر ابن القنفذ أن أخلاق الصوفية لم تكن تسمح لهم بــأن يــسلكوا طريق القدح أو التعصب في قوله: « أن فضلاء الفقراء لا يسلكون طريق القدح ولا يتعصبون في سد باب التحقيق لأن المؤمنين إخوة في الدين ولا تقع المنافرة إلا من ضال جاهــل»(1)، ولــذلك كانــت مجالس وحلاقات الدروس في بجاية وقسنطينة ووهران وتلمسان، ملتقى جمع الفقهاء والصوفية علــى حد سواء، كانوا يتبادلون فيها النقاش في مناخ علمي وديني رفيع المستوى خال من المنافرة والتعصب ويكفينا من الأدلة أن محمد الصفار أحد أصحاب الملاري كان له في بجاية «مجلس للعلــم معــروف باجتماع الفقهاء والفضلاء والــصلحاء»(2)، وبيــت الــشريف العلــواني بتلمــسان كــان مجتمــع العلماء والصلحاء(3)، وبوهران كان إبراهيم التازي «يحــب العلمــاء ويوســع لهــم فــي مجلــسه ويقدمهم».(4)

ودون إغفال انحياز السلطة إلى جانب السلطة إلى الصوفية بسبب شعبيتهم الواســعة اضــطر الفقهاء بدورهم إلى اعتماد خط السلطان بعلاقاته بالصوفية خصوصا وأنه صار ينتصب للصوفية على حسابهم في مجالس المناظرة، فقد ورد عن ابن القنفذ أن أبا هادي مصباح بن سعيد الصنهاجي «كــان بينه وبين الفقهاء منافرة وله مجلس معروف مع فقهاء تلمــسان وبخهــم هــو وزجــرهم الــسلطان عنده».(5)، ولما كانت الكرامة هي وسيلة القهر لدى الصوفية فقد اعتمــدها هــؤلاء كحجــة علــى خصومهم من الفقهاء، وحسبنا أن أحمد بن يوسف الملياني وجه رسالة إلى أمير فاس يطلب منه قبــل معاقبة الفقهاء الذين اعترضوا عليه «أن يعملوا له برنوسا من الثلج و يلبسوه في الصمايم ومن المــاء عمامة ويشدوها شدا ومن الريح قنديلا ويعملوا منه فتايل».(6) ومن هذا الباب كسب الصوفية السلطة إلى جانبهم.

---

(1) أنس الفقير، ص 61.

(2) نفسه، ص 53 ؛ التنبكتي: كفاية المحتاج، ص310.

(3) التنبكتي: نيل الانتهاج، ج2، ص 92.

(4) ابن صعد: النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 39.

(5) أنس الفقير، ص 49.

(6) مؤلف مجهول: مناقب أحمد بن يوسف الملياني، ورقة 113.

ب- القضايا العالقـــة

وهي القضايا التي أنكرها فقهاء الفروع(1)، على مدرسة الفقهاء الصوفية المؤلفة من الفقهـــاء الصوفية والعلماء الصوفية وما أنكرته هذه المدرسة بدورها على هذا النمط من الفقهاء فيهـــا يتعلـــق بالمنطلقات الأساسية والجوهرية لكل منهما في هيئة الخطاب الجدلي للفكرة ونقيضها وتخص، علاقـــة الباطن بالظاهر، والزهد في الدنيا والتهافت عليها والاستمتاع بملذاتها، ومنافسة الفقهاء الصوفية لهؤلاء الفقهاء في مجال اختصاصهم، كالاشتغال بشؤون الناس في أمور الشرع والكتابة فيها خصوصا بعد أن قلص الصوفية من مسافة اكتساب المعرفة وفق النمط الاكتسابي للعلـــوم بـــالتواتر والـــسند المتـــصل والمتمثل في سلسلة سند الذكر ولباس الخرقة وأخذ الطريقة، والتي تماثل الـــنمط الاكتـــسابي للعلـــوم عند فقهاء الفروع.(2)

فقد ظلت المسافة بين الظاهر والباطن أحد القضايا العالقة التي صـــاحبت تـــاريخ التـــصوف بالمغرب الأوسط، وبالتالي فقد برزت في أدبياته منذ اعتراض فقهاء قلعة ابن حماد على الصوفي أبي الفضل بن النحوي في أوائل القرن السادس الهجري(3)، وجوهر الاختلاف ضمن هـــذه المـــسافة أن الفقيه ينظر من حيث ثبوت الحكم الظاهر للعمل الظاهر، والصوفي ينظر من حيث الحقيقة فـــي عـــين التحقيق ولا نظر للفقيه حتى يصل ظاهره بباطنه(4)، وهذه المسافة أصبحت حجة الفقهاء الصوفية في جدالهم مع الفقهاء لقول أبي هادي مصباح بن سعيد الصنهاجي أثناء نقاش دار بينه وبينهم «أنا مع ربي بالباطن وأنتم معه بالظاهر»(5)، وبالتالي فإن الصوفي بوصفه يمتلك علم الباطن فهو الفقيه الحقيقـــي لقول إبراهيم التازي «الفقيه من يفقه عن الله ويرغب فيما عند الله».(6)

أما دون ذلك فهو مجرد آخذ بظاهر الشرع ومضاره ثابتة على مجتمعه وهذا ما نستشفه من قـــول محمد بن يوسف السنوسي: «وأصحابنا أهل علم الظاهر أخذوا بظاهر الشرع دون اشتباه فاغتـــر بهم كثير مـــن أهل اليقظة والانتباه فوقع الفساد مـــن جهـــة الصلاح وأتـــى الخسران من حيث الفلاح».(7)

---

(1) وصف ابن ليون التجيبي فقهاء الفروع في النصف الأول من القرن 8هـ/14م بالفقهاء الجامدين الذين يعتقدون في الشريعة وينكرون على من ترك طريقتهم . الإنالة، ص 73.

(2) سلامة العامري: المرجع السابق، ص449.

(3) ابن الزيات: التشوق، ص101.

(4) يرى أحمد زروق أن الفقه مقصود لإثبات الحكم في العمود فمداره على إثبات ما يسقط بـــه الحـــرج والتـــصوف مرصده طلب الكمال ومرجعه لتحقيق الأكمل حكما . قواعد التصوف: ص35.

(5) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص52.

(6) ابن صعد: النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة39.

(7) نصرة الفقير، ورقة 113.

ويبرز المظهر الثاني كفاصل بين الصوفية وفقهاء الفروع في قضية الزهد في الدنيا والاهتمام بها فقد وصف أبو عمران موسى المازوني فقهاء عصره بعلماء الدنيا الذين باعوا دينهم لما ضعفت أرزاقهم وعمت قلوبهم(1)، وشاطره معاصره إبراهيم التازي في التركيز على دوافع طلبهم للعلم والتي كانت لأجل التباهي وجذب الناس إليهم ونيل الحظوة والمنزلة عند الأمراء وبالتالي في نظره ساقطون عند الله وليسوا من أهل الخشية(2)، كما انتقد محمد السنوسي أيضا أسلوب حياتهم المفرط في التوسع في لذيذ الطعام والمشرب والمسكن واعتنائهم باللباس وتجملهم به، كلبسهم الأدبار والطيلسان وتوسيع أكمام ملابسهم وتكوير عمائمهم وتزويقها، وهو ذات الجهد الذي طبع نشاطهم في العمران الديني من حيث تزويق المساجد والزوايا وزخرفتها والتي كانت أيضا من المآخذ التي لام فيها الصوفية الفقهاء.(3)

ويبدو أن نظرة السنوسي في هذه القضية لها سندها بتلمسان خلال القرن 8هـ/14م فقد كانت النخبة الفقهية ذاتها حريصة على الابتعاد عن ظاهرة التزويق والزخرفة في المساجد، يعكسه الحوار الذي دار بين ابني الإمام وابن مرزوق الخطيب بحضور السلطان أبي الحسن المريني حول الزخارف والتزويق الذي شمل المسجد الجامع بالعباد العلوي الذي قام السلطان أبو الحسن ببنائه وأشرف ابن مرزوق على تتبع أشغاله وأفرط في تزويقه، مما أثار حفيظة ابني الإمام وانتهى السجال إلى حذف التزويق والزخرفة من موضع المحراب والقبلة كي لا ينشغل المصلون بها، وقد اعتبر ابن مرزوق الخطيب هذا النوع من المناقشات من نمط ما كان يجري في عصره حول إطالة الكم في اللباس.(4)

ويحسن التنبيه إلى أن موجة نقد فقهاء الفروع في هذا المستوى قد اضطلع به في المغرب الإسلامي خلال هذه المرحلة الفقهاء العقلانيون والأصوليون وأصحاب المقاصد، حيث يعتبر ابن الحاج نموذجا بارزا في نقد أسلوب حياتهم في المأكل والملبس(5)، مما يعني أن ظاهر نقد الحياة الخاصة

---

(1) صلحاء وادي الشلف، ورقة 25.

(2) ابن صعد: النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 39.

(3) نصرة الفقير: ورقة 115، 116.

(4) المسند: ص 288، 289.

(5) من انتقادات ابن الحاج لفقهاء عصره «ويلكم يا معشر علماء السوء الجهلة بربكم جلستم على باب الجنة تدعون الناس إلى النار بأعمالكم فلا أنتم دخلتم الجنة بفضل أعمالكم، ولا أنتم أدخلتم الناس لها بصالح أعمالكم قطعتم الطريق على المريد وصددتم الجاهل عن الحق فما ظنكم غدا عند ربكم» . المدخل، ج1، ص 117 ؛ وقوله أيضا في انتقاد شكل الثياب الذي كان يرتديه فقهاء عصره أنتم طولتم ذيولكم فصارت السنة بينكم بدعة وشهرة... فتوسيع الثوب وتوسع الكم وكبره ليس للرجل . المدخل، ج1، ص 114.

لهؤلاء الفقهاء قد اتخذت في أدبيات المصلحين المغاربة طابعا نقديا واحــدا تمــاهي فيــه الــسنوسي مع ابن الحاج.

ويظهر السنوسي كذلك ناقدا بارعا للمستوى المعرفي والديني الذي تميز به فقهاء الفروع فــي عصره فقد وصفه بالمنحط، وعلاماته اشتغالهم بالنحو وحفظ غريب الكتاب من اللغة والكلام في الصفة والموصوف، وتدوين أصول الفقه والكلام في الجرح والتعديل، وعدم تمييز الــصحيح مــن الــسقيم والتشدد في الفتوى والرخصة فيها(1)، كما انتقد فئة الخطباء الــذين كــانوا يخطبــون فــي النــاس بعبارات غليظة مظهرين الصولة والقهر على الناس في الأمر والنهي ويفــضحونهم أثنــاء الاجتمــاع مظهرين الــشماتة بهــم، وبالتــالي فهــم يفتقــرون إلــى الأدب ويجــدر حــسب تعبيــره تكــسير أفواههم بالحجارة.(2)

ونظرا لهذا الوضع الذي آلت إليه الحياة الدينية انتصب الفقهاء الــصوفية للفتــاوى والــدرس ونافسوا الفقهاء في مجال اختصاصهم وبدورهم انتقد فقهاء الفروع، الصوفية نقدا ظاهريا يفتقــد إلــى العمق خصت مؤلفاتهم، فقد اعترض أبو زيد عبد الرحمن المقلاش على كتاب «السهو» لمحمــد بــن عمر الهواري في جوانب النحو واللغة(3)، واعترض بعضهم على عقائد السنوسي ولم يكن اعتراضــا علميا حيث اكتنف عِرضه ونسبه مما أحزنه وأقعده في البيت(4)، فضلا على المكائــد التــي كــانوا يكيدونها في مجالس الدرس خصوصًا التي كان يحضرها السلاطين وغرضهم من ذلك تعجيز الفقهــاء الصوفية أمام السلطة، ومن أبرز هذه المكائد محاولة تعجيزهم للصوفي محمد بن العباس فــي إحــدى جلساتهم في تفسير القرآن بحضور السلطة حينما عرضوا عليه تفسير قوله تعالى﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَــكَ فَتْحــاً مُّبِيناً﴾(5)، ولم يكن قد راجعها لأن من عادة المفسر تحضير الآيات أو السور المــراد تفــسيرها فــي المجلس ويكون المستمع على علم بها مسبقا، ولم ينقذ الموقف سوى تلميذه أحمد بن زكري الذي تدخل في تفسيرها من الضحى إلى الزوال وما إن انتهى حتى ضمه الــشيخ محمــد بــن العبــاس وشــكره تقديرا لموقفه.(6)

---

(1) نصرة الفقير ورقة 115.

(2) الملالي: المصدر السابق، ورقة 80.

(3) نفسه، ص228.

(4) نفسه، ورقة112، 122.

(5) سورة: الفتح، الآية 1.

(6) ابن مريم: المصدر السابق، ص40.

ويظهر اعتراضهم أيضا في المسائل الشكلية مثلما حدث مع خادم الحسن أبركان لأنـــه كـــان يجيب إذا سُئل عن حاله «بخير، الله يسأل عنك»، حيث استنكروا ذلك واعتبروه جهلا فكـــان جـــواب الحسن أبركان أن هذا الدعاء هو: «دعاء للمخاطب بملازمته للعبادة والصلاة في أوقاتها لما ورد فـــي حديث الملائكة الذين يتعاقبون فينا بالليل والنهار، وفيه يسألهم الله وهو أعلم، كيــف تـــركتم عبـــادي فيقولون: ربنا آتيناهم وهم يصلون وتركناهم وهم يصلون ونحو هذا فاقتضى الحديث أن العباد الـــذين يسأل الله عنهم الملائكة إنما هم المحافظون على الصلاة في أوقاتها المرضي عنهم فصار الداعي بهذا الدعاء، دعاء الله أن يجعل المدعو له من أولئك العباد المسؤول عنهم سؤال إظهار وإنعـــام لا ســـؤال استفادة واستعلام».(1)

ومن خلال هذه الجدلية والمواقف المتباينة بين فقهاء الفروع والفقهاء الصوفية يتـــضح البـــون الواسع بين الطرفين في فهم القضايا المختلفة المتعلقة بالإسلام، ثم إن قدرة الفقهاء الصوفية على تقديم مشاريع التسنين وتعقيد طقوس حلقات الـــذكر والـــسماع والزيـــارة، وضـــبط التـــصوف العرفـــاني بالتوحيد قد سّد باب النقد الموضوعي في سلوكهم الـــصوفي ومـــنح الإســـلام الـــصوفي مـــشروعية الاستمرار والانتشار.

ج- تصدع جبهة الفقهاء الصوفية

شهد القرن 9هـ/15م تصدعًا في جبهة الفقهاء الصوفية على مستوى مدينة تلمـــسان بـــسبب الاختلاف بين أقطابها في مجموعة من المسائل تخص الطقوس الصوفية، وإذا كان قد جرى تقليد مـــن قبل الباحثين في اعتبار فتوى قاسم العقباني تـــ854هـ/1451م التي استحسن فيها طقوس الاجتمـــاع للذكر ومعارضة ابن مرزوق الحفيد 842هـ/1438م لها في كتابه المفقود «النصح الخالص في الـــرد على مدعي رتبة الكمال الناقص»، من أوجه الصراع بين السلفية والصوفية(2)، فإن هذا التصوير غير مطابق لتوجهات هؤلاء الفقهاء الصوفية، ولا يتطابق موضوعه مع هذا العنوان الفضفاض.

---

(1) ابن مريم: المصدر السابق، ص ص 91، 92.

(2) جعل الجيل الأول من الباحثين الجزائريين مثل الأستاذ القدير أبي القاسم سعد الله والـــشيخ المهـــدي البوعبـــدلي والأستاذ الفاضل ناصر الدين سعيدوني، من قضية الاختلاف بين ابن مرزوق الحفيد وقاسم العقباني ومن انضم إلـــى الطرفين، ظاهرة للصراع بين السلفية والصوفية بينما كل هؤلاء الذين صنعوا هذه الظاهرة كانوا فقهاء وصوفية في آن واحد وعلى خط الـــسلف دارجـــين. أبـــو القاســـم ســـعد الله: تـــاريخ الجزائـــر الثقـــافي، ج1، ص ص 14، 42 ؛ المهدي البوعبدلي: عبد الرحمن الأخضري وأطوار السلفية في الجزائر، محلة الأصالة، الـــسنة الـــسابعة، صفر/محرم 1398هـ/جانفي 1978، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، ص 24 ؛ ناصـــر الـــدين سعيدوني وآخرون: الجزائر في التاريخ (العهد العثماني)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 173؛ صار

وفحوى هذا الاختلاف أن قاسم العقباني قد أجاب على نازلة تخص نوعا من حلقــات الــذكر الجماعي استحسن فيه صنيع الذاكرين في هيئة الاجتماع واستعمال السبحة والإنشاد وقــراءة القــرءان والاستغفار وقراءة كتب الرقائق والوعظ والمصافحة والإطعام، وسلك سبيل التأصيل لهذه القضايا من القرءان والسنة والأثر(1)، وعضده كل من أحمد بن زاغو 845هـ/1441م بكتابه «جــلاء الظــلام» وتبعهما في النصف الثاني من القرن 9هـ/15م كل من الحسن أبركان والثعالبي والسنوسي والحــافظ التنسي، وهدفهم من تزكية هذا النوع من الحلقات بوصفها حقلا مناسبا لتزويد العامة بالثقافــة الدينيــة والتشبع بها.(2)

بينما عدم اقتناع ابن مرزوق الحفيد بها ومؤازرة أبي إسحاق إبراهيم المصمودي لــه بفتــاوى هي في حكم المفقود شأنها شأن كتاب "النصح" لابن مرزوق(3)، يجعلنا نرجح أن رده يصب في قالب الموضوع أي حلقات الذكر الجماعي، ولا يستبعد أن يكون ابن مرزوق ذو الميول الغزالية قد فــضل نوع الذكر الذي يكون ضمن المجاهدات والذي يتدرج فيه المريد من الذكر باللسان إلى الذكر بالقلــب والجوارح بغاية تطهير القلب والوصول إلي الكشف.

ومن هنا يكون الاختلاف بين الطرفين حول الذكر والغاية منه كالتالي: فهو عند العقباني ومن ناصره، طريق إلى التعلم وعند ابن مرزوق ومن حذا حذوه طريق إلى الكشف على خطى الغزالي مما يعني أن القالب السلفي الذي ألبسته الدراسات على هذه القضية بعيد خصوصا وأنها ربطت ذلك بتأثير أبي الحسن علي بن عبد الحــق الزرويلــي تـــ719هــــ/1319م الــشهير بالــصغير ذي الميــول السلفية على فقهاء تلمسان(4)، وهو المنحى الذي يتناقض مع المنطلقات الفكرية والفلــسفية لمدرســة الفقهاء الصوفية بتلمسان خلال القرنين8 و9 الهجريين والتي جمعت في منحاها الفكري والفلسفي بــين الرشدية والفيضية وفي الفقه بين الأصــول والمقاصــد وفــي الطريقــة الــصوفية بــين الغزاليــة والشاذلية والعرفان.

ويزداد الموقف غرابة حينما ألحق رد محمد بن يوسف السنوسي الموسوم بــ«نصرة الفقيــر» بهذه القضية، مع أن هذا الرد كان على أحد فقهاء الفروع، رغم أن حيثياته تتقاطع في جوانب

هذا التقليد ديدن الدراسات التي أنجزت حول التصوف بتلمسان أو المغرب الأوسط . أنظر آمال لــدرع: المرجــع السابق، ص ص 290، 294.

(1) الونشريسي: المعيار، ج11، ص ص49، 52.

(2) ابن زاغو: جلاء الظلام، ورقة، 51، 52.

(3) محمد بن ادريس الراضي: المقالة المرومة، ورقة 31 ؛ ابن مريم: المصدر السابق، ص211.

(4) الونشريسي: المعيار، ج1، ص210.

الاستحسان مع منحى العقباني.

ولذلك فإن ما حصل من تصدع في جبهة الفقهاء الصوفية بتلمسان حول هذه القضايا الجزئيـــة من الطقوس الصوفية مرده إلى الاختلاف في وجهات النظر حول أهمية مجالس الذكر وشرعيتها، مع الفارق بين هؤلاء الفقهاء الصوفية في درجة التشبع بالأصول وفقه المقاصد.

9- الصوفية والسلطـــة

إن معالجة العلاقة بين السلطة والصوفية على ضوء ثنائية الاعتقاد والمعارضـــة أي اعتقـــاد السلاطين في الصوفية ومعارضة الصوفية للسلطة، بات من المعالجات الكلاســيكية الــسطحية التـــي لا تكشف عن مضمرات هذه الظاهرة والمنطلقات المتحكمة فيها ولا سيما وأن الأفكار التي اعتمــدت في هذا البناء مستوحاة من الحكايات الكرامية التي يكتنفها الشطط والخرافة والغمــوض، خــصوصا الواردة في «بستان» ابن مريم، و«دليل» الزياني و «طلوع» المزاري وما يناظرها في مصادر ما بعد القرن 9هـ/15م.(1)

لأن جوهر المعالجة يمكث في أدبيات الصوفية وقناعاتهم ومنطلقاتهم الفكرية والفقهية المتحكمة في مسار العلاقة، ومن هنا لم تعد العلاقة بين الصوفية والسلطة ذات طابع واحد، كما أنه ليس كل مـــا يتخذه الصوفية إزاء السلطة من نفور وعدم التواصل معها يعد موقفا سياسيا يندرج ضمن المعارضـــة الصوفية ووفقا لهذه الرؤيا، تعبر أشكال المواقف التي اعتمدها الصوفية إزاء السلطة وكذا ردود أفعالهم إزاء السياسة الاجتماعية عن منطلقاتهم وقناعاتهم وتسجيل حضورهم الاجتماعي، لكن دون أن يكــون لهم مشروع سياسي واضح المعالم يستهدف السلطة، وعكس ذلك تماما كانت أشكال السياسات المعتمدة من قبل السلطة إزاء الصوفية وظاهرة المرابطين في البوادي وشيوخ الطرق الصوفية محسوبة بعناية فائقة وفق نظرية احتواء هذه الفعاليات الدينية والاجتماعية ذات التأثير الواسع، ممـــا يجعــل ظـــاهرة اعتقاد السلاطين في الصوفية مجرد سديم سرعان ما يتبــدد أمـــام المــصلحة العليـــا لنظـــام الملــك وكرسي السلطان.

أ- صلة الصوفية بالسلطة (المواقف والمؤثرات)

إن عدم نفي صوفية المغرب الأوسط للاعتبارات المذهبية في نــشاطهم قــد جعــل تحـــركهم السياسي مؤطرا بموقف أهل السنة والجماعة من السلطان أي الدعوة إلى طاعته وعدم الخروج عليـــه وبالتالي لم ينافسوا السلطان في ملكه ولم يعلنوا الثورة عليه، كما لم يسعوا إلى إقامة نظام سياسي معين وبالتالي انزاحوا إلى الاضطلاع بما هو اجتماعي وبأدوار سياسية كلفوا بها من طرف السلطة، وهي

---

(1) حول اعتماد بعض الأبحاث على منطق الأزمة والحكاية والكرامية في نسج العلاقة بـــين الــصوفية والــسلطان. انظر آمال لدرع: المرجع السابق، ص ص 268-281 ؛ وكذلك دراسة عبيد بوداود: المرجـــع الـــسابق، ص ص، 230،239.

القناعة التي انتشرت بين أتباع المدينية والشاذلية الزروقية(1)، وصارت مبثوثة في أطاريح النخبة مثل دعوة ابن القنفذ القسنطيني إلى وجوب طاعة السلطان وعدم الدعاء عليــه، وتحــريم ابــن مــرزوق الخطيب عصيان السلطان وعدم مخالفته، بل وفضله على المفتين والأئمة(2)، غير أن هناك ظاهرتين ضمن الحركة الصوفية خرج أصحابها عن قاعدة طاعة السلطان وهما: ظــاهرة المــرابطين الــسنة بالزاب وموقف أبي عبد الله محمد المقري تــ759هــ/1357م من نظام الملك برمته.

فأما المرابطون السنة في الزاب فقد أعلنوا الثورة على حكم بني مزني الموالين للحكم الحفصي بين 703-740هــ/1303-1339م وانطلقوا من فكرة تضييع السلطان للسنة، وبالتالي أعــادوا رفــع شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكن حركتهم التي تعد نموذجا فريدا في تجربة العلاقة بين السلطة والصوفية خلال القرنين 8 و9 الهجريين، قد خضعت هي الأخرى لمؤثرات تمثلت في:

أن انبثاقها من الوسط الهلالي الخشن بطبعه والذي لم يكن يسمح لها بــالنفوذ إلــى الأطــر الصوفية التي اعتدناها ميكانيزمات منظمة للعلاقة بين الصوفية والسلطة وأعني بذلك وســيلة النفــور تحت غطاء الزهد ومقارعة السلطة بأداة الكرامة والخوارق، والتي تعكس بدورها شكلا مــن أشــكال المقاومة السلمية والسلبية الكاظمة لفكرة الخروج عن السلطان.

وبصرف النظر عن الدوافع الذاتية التي تحكمت في صياغة ابن خلون للظاهرة العسكرية فــي تجربة المرابطين السنة(3)، فان موقفه كفقيه مالكي محافظ على خط أهل السنة قد جعله ينهي معالجته لهذه الظاهرة بإرجاعها إلى إطارها الطبيعي حينما صور حركة المرابطين في مرحلتها الأخيرة، وقــد اختار شيوخها الفقيه المقري أبا عبد الله محمد بن الأزرق ليكون شيخهم في الأحكام والعبادات وإبقــاء الشؤون العسكرية في يد حسن بن سلامة، شيخ أولاد طلحة، وبموت هذا الأخير نجحت السلطة ممثلــه في يوسف بن مزني حاكم بسكرة في جذب الفقيه ابن الأزرق وتعيينه قاضيا على بسكرة(4)، وفي ذلك جر للحركة برمتها إلى بوتقة السلطة وإنهاء لفكرة الخروج على السلطان من فضاء الزاب.

---

(1) شملت هذه الظاهرة المغرب المالكي برمته، فقد ترك الصوفي أحمد زروق تــ899هــــ/1493م الــصلاة خلــف خطيب جامع القرويين عبد العزيز بن موسى الورياغلي تــ880هــ/1475م لأنه حرض الناس على الثورة ضد عبــد الحق المريني. ابن القاضي: جذوة المقتبس، القسم II، ص 452.

(2) المسند، ص 99، 103.

(3) حول استنجاد عبد الرحمن بن خلدون بأحياء يعقوب بن علي الرياحي في أزمتة مع السلطة وصحبته ليوسف بن مزني وابنه حاكما بسكرة ودورهما في المساهمة بالمال والجاه في إنقاذه . انظر، رحلة شــرقا وغربــا، ص ص 897، 899.

(4) العبر، ج6، ص ص 84، 85.

في حين مس أبو عبد الله محمد المقرى تــ759هــ/1357م مسألة جوهرية حينما رفض نظام الملك برمته وحمله مسؤولية شقاء المسلمين وسوء بختهم ودعا إلى عودة نظام الخلافـــة، لأن نظـــام الملك في رأية هو نظام بني إسرائيل، وفقا لقوله تعالى ممتنا على بني إسرائيل ﴿وَجَعَلَكُم مُّلُوكـــاً﴾(1) بينما نظام المسلمين هو الخلافة واستدل بقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الـــصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ﴾(2)، ومن هنا اعتبر نظام الملك غير لائق في قو لـــه: «لـــم يـــسلك طريـــق الاستقامة بالناس فقط إلا خليفة، وأما الملوك...إلا من قل، وغالب أفعاله غير مرضية».(3)

كما رفض فكرة الشرف في الحكم واعتبره في عصره مظنونا لقوله لأبي عنان المرينـــي «لا عليك فان القرش اليوم مظنون...أنت أهل الخلافة إذا توفرت فيك بعض الشروط»(4)، ويأتي اتخـــاذ المقري لهذا الموقف انطلاقا من وضع الضعف الذي أصاب ملوك المغرب الإسلامي واستفحال حركة الاسترداد وتهافت الملوك والناس لاكتساب شرف الانتماء لآل البيت.

والى جانب ذلك اسقط صوفية التوحيد العرفاني منحاهم الزهدي في المواهب والعطايا الإلهيـــة على الزهد في هبات السلاطين وإدراراتهم فأغلقوا بذلك باب الانتفاع والطمع في الخلق بعد أن زهدوا في مواهب الخالق فقد رفض أبو العباس أحمد مرزوق تــ741هــ/1340م وظيفة منصب قاضي عقد الشروط والشاهدات الذي عرضه عليه السلطان الزياني أبو حمـــو موســـى بـــن أبـــي ســـعيد 707-718هــ/1308-1318م رغم أنه كان في أمس الحاجة لتحسين وضعه الاجتمـــاعي المـــزري لـــدى عودته من فاس إلى تلمسان حيث وجد داره قد خربت وغلال جنانه قد أنفقها أخوه محمد على النـــاس عقب نهاية الحصار المريني على تلمسان، بالإضافة إلى نفوره من السلاطين فقد رفض مقابلة السلطان أبي حمو موسى(5)، ورفض أن يزوره السلطان أبو تاشفين 718- 737هــ/1317-1336م الذي كان يلح على رؤيته والتبرك به(6)، وقد دار بين الطرفين حوار قال فيه السلطان:«ســـألتك الله لأي شـــيء تمنعنا من رؤيتك والتبرك بك، لا تجينا ولا تزورنا وإن أذنت لنا نزورك زرناك، فشكر له وقال لـــه: رؤيتي لك بظهر الغيب فلا تحملني على ما لا قدرة لي عليه... »(7)، وكان السلطان يرمي إلـــى أن

(1) سورة المائدة: الآية 20.

(2) سورة النور: الآية 55.

(3) المقري: نفح الطيب، ج5، ص284.

(4) التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص ص 82، 83.

(5) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 27.

(6) نفسه، ورقة 27.

(7) نفسه، ورقة 27.

يدفن أبو العباس إلى جانبه كما دفن جده محمد بن أبي بكر إلى جانب السلطان يغمراسن، ومـــن شـــدة حرصه على عدم قبول الإحسان من السلاطين أنه لما توجه في الصلح بين أبي حمــد موســـى 707-718هــ/1307-1318م والسلطان الحفصي أبي يحي 718-747هــ/1318-1346م رفض أن يأكل للطرفين طعاما ولم يأخذ منهما إحسانا(1)، ويبدو أن هذا الصلح هو الذي نجح يوســـف بـــن يعقـــوب الملاري عقده بين هذين الطرقين ودامت هدنته عشرُ سنوات(2)، وكذلك اتصف أبو عبـــد الله محمـــد الشريف العلوني تــ771هــ/1369 بزهده ومروءته، فلم يأخذ مرتبا من المدرسة التي كـــان يـــدرس فيها، وإنما كان ينفق من مال أبيه ويبتعد عن الملوك مع إقبالهم عليه وحرصهم على قربـــه ورفعتـــه ورغم ذلك كان لا يخدمهم بدينه ولا ... حوائج نفسه، لذلك كان السلطان أبو سعيد يحبه(3)، والسلطان أبو حمو موسى الثاني يقدره، كما اشتهر بموقفه مع العلم ولم يكن متسامحا في مجلس درسه فقد كـــان كبير وزراء الدولة الزيانية يحضر مجلسه فمال يوما على بعض الأئمة والعلوني يدرس، فنظـــر إليـــه نظرة غضب وعنفه فسكت الوزير.(4)

وفي القرن 9هــ/15م جسد مجموعة من صوفية التوحيد العرفاني أطروحة الزهد في هبـــات السلاطين وعدم مخالطتهم منهم: الحسن أبركان الذي كان رجال الدولة الزيانية يقفون عند بـــاب بيتـــه ينتظرون الإذن وهم في غاية السرور والابتهاج(5)، فتارة يخرج لهم وأخرى لا يأذن لهم بـــذلك(6)، ولما زاره السلطان أبي محمد بن أبو تاشفين ووزيره أحمد بن يعقوب الخالدي في بيتـــه ووضـــع لـــه بطنية فيها مال، ردها إليهما ولم يقبلها(7)، كما أنه كان لا يقطع مجلسه العلمي إذا حـــضر الـــسلطان، وقد فعل ذلك مع أحمد العاقل الذي كان يدخل المسجد فيقبل يد الشيخ ويجلس إلـــى غايـــة أن يـــنقض مجلس العلم.(8)

---

(1) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 27.

(2) أنس الفقير، ص 53.

(3) التنبكتي: نيل الانتهاج، ج1، ص96، 97.

(4) نفسه، ج2، ص98.

(5) ابن صعد: روضة النسرين، ص206.

(6) الرصاع: الفهرست، ص 43.

(7) ابن مريم: المصدر السابق، ص ص 89، 90.

(8) نفسه، ص ص 87، 88.

وعلى شاكلة أبركان كان السلاطين على حد تعبير الرصاع تخر على قدم إبراهيم المصمودي فلا يرفع رأسه إلى أحد، بل كانت عيناه تسيلان بالدموع من شدة الخوف والخشوع(1)، ونفس الصورة تحلى بها أحمد بن زكري الذي كان له جاه عظيم أيضا عند السلاطين.(2).

وإلى جانب ذلك تعاطى محمد بن يوسف السنوسي تـــ895هــ/1489م، الزهــد فـــي هبـــات السلاطين والنفور منهم فكرا وممارسة، رغم أن ولاة الأمر كانوا يتطارحون عليه ويتوددون إليه كـــي يقبل هداياهم إلا أنه كان يرفضها(3)، وبلغ الأمر حد أن قبل أحد أبناء الأمراء رجليه من أجـــل ذلـــك بينما السلطان أبو عبد الله المتوكل 866-873هــ/1462-1468م لما يئس في مسعاه تصدق بالهديـــة على أصحاب الشيخ.(4)

وفي مظاهر نفوره كان كلما التقى في الطريق بموكب رجال السلطان استدار إلى الحائط وقال يوما لما رأى أعوان السلطان: «بثياب فاخرة يركبون على الجياد، أعوذ بالله من الشيطان الرجيم»(5)، بالإضافة إلى رفضه الدائم لعروض السلاطين وتحاشي اللقاء بهم فقد امتنع عن تفسير القرآن بحـــضرة السلطان في قصره، ورفض أن يحضر وزير السلطان إلى مجلس درسه حين أشرف على ختم تفـــسير القرآن حيث عمد إلى تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين في يوم واحد وكان مـــن عادتـــه أن يفـــسر الإخلاص في يوم والمعوذتين في اليوم الذي يليه، فلما سمع بأن الوزير ينوي الحضور، لما توقف في سورة الإخلاص بادر إلى إنهاء كل ذلك في يوم واحد.(6)

ويتضح مفهومه لرفض هبات السلاطين ومساعدتهم في سياق رفضه لطلب السلطان أبي عبـــد الله المتوكل بخصوص دعوته إلى الاستفادة من غلال المدرسة الجديدة فكان جوابه فـــي رســـالة مـــن شقين: استعرض في الشق الأول اكتفاءه من الضروريات بفضل نعم الله عليه في قوله:« ونحن نعلمكم يا أمير المؤمنين إن الله تعالى بفضله كفانا الضروريات في هذا المعاش ورزقنا عند الاحتياج من حيث لا نحتسب وأنعم مولانا جل وعزّ ظاهرا وباطنا...».(7)

(1) الفهرست، ص 19.

(2) ابن عسكر: دوحة الناشر، ص 111.

(3) التنبكتي: اللآلئ السندسية، ورقة 11.

(4) الملالي: المواهب القدسية، ورقة 63.

(5) التنبكتي: اللآلئ السندسية، ورقة 110.

(6) الملالي: المصدر السابق، ورقة 61.

(7) نفسه، ورقة 61.

وفي الشق الثاني استخدم خطابا معقولا في تبريره عدم الرغبة في الاستفادة فاعتبر وجه استفادته غير جائر طالما أنه ليس موظفا أو مدرسا أو ساكنا فيها في قوله:«ثم الذي نعتقده أيضا أنّ تلك المدرسة لاحق لنا فيها اليوم إذ لسنا نعمرها بقراءة ولا سكنى ولا خدمة لنا فيها بوجه».(1)

وفي ختام رسالته ذكر السلطان بأنه لا حاجة له «في أخذ شيء ولو قُدِّرَ خلاً مُحصًا من مدرسة ولا بيت مال».(2)

وفي بجاية اشتهر صوفية مدرسة الحقيقة والشريعة مثل أحمد بن إدريس الأيلولي وتلميذه عبد الرحمن الوغليسي بالابتعاد عن الأمراء وعدم مخالطتهم(3)، وهي الشهادة التي أكدها محمد بن عمر الهواري في النصف الثاني من القرن 8هـ/14م(4)، وثبتها كل من ابن مرزوق الحفيد وعبد الرحمن الثعالبي أوائل القرن 9هـ/15م لدى زيارتهم إلى بجاية، كما تفيد ملاحظاتهم أن تلاميذ هذه المدرسة من القرن 9هـ/15م مثل أبي الحسن على بن عثمان المكلاتي وأبي الربيع سليمان بن الحسن وأبي الحسن علي بن محمد البليلتي، وعلي بن موسى الإمام، وأبي العباس النقاوسي قد درجوا على نهج الايلولي والوغليسى في التعامل مع الأمراء والسلاطين.(5)، ويأتي موقف ناصر الدين المشدالي تـ731هـ/1330م لما شاوره يوسف بن يعقوب الملاري تـ764هـ/1362م، فيما عرض عليه من طرف السلطان الحفصي أبي يحيى أبي بكر 718-747هـ/1318- 1346م في شان القيام بدور الوسيط في الصلح بينه وبين السلطان الزياني أبي حمو موسى الأول 707- 718هـ/1307-1328م، فكان رد المشدالي بآية من القرآن(6): ﴿لاَّ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاَحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾(7)، ومن هنا يتضح أن تفضيل المشدالي الابتعاد عن سلطان الوقت ما هو إلا تعبير عن الخيارات الثابتة المستمدة من بعد مدرسة الحقيقة والشريعة في تعاملها مع السلطة.

ودون إغفال البعد السياسي لجهاز الطريقة الصوفية ووزن أتباعها في تحقيق معادلة التوازن في النفوذ بين شيوخها والسلطة وتكييف الطرفين لنموذج من العلاقة يخدم سياسة السلطة ويحافظ على

---

(1) الملالي: المصدر السابق، ورقة 61.

(2) نفسه، ورقة 61.

(3) التنبكتي: نيل الانتهاج، ج1، ص 283.

(4) روضة النسرين، ص ص 52،51.

(5) التنبكتي: نيل الانتهاج، ج1، ص 283.

(6) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 53.

(7) سورة النساء: الآية 113.

تماسك هذه الطريقة وديمومة نشاطها، ومن مظاهر هذا التلاقي أن يوسف بن يعقوب المــلاري شــيخ الطريقة المدينية والزاوية الملارية، صار مخصوصا بلقب «السيادة» من قبل سلاطين وأمــراء بنــي حفص وهو اللقب الذي كان يختص به الأمراء المنحدرون من عبد المؤمن بن على مؤســس الدولــة الموحدية(1)، مقابل استمرار الزاوية الملارية وأتباعها في تأييد الحكم الحفصي، إدراكا منها لحقيقــة النفوذ الواسع الذي كانت الزاوية وشيخها يمتلكانه بقسنطينة وسهولها التي أضــحت فــضاء للعــرب الهلالية ولذلك كانوا يدعمون الزاوية بالأعطيات ويمتثلون لطلبات شيخها ووساطته في قضاء حــوائج الناس وفي إطلاق سراح المساجين.(2)

وفي هذا المضان نعثر أيضا على إقرار السلطة لشيوخ الطرق الصوفية بسلطة الحرمة الدينية للعمران الصوفي خصوصا الزوايا فلم يعد من حقهم متابعة الفارين المستجيرين بحرمتها رغم أن ذلك يعد إنقاصا لسيادتها على حد تعبير سلامة العامري(3)، ومن القرائن إقرار شــيوخ الزوايــا بــالولاء للسلاطين وصلتهم بآل البيت واعتبارهم شرفاء وبالتالي إلباسهم ثوب المشروعية الذي صار أحد دعائم الحكم في القرنين 8 و9 الهجريين، يعكس ذلك تصريح إبراهيم التازي في شخص الــسلطان الزيــاني محمد بن أبي ثابت المتوكل 866-873هــ/1461-1468م قوله: «والله أني لأحب هذا الملك وأؤثــره لكونه جمع خصالا من الخير الدالة على كمال الفعل ومناقب من السؤدد لم تتوفر في غيــره، وكفــاه فضلا انتسابه للجانب العلي أهل بيت الرسالة ومقر السادة والخــلافة عليهم الصلاة والسلام».(4)

وفي ذات السلطان يقول حمد الغماري:«هذا العقل الذي خص به الله الشاب المبــارك يــصلح للخلافة»(5)، كما أن يعقوب الملاري قد اختار لأبي يحيى أبي بكر الحفصى 718-748هــ/1318م-1347م لقبا من ألقاب الخلافة، فأسماه «المتوكل على الله»(6)، ومن هنا يكون الصوفية قد ساهموا إلى جانب نخبة المغرب الأوسط في إلحاق السلاطين بآل البيت.(7)

---

(1) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص ص 44، 45.

(2) يذكر ابن القنفذ أن الله وضع لجده يوسف يعقوب القبول عند الأمراء الراشدين رضي الله عنهم وأعانهم على ما يرضاه منهم وعند ولاتهم في قضاء الحاجات وقبول الشفاعات . أنس الفقير، ص 44.

(3) الولاية والمجتمع، ص303.

(4) ابن صعد: النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 21.

(5) ابن صعد: روضة النسرين، ص 231.

(6) الفارسية، ص 164.

(7) ابن مرزوق: المسند، ص ص 107، 109.

وكل ذلك مقابل الإدرارات والمساعدات التي كان يتفضل بها السلاطين والأمراء على الزاوية والاستجابة لوساطة إبراهيم التازي في القضايا الاجتماعية لقول ابن صعد: «ومع ذلك كانوا له علـــى الحالة المرضية من الإجلال والتعظيم يقبلون شــفعاته »(1)، وشــفاعة شــيخه محمــد بــن عمــر الهواري.(2)

ونظرا لحاجة السلاطين إلى معرفة الأمور المستقبلية فإنهم جعلوا من الصوفية مركز استشعار مبكر لما يقع في المستقبل وبالتالي تلافيه والاستعداد له، وحسبنا أن شهادة ابن القنفذ على منزلة جــده يعقوب بن يوسف عند أمراء بني حفص، كانت من منطلق تحدثه في المستقبليات التي تخص أحــوال السلاطين(3)، وكذلك في إشارته إلى أن أبا هادي مصباح بن سعيد الصنهاجي كان له «رأي نافذ فـــي تدبير الدنيا، لذلك كانت القواد تستشيره»(4)، وذات الموقف نسجله في اعتماد السلطان أبي حمو موسى الثاني 760-791هــ/1358-1388م علـــى الــصوفي أبـــي عبـــد الله محمـــد الـــشريف العلـــوني تــ771هــ/1369 في كشف الخطوب المدلهمة بدولته(5)، واستشارة السلطان الزياني أبـــي العبـــاس احمد العاقل 834 -866-هــ/1430-1462م. للحسن بن مخلوف أبركان في كيفية مواجهة الهجمـــة العسكرية التي شنها عليه السلطان الحفصي أبو فارس(6)، بل أن التنسي قد ذكر بـــأن أحمـــد العاقـــل «كان يقتبس من إشاراته ومدار أكثر أموره عليه»(7)، وكذلك في سعاية الصوفي أبي العباس أحمد بن الحسن في أخذ العهد للسلطان الزياني محمد بن ثابت 866-873هــ/1461-1468م مـــن الـــسلطان الحفصي المتوكل على الله عند عزوه لتلمسان سنة 866هــ/1462م.(8)

ولما كان الصوفية يمثلون دور الوسيط الذي طبع الحياة الدينية والفكرية والثقافية في المغـــرب الإسلامي بطابع يكاد يكون واحدا بفعل شبكة التواصل الغزيرة والثقافة الواسعة بين زوايا ومدارس كل

---

(1) ابن صعد: روضة النسرين، ص 161.

(2) نفسه، ص 130.

(3) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص ص 61، 62.

(4) نفسه، ص 50.

(5) التنسي: المصدر السابق، ص179.

(6) قال السلطان أحمد العاقل للصوفي الحسن أبركان:«يا سيدى إن هذا الإنسان توجه إلينا كما علمــت فأستـــشيرك على ثلاثة أمور، هل أذهب إليه أو ألقاه في الطريق أو أصبر حتى يقدم إلينا أو أذهب إلى هنين فأركب منها البحر إلى الأندلس» . ابن مريم: المصدر السابق، ص248.

(7) نظم الدر، ص 248 ؛ الزياني: دليل الحيران، ص 46.

(8) عبد الباسط بن خليل: المصدر السابق، ص 18.

من تونس وتلمسان وفاس، فإنهم رفضوا حالة الحرب والإعتداء الذي كانت تمارســه الــدول الــثلاث –الحفصية والمرينية والزيانية– في القرنين 8 و9 الهجريين، وما خلفته على الصعيد الاجتماعي الذي كان الصوفية يعتبرونه فضائهم، فحيثما كان الصوفي تؤخذ عنه طريقته ويستفاد من عمله ويتبرك بــه ويلبس عنه الخرقة وتتم عنه المصافحة، وبذلك يكون قد أطر المجتمع المغربي في شبكة دينية واحــدة كانت روابطها الروحية تماثل روابط الدم، ومن هذه المؤثرات سجل الصوفية مواقفهم مــن أوضـــاع الحرب والاعتداء كان مدخلها في أوائل القرن 8هــ/14م رفضهم للحــصار الطويــل الــذي فرضـــه السلطان المريني أبو يعقوب يوسف على تلمسان 698-707هــ/1298-1307م، وتحملوا في ذلك آلام السجن ومن هؤلاء أبو عبد الله الغرموني(1)، وأبو العباس بن الخياط(2)، وهــو ذات المــؤثر الــذي حرك أبا زيد عبد الرحمن الهزميري تــ706هــ/1307م من أغمات إلى تلمــسان ليــشارك هــؤلاء الصوفية همومهم ويعزز من موقفهم الرافض للحصار.(3)

وبصرف النظر عن تبعات الحصار على المستوى الاجتماعي والتي ســبق عرضـــها، فـــإن المشهد يعكس تقاطع صوفية المغرب الإسلامي عند نقطة رفض الظلم والاعتداء، وهي ذات الــصورة التي تكررت حيثياتها أثناء عزو أبي الحسن المريني للمغربين الأوسط وإفريقية سنة 748هــ/1447م حيث خرج أبو هادي مصباح بن سعيد الصنهاجي من قسنطينة إلى زاوية ملارة بفرجيوة يطلب مــن شيخها يوسف بن يعقوب التحرك لوقف هذا الغزو(4)، وإذا كان أبو الحــسن المرينـــي قــد امــتص بمشروعه الديني والعلمي الفعليات الصوفية بقسنطينة مثل الحسن بن الخطيب تـــــ750هــــ/1349م وحسن بن خلف بن بــاديس تــــ787هـــ/1385م(5)، وبتلمــسان عبــد الله محمــد بــن النجــار تــ749هــ/1348م(6)، فإن التجربة لم تتكرر مع ابنه أبي عنان سنة 758هــ/1356م في حركتــه إلـــى قسنطينة والزاب الذي عنف وعاقب صوفيتها مثل حسن بن خلف بن باديس وأخيه أبي القاسم كمـــا ســـبق عرضه.(7)

---

(1) المقري: نفح الطيب، ج5، ص 243.

(2) يحيى بن خلدون: بغية الرواد:، ج1، ص ص117، 118.

(3) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 70.

(4) نفسه، ص 156.

(5) نفسه، ص 47.

(6) ابن خلدون: رحلته شرقًا وغربًا، ص 840.

(7) ابن الحاج: فيض الغياب: ص ص 147، 148.

ولا غرابة أن تناغم الموقف الشعبي مع الصوفية في رفضهم للاعتداء والظلم، فقد قـــام أهـــل قسنطينة بالثورة على عامل أبي الحسن المريني لما سمعوا بهزيمـــة أمـــام العـــرب الهلاليـــة ســـنة 749هــ/1348م.(1)

كما أوصى والد ابن القنفذ الحسن بن الخطيب أن ترد البغلة التي أعطيت له أيام السلطان أبـــي الحسن المريني، وقد ردت عملا بتنفيذ الوصية(2)، وكذلك تعكس صورة تعاطف أهل افريقية مع أبي عبد الله الشريف العلوني لما سجنه أبي عنان فقد لاموه في ذلك حتى اضطر أطلق صراحه.(3)

وفي القرن 9هــ/15م نعثر على استمرار مواقف الرفض للاعتداء حيث رفض الحسن أبركان مع صوفية من تلمسان حملة السلطان الحفصي أبـــي فـــارس عبـــد العزيـــز علـــى مـــدينتهم ســـنة 827هــ/1433م وتعرض عبد الله بن منصور الحوتي لإحدى الحملات الحفصية بمفرده.(4)

ومن هذا العرض الكاشف للمواقف المختلفة التي تبناها الصوفية إزاء السلطة يتضح أنهـــا لـــم تكن فجائية أو مواقف معزولة لا سند لها، بل هي من وحي قناعات دينية راسخة واستجابة لأوضـــاع اجتماعية وسياسية ضاغطة استهدفت على المستوى الديني، تكريس مبدأ وجوب طاعة الـــسلطان لأن في استمرار نظام حكمه، ضبط لحياة العامة والمحافظة على مصالحها.

وفي تقارب هذه المواقف أيضا مع السلطان، تأكيد من جانب الصوفية لسلطانها الروحي الـــذي تجاوز الحدود الجغرافية التي يحكمها السلطان ليشمل مجتمع المغرب الإسلامي برمته، وفي ذلك إقرار بمشروعية التدخل لحماية المجتمع والدفاع عنه في أوضاع الحرب والاعتداء ناهيك على تغلغل مركب الزهد وتأثيره في صنع منحى النفور والزهد في إدرارات السلاطين، لكن كل ذلك لم يمنع من بـــروز المواقـــف المناهـــضة للـــسلطان وسياســـته الاجتماعيـــة المتعلقـــة بأشـــكال المكـــوس والـــضرائب والوظائف المفروضة على المجتمع وفي تقاعسه أمام حركة الاسترداد المسيحي، وهي المواقف التـــي حملت السلطة على اعتماد أشكال من السياسات لاحتـــواء ظـــاهرة الـــصوفية بالمـــدن والمـــرابطين في البوادي.

(1) ابن خلدون: رحلة شرقا وغربا، ص ص843، 844.

(2) ابن القنفذ:أنس الفقير، ص 47.

(3) التنبكتي: نيل الانتهاج، ج2، ص 98.

(4) ابن مريم: المصدر السابق، ص ص 90، 137.

ب- سياسة السلطة اتجاه الصوفية

جاءت النصوص الكاشفة لسياسة السلطة تجاه الصوفية متشابكة مع ما هو ذاتي وخاص باعتقاد السلاطين في هذه الشريحة وبالتالي صار الفصل بينها عملية دقيقة نظرا لتداخل ذاتية السلاطين وسقوطها بظلالها على سياسة الدولة تجاه الصوفية، **وهنا تلح جملة من الاستفسارات على ضرورة الكشف عما هو تدابير سياسية تعني مصلحة الدولة في تعاملها مع الصوفية؟**

لا شك أن جملة من الاعتبارات السياسية، قد فرضت نفسها على السلطة لجعل الصوفية من الفعاليات الدينية المهمة ودعامة من دعامات الدولة، فالدولة الزيانية والحفصية والمرينية كسلط استندت إلى شريحة الصوفية في المغرب الأوسط من منطلق حاجتها أي في تحقيق المشروعية الدينية التي استمدتها كذلك من فعاليات دينية أخرى مثل الفقهاء والشرفاء، طالما أن قيام الدول بعد نهاية دولة الموحدين قد تم وفق سلطة العصبية والسيف.(1)

لذلك حضور الصوفية كان كدعامة دينية في تثبيت الحكم حاضرا في الأدبيات السياسية، يعكس ذلك ما ورد في كتاب «واسطة السلوك» لأبي حمو موسى الزياني، حيث أولى فيه اهتماما بهذه الشريحة المتنوعة (العباد والصالحين والمرابطين)، وأوصى بإيثارها على غيرها والإنفاق عليها(2)، ثم إن ذلك يتصل بما لشريحة الصوفية من مكانه في المجتمع الحضري والقبلي فإدراك السلطة لأهمية القاعدة الشعبية التي يمتلكها الصوفية وقوة تأثيرهم فيها قد جعلها تتعايش مع هذه الشريحة التي بات الإمساك بطاعة العامة لها وفرض سياستها يمر عبر تزكية الصوفية لهذه السياسة.

لكن ألم تكن السلطة ذاتها تتوجس الخوف من تنامي مركز الصوفية بالمدن والمرابطين بالوادي؟ وما هي مظاهر السياسة المعتمدة في تكييف هذه القوة الدينية والاجتماعية لخدمة سياستها ومصالحها؟

لقد كان من ملامح سعي السلطة إلى التخفيف من ثقل المركز الاجتماعي الذي اكتسبته الصوفية عند العامة أنها عملت على تجفيف البيوتات الصوفية من كل ما يرمز إلى التصوف في صورته التعبدية والزهدية وذلك بإلحاق أفرادها بخدمة السلطة في الخطط والمناصب المخزنية ضمن ما اصطلح عليه بسياسة الاحتواء، وقد أفرز ذلك وجود نخبة ينحدرون من البيوتات الصوفية انحرفوا على خط أسلافهم بفعل هذه السياسة، مثل ابن مرزوق الخطيب من المرازقة وأبي عمر ميمون بن

---

(1) العروي: مجمل تاريخ العرب، ج3، ص 39.

(2) واسطة السلوك، ص164.

يوسف بن عبد الرحمن بن زاغو من بيت ابن زاغو(1) وأبناء الصوفي أحمد بن منصور بن صاحب الصلاة (2) وزكريا بن يحيى بن صقيل.(3)

وقد تنبه ابن مرزوق ذاته إلى تأثير هذه السياسة عليه وعلى من جذبهم مغناطيس السلطة إلى دائرتها، فقال في حق نفسه، «ها أنا في بحر الوحلة مرتبط وفي خطرها متشبك وبسببها ممتحن ومن أجلها بعد العزة بجانب الله ممتهن»(4)، وفي أبناء ابن صاحب الصلاة يقول: «لكن فيهم من خالف مثلي، طريق سلفه وتخلف، فدخل في نمط الولاية والعمالة».(5)

وهي ذات السياسة التي عثرنا عليها في تعامل السلطة الحفصية مع بيت أبي عبد الله محمد بن علي بن أبي عمرو التميمي، حيث صار خلفه أبو العباس أحمد حجابا لدى الدولة الحفصية(6)، فضلا على سياسة الهبات والإدرارات التي كانوا يخصونهم بها ويدعمونها بظهائر تسمح باستمرارها عند الأبناء والأحفاد وبها كانوا يضمنون ولاءهم.

وحتى تظهر السلطة في عيون العامة أنها مهتمة بشريحة الصوفية ومقرة بوزنهم كان السلاطين وكبار الدولة، يحضرون إلى حلقات الدرس التي كان يعقدها الصوفية في المساجد والمدارس واغتنام فرص الدروس إلى كان يختم فيها تفسير القرآن مثلا أو قراءة صحيح البخاري لأن الحضور فيها كان كبيرًا(7)، فضلا على الحرص في الظهور أمام العامة في جنائز الصوفية والعمل على إقامة مراسيم جنائزية تليق بمكانتهم، وكأنها تشارك العامة أحزانها في مشهد يتساوى فيه السوقة والسلطان، وحسبنا من القرائن أن جنازة يعقوب بن عمران البيوسفي حضرها بقسنطينة ما لا يحصى ولا يعد(8)، وحضر السلطان الواثق الزياني جنازة إبراهيم المصمودي 805هـ/1401م ماشيا على قدميه(9)، وعكست شهادة القلصادي في وصفه لجنازة شيخيه ابن مرزوق الحفيد تـ842هـ/1438م، وأحمد بن زاغو تـ843هـ/1441م، ما يكشف عن مغزى السلطة من حضور الجنائز فقال: في جنازة ابن

---

(1) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 22.

(2) نفسه، ورقة 24.

(3) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 116.

(4) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 27

(5) نفسه، ورقة 24.

(6) نفسه، ورقة 24.

(7) حول نماذج من حضور السلطان وكبراء الدولة الزيانية لمجالس الصوفية . انظر التنبكتي: نيل الانتهاج، ج2، ص 98، 254.

(8) أنس الفقير، ص 43.

(9) ابن مريم: المصدر السابق، ص 66.

مرزوق: «وحضرها السلطان فمن دونه ولم أر مثلها»(1). وفي جنازة ابن زاغو: «وكانت له جنازة عظيمة حضرها العام والخاص وأسف الناس على فقده»(2)

تنهض شهادة ابن صعد في وصف جنازة الحسن أبركان دليلا آخر على مدى تظاهر السلطة بالحزن والكآبة حيث لبس فيها السلطان المعتصم الزياني لباسا، إظهارا للحزن جاء فيه «وكانت جنازته من الأيام المعدودة والمحاضر المشهودة آخذة في نهاية الاحتفال حضرها الخليفة رحمه الله وامتلأت السكك والشوارع فمن حضرها من النساء والرجال نفعنا الله بنياتهم وأعاد علينا من بركاتهم شاهدت يومئذ على الخليفة المعتصم بالله رحمه الله عليه دبليزًا رصاصيًا وقبلا راسماويًا إظهارا للكآبة والحزن»(3)، وكذلك كانت جنازة أحمد الغماري تــ874هـــ/1469م من الأيام المشهورة والتي حضرها أيضا السلطان وأسف مع الناس على فقدانه(4)، بالإضافة إلى مشهد جنازة محمد بن يوسف السنوسي 895هــ/1489م التي امتلأت يومها شوارع مدينة تلمسان وحضرها أيضا السلطان.(5)

ونلفت الانتباه إلى أن كتب المناقب والتراجم قد حرصت على وصف جنائز الصوفية بأن أيامها كانت «مفاخر للفقراء المعهودة»(6)، ومن المشاهدة «الحفول»(7)، ومنها يتضح أنها كانت بمثابة الأيام التي يستعرض فيها الصوفية وزنهم الاجتماعي، والسياسي، مما جعل الموقف برمته ظاهرة تسارع فيها السلاطين والصوفية من أجل كسب ولاء العامة.

ثم إن ضعف نفوذ السلطة الزيانية في الوسط القبلي بسبب صراعها من أجل إخضاع القبائل الهلالية والقبائل البربرية(8) قد جعل نفوذها فيها هزيلاً وتأثير فقهائها يكاد يكون منعدما، وهذا ما عبر عنه عبد الرحمن بن خلدون بتقلص ظل الدولة القاصية، وارتدادها على عقبها إلى مراكزها وتضائل قدرتها عن قدرة هذه القبائل وبالتالي لجوئها إلى وسائل المغالبة الأخرى في بذل الأموال وإقطاع البلاد والإعفاء من الضرائب، وإذكاء الصراع بين هذه القبائل بغية المحافظة على استمرار نفوذها في

---

(1) الرحلة، ص 98.

(2) نفسه، ص 103.

(3) ابن صعد: روضة النسرين، ص 142.

(4) نفسه، ص 236.

(5) البلوى الوادآشي: ثبت، ص ص 437، 438.

(6) ابن صعد: روضة النسرين، ص 236.

(7) البلوى الوادآشي: ثبت، ص 438.

(8) يذكر التنسي أن بني عبد الواد خاضوا حروبا كثيرة ضد العرب تزيد على اثنين وسبعين غزوة . نظم الـــدر، ص 128 ؛ وكذلك ضد القبائل البربرية المنافسة لها مثل تـــوجين ومغـــراوة . ابـــن خلـــدون: العبـــر، ج7، ص 318 وما بعدها.

الوسط القبلي، ولما أخفقت في ذلك لجأت للإمساك بهذا النسيج القبلي عبر النفوذ الروحي الذي كان يمتلكه المرابطون في الوسط القبلي، فقد ولى أبو حمو موسى الثاني مرابطا على قبيلة بكاملها(1)، وتنازل عن جباية الضرائب لمنطقة رهيو نزولا عند رغبة المرابط سيدي عزوز وحجته أنه من عباد الله الصالحين(2)، فضلا على إعفاء الآخرين من الضرائب والأتاوة مثل سيدي سينا بالبطحاء(3).

ونفس السياسة أيضا سلكها الحفصيون في التعامل مع تداعيات حركة المرابطين السنة فبعد أن تم تصنيفها سياسيا وعسكريا سمحوا باستمرار النفوذ الروحي لأسرة سعادة الرياحي والاعتراف لها بحق إجازة المسافرين والقوافل إقرارًا للأمن وتخفيفا من حدة النشاط الحرابي في الزاب.(4)

وإذا كان هذا من باب السياسة التي اقتضتها مصلحة الدولة فما حقيقة الروايات العاكسة لظاهرة اعتقاد السلاطين في الصوفية؟ وهل هي تمسرح من جانبهم وامتداد لسياسة الدولة، وصناعة حاكها خيال أصحاب كتب المناقب؟

لا نعدم القرائن التي تثبت اعتقاد السلاطين في الصوفية، شأنهم شأن العامة لأن ذلك صار بنية أساسية في فكر إنسان القرنين 8 و9 الهجريين، لم تقل به كتب المناقب فحسب بل وشاركها فيه أصحاب التراجم والرحلة من الفقهاء والقضاة والعلماء، لكن الفرق بينهم يكمن في مسافة الخيال وأبعاد الرواية وأهدافها، فظاهرة اعتقاد السلاطين في الصوفية ضمن الدولة الحفصية والزيانية والمرينية، قد بدأ مع المؤسسين الأوائل لهذه الدول، وبالتالي هي مركب ثابت في الشخصية الروحية للسلطان.(5)

فقد كان البيت الحفصي الحاكم(6)، يعتقد أفراده في الصوفي أبي مروان الفحصيلي ببونه ويزورون قبره تبركا به(7)، ونفس الشيء كانوا يفعلون مع يعقوب بن عمران الملاري وابنه يوسف

---

(1) التنبكتي: نيل الانتهاج، ج2، ص96.

(2) المازوني: صلحاء وادي الشلف، ورقة 306.

(3) الوزان: وصف إفريقيا، ج2، ص 28.

(4) ابن خلدون: العبر، ج6 ، ص 85.

(5) حول تجربة ارتباط ظاهرة تأسيس هذه الدول بظاهرة اعتقاد المؤسسين في الصوفية. انظر بالنسبة لعلاقة يغمراسن بالصوفية . يحيى بن خلدون بغية الرواد، ج1، ص118 ؛ وعن الطابع الصوفي في شخص عبد الحق بن محيو مؤسس الدولة المرينية . انظر ابن أبي الزرع: الأنيس المطرب، ص 373 وما بعدها ؛ وعن ذات المنحنى في شخص أبي زكرياء الأول الحفصي . انظر ابن القنفذ: الفارسية، ص 114.

(6) وصلت صدقات وهبات البيت الحفصي في عهد أبي فارس بن العباس تـــ837هــ/1336م إلى الزوايا والـــصوفية بالقاهرة والحجاز . ابن حجر: أنباء الغمر، ج3، ص 527.

(7) يذكر ابن القنفذ أن السلطان الحفصي أبا زكرياء الأول 628-649هــ/1228-1249م لما تـــوفي ببونـــه دفـــن بجامعها إلى جانب الصوفي أبي مروان الفحصيلي . الفارسية، ص 114.

تــ764هــ/1363م بملارة وقسنطينة، بل أن الأمير أبا يحيى أبا بكر 718-748هــ/1318-1348م كان معتقدا في الفقهاء والصوفية معا ولما أصيب في قتاله ضد الزيانيين أثناء حصارهم لقسنطينة وفرغ الأطباء من جروحه وهو على الفراش قال: بأن يعقوب بن عمران قد وعده بالموت على فراش العافية(1)، ولما صار سلطانا، كان إذا استأذن يعقوب الملاري للدخول عليه يتهيأ إلى لقائه بالطهر كالمتهيئ للصلاة.(2)

ونفس السلوك تحلـــى بـــه ســـلاطين بنـــي زيـــان، فقـــد كـــان أبـــو حمـــو موســـى الأول 707هــ-718هــ/1307م-1328م، معتقدًا في بيت المرازقة وفي معاصرة أبي العباس أحمـــد ابـــن مرزوق(3) وعلى نهجه استمر ابنه أبو تاشفين عبد الـــرحمن 718-737هــــ/1318-1336م فـــي الاعتقاد في ابن مرزوق والمواظبة على زيارة ضريح أبي مدين شعيب بالعباد(4)، في حين كان أبـــو العباس أحمد العاقل 834-816هــ/1430-1462م، يزور الحسن أبركان في بيته(5)، وقد استطاع أن يثني الحسن الغماري على السفر لما أراد الرحيل من تلمسان بسب أذى لحق به .(6)

وفي حادثة أخرى شاهدها عبد الباسط بن خليل وسمع حوارها، دار بين السلطان محمد بن أبي ثابت 866هــ/1462م-1468م، والحسن أبركان يقول فيها: « ثم طرق بابه بلطف فقال الشيخ من داخل المكان من، فقال: له عبدك بن أبي ثابت بهذه العبارة ففتح له الباب فساعه وقوع بصر السلطان عليه، هوى لتقبيل يده ثم دخل إليه فزاره ثم خرج»(7)، وهذه الرواية تعكس مدى حرص السلطان على نيل بركة الصوفي شأنه شأن العامة، كما أن ذات السلطان قد أدرك أيضا منزله الحسن الغماري ومكانته، إذ لما دخل تلمسان حاكما ابتدأ بزيارته في بيته قبل تسلمه العرش (8)، وكأن الصوفي أصبح في نظر السلطة مانح المشروعية في صورة يختلط فيها الديني بالسياسي خصوصا وأن الحسن الغماري بدوره قد هنأه بالخلافة ودعا له بالخير.(9).

---

(1) ابن القنفذ: الفارسية، ص ص 161، 163.

(2) نفسه، ص 164.

(3) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 28.

(4) نفسه، ورقة 27.

(5) ابن مريم: المصدر السابق، ص 77.

(6) نفسه، ص 32.

(7) نفسه، ص 45.

(8) الروض الباسم، ص 45.

(9) ابن صعد: روضة النسرين، ص 221.

لكن غياب مشهد التصادم المباشر بين السلطان والصوفية من الرواية التاريخية يبقـــى اللغـــز الذي لا إطار لمعالجته سوى المسار المنهجي المحبوك الذي اعتمدته النخبة الكاتبة في القـــرنين 8 و9 الهجريين، وفق منهجية إخفاء السلطان من واجهة الصراع المباشر مع الصوفية بوصفه رمزا للملـــك المتفق على عدم الخروج عليه وإظهار أعوانه من الحجاب والوزراء في مشهد الاحتكاك المباشر مـــع الصوفية حول قضايا المكوس والضرائب والوظائف والاعتداء، وفي كل ما يتعلق بسائر أصناف الظلم الاجتماعي(1)، وهي المشاهد التي أتقن ابن مرزوق الخطيب وابن القنفذ القسنطيني وعبـــد الـــرحمن خلدون حبكها وتبعهم في ذلك كل من المازوني وابن صعد والملالي مع الفارق في الانحـــراف نحـــو الخيال، لكن رغم ذلك لم تسلم هذه النخبة ذاتها من عضات السلطان ونزعاته الملوكية كمـــا أن بـــاب الخيال المناقبي الذي فتحه المازوني وابن صعد والملالي في القرن 9هــ/15م، قد اتسعت مساحته بعد ذلك في القرن 10هــ/16م، وسقط بظلاله على ظاهرة التصوف والصوفية حتى فاق الخيال الحـــدود المعقولة واللامعقولة في الكرامة والخارق.

(1) رصد ابن خلدون مظاهر الظلم الاجتماعي في المغرب الأوسط والمتسببين فيه من عمال بني حفص وبني مـــرين وبني زيان في كل من بجاية وقسنطينة وجزائر بني مزنه . انظر العبر، ج6، ص ص805، 847،846 ؛ وكذلك ج7، ص ص 272، 287 ؛ وصف ابن القنفذ أحمد ابن مزني الذي حكـــم بـــسكرة مـــدة أربعـــين ســـنة بالـــشيخ الظالم . الفارسية، ص 198 ؛ لم يخف ابن بطوطة مظاهر التعسف والاستبداد التي شاهدها في بجاية في فترة حكم أبي عبد الله محمد بن سيد الناس . تحفة النظار، ص 9.

الخاتمـــة

تبين لي عبر محاور هذه الدراسة المتشعبة عن الحركة الصوفية بـــالمغرب الأوســـط خـــلال القرنين 8 و9 الهجريين 14 و15 الميلاديين أنها ظلت حتى نهاية القرن 9هـــ/15م في تغييـــر دائـــم وتطور مستمر مس بنيتها ومنظومتها السنية والفلسفية وطقوسها وتنظيماتهـــا ومؤســـساتها وصـــلتها بالمجتمع والسلطة، وهذا لا يعني أن الفكر الصوفي كان يندثر خلال ذلك ويقوم بدلـــه فكـــر صـــوفي آخر، بل أن هناك استمرارية وتكيفا لهذا الفكر عبر مراحل التاريخ تبعا لتجدد العوامل وتبدل الأدوات، ما جعل تاريخ الحركة الصوفية خلال العصر الوسيط ينقسم إلى ثلاث مراحل هي:

أولا: مرحلة المخاض خلال القرنين 4 و5 الهجريين/10 و11 الميلاديـــين، وفيهـــا اختلطـــت أشكال الزهد بالمرابطة والتصوف كمظهر متمخض عن حالة من التعبد في نطـــاق مـــؤثر المـــذهبين المـــالكي والإباضـــي، المـــرتبطين فـــي تواصـــلهما بـــالمؤثرات الزهديـــة والـــصوفية المـــشرقية والإفريقية والأندلسية.

ثانيًا: مرحلة هيكلة الفكر الصوفي وبروز ملامح العمـــل الطقوســـي أتـــون القـــرنين 6 و7 الهجريين/12 و13 الميلاديين، وفيها هُيْكلَ الفكر الصوفي في ثلاثة روافـــد كبـــري، الأول: وتمثلـــه مدرسة المجاهدات العملية بمنحاها السني الصرف، والثاني: مدرسة أبي حامد الغزالي وأبـــي مـــدين شعيب في ثوب التصوف السني الفلسفي، والثالث: تعكسه مدرسة التصوف الفلسفي بتياراتها الأربعـــة الباطنية والإشراق والوحدة المطلقة ووحدة الوجود.

وإذا كان حضور هذه المدارس قد تركز في القرن 6هـــ/12م بمدن بونة وبجاية وقلعـــة بنـــي حماد وتلمسان، فإنها قد انزاحت باستثناء مدرسة التصوف الفلسفي، خلال القـــرن 7هـــــ/13م نحـــو الوسط القبلي يعكسه انبثاث الصوفية بوادي الشلف، وبداية تغلغل المدرسة المدينية في وســـط القبائـــل الهلالية بالسهول الداخلية، وقد تميزت هذه المدارس بخصائص متنوعة هي:

- الميل إلى الالتزام بالتصوف النظري الأكاديمي المستسقى من مؤلفات أبـــي طالـــب المكـــي والقشيري والغزالي.
- الجمع بين الفقه والتصوف مع انتفاء ظاهرة المذهبية في الوسط الصوفي.
- فعالية الحضور الأندلسي على مستوى تبسيط مضامين الفكر السني من المصادر المـــشرقية وبث التصوف الفلسفي بين الخاصة من الطلبة.
- ميلاد مؤسسة الزاوية في المدينة في أوئل القرن 6هـــ/12م وانتصابها فـــي أواخـــر القـــرن 7هـــ/ 13م في الوسط القبلي كمؤشر لبداية تكوين نواة التصوف القبلي بريادة المرابط، فـــي القبائل البربرية والتفاف العرب الهلالية حول المدشر كمَعْلَم ديني يرمز إلى توجه هذه القبائل

نحو الانخراط في المنظومة الإسلامية عبر بوابة التصوف، وقطع كل ما لـــه صـــلة بحيـــاة الحرابة التي كانوا يمارسونها.

- بروز مظاهر طقوس الذكر الجماعي وترتيب الأذكار والأوراد ضمن المدرسة المدينية مـــع أبي مدين شعيب تـــ594هـــ/1197م في بجايـــة ومحمـــد بـــن أبـــي بكـــر بـــن مـــرزوق تـــ681هـــ/1282م وأصحابه بتلمسان، فكان مؤشرًا على بداية ظهـــور طقـــوس الطريقـــة الصوفية في صورتها العملية يرافقها جهاز بسيط في نظامه التراتبـــي مؤلـــف مـــن الـــشيخ والمريد والخادم، وبالتالي فإن المشهد الصوفي أواخر القرن 7هـــ/13م في هـــذا المـــستوى يمثل وصول الفكر الصوفي قمته داخل أبعاد هذه المدارس، واختناق جهازها تحت مزاحمـــة الطقوس لما هو نظري، ويخص ذلك تحديدًا المدرسة المدينية في تحولها إلى طريقة، بينمـــا ظل الفكر الغزالي عصيًا على الشيوخ في مسعاهم لتحويله إلى طقـــوس، نظـــرًا لـــصعوبة مسالكه ومنهجية خطابه التي لا تقبل الفصل، لكنه كفكر لم يندثر بل بقيت ارتداداته بـــساحة الحركة الصوفية بعد القرن 7هـــ/13م حتى أضحى موضوع سنية الغزالي من الموضوعات المهيمنة على عقول شيوخ التصوف والفقه يتطارحونهـــا بالنقـــاش فـــي مجـــالس وحلقـــات الدرس خصوصًا في القرن 9هـــ/15م.
- بينما كان التصوف الفلسفي نهاية القرن 7هـــ/13م وبداية القرن 8هـــ/14م يعيش أزمة خانقة تحت طائلة الإنكار والاستهجان التي وصلت موجتها إلى المغرب الأوسط ضمن رياح الشرق السلفية العاصفة في وجه كل ما هو تجريدي، الأمر الذي جعل أفكاره تأخذ فـــي الانكمـــاش ضمن أزمة فكرية تجريدية عميقة مست مستوى الفكر الصوفي، ولم ينقذ الموقف في القـــرن 8هـــ/14م سوى طائفة الفقهاء الصوفية والقضاة الصوفية والعلماء الصوفية الـــذين أوجـــدوا لذلك مخرجًا عرفانيًا سنيًا وقع تناسله من المنظومة التجريدية لمدرســـة التـــصوف الفلـــسفي والفلسفة الإسلامية العقلية وتحصينه بالجنيدية في ثوبها السني الأصيل.

ثالثًا: مرحلة التغلغل الواسع للتصوف في البنى الاجتماعية الحضارية والقبلية خلال القـــرنين 8 و9 الهجريين/14 و15 الميلاديين، حيث شمل في مجتمع المدينة البيوتات الكبرى العريقة والطبقـــة الدنيا كالعبيد والخدم صعودًا إلى الأسر الحاكمة، واستقطب من الفعاليات الدينيـــة الفقهـــاء والقـــضاة والشرفاء الذين كان لهم الدور الحاسم في طبع الظاهرة الصوفية بطابع الشريعة والعرفان السني، وفي وسط البادية نفذ أيضًا القبائل البربرية والعربية –الهلالية– ضمن تجربة التصوف القبلـــي وأصـــناف التصوف المرابطي يضاف إلى ذلك ظهور أشكال التنظيمات الصوفية وجمعها بين الحقيقة والطريقـــة، وتنوع وظائف العمران الصوفي في نطاق حواضر الشمال وباديته، مما سمح أيـــضًا بتنـــوع أدبيـــات الطريقة الصوفية وطقوسها، وتكاثر أنماط الشيوخ والمريدين، وكل ذلك جعل ظاهرة التصوف في هذه

المرحلة الأخيرة من عمر العصر الوسيط تبرز كأكبر ظاهرة دينية واجتماعية وسياسية نفــذت إلـــى ضمير الإنسان وطبعته بطابعها الخاص، فوجهت سلوكه وحددت طبيعة تفكيره.

لكن نصوصها قد وردت في قوالب وهيئات متنوعة ومتباينة فـــي مـــستوى المعالجـــة منـــه التاريخي الصرف والمناقبي والصوفي والفقهي، ومنه الوارد في أدبيات الرحلة وقالب الشعر تحكمـــه عوامل: المؤثرات الدينية المختلفة لأصحابها والقرب والبعد عن الزمن المؤسس للنص والمناخ الديني والفكري والثقافي والسياسي لحظة الكتابة، ومن هنا لم يُنْتَج نص الحركة الصوفية في هــذه المرحلـــة بعيدًا عن المؤثرات ولم يأت خال من الأهداف التي كان أصحابها يتوخون تحقيقها، وهو ما جعلنا أمام نص موجه ومؤطر في ثلاثة مستويات متفاوتة.

المستوى الأول: وهو ما أنجزته النخبة الكاتبة والعالمة في القرن 8هــ/14م وهي الأكثر إلمامًا وفهمًا لطبيعة الظاهرة الصوفية، والأكثر إدراكًا لمنازعها العقلية والفلسفية والدينية وتقلباتها، غيـــر أن أصحابها قدموا في معالجاتهم البعد المذهبي في المحافظة على مصلحة الجماعة وبقاء السلطان، علـــى منازع الفرد واختياراته الفكرية والفلسفية، ذلك المؤثر الذي طغى على تفكيـــرهم فـــألغى اختيـــاراتهم وأغمط حتى رغباتهم في النزوع إلى تحقيق الكمال الذاتي عبر تجربة التصوف، وينـــدرج فـــي هـــذا المستوى كل من كتابات أبي عبد الله المقري والأخوين ابن خلدون يحيى وعبد الرحمن، وابن مرزوق الخطيب ولسان الدين بن الخطيب وابن القنفذ وابن الحاج، وغيرهم ممن شملتهم الدراسة بالبحث.

وفي المستوى الثاني: الذي يمثله جيل مـــن القـــرن 9هـــــ/15م مـــن ذوي الثقافـــة الدينيـــة والبيبليوغرافيا الواسعة والأفكار الإصلاحية، نعثر على مسعاهم في إدراج نص الفكر الـــصوفي فـــي قالب مناقبي أو إصلاحي غزير ومتنوع غايته بالنسبة للمؤطر في القالب المناقبي، التركيز على مثالية الصوفية وتعقب مناقبهم وتبرير سلوكهم وطقوسهم والتأصيل لها بنص القرآن والسنة، وجعلها تتماهى مع النموذج المثال من الصحابة والتابعين، وجل أصحاب هذا المنزع عايشوا النفحات القدســـية تحـــت ظلال شيوخهم بمجالس الدرس وحلقات الذكر، فجاءت كتبهم رصدا لمساهمة شيوخهم في حقل الحركة الصوفية مثل كتابات أبي عمران موسى المازوني وابن صعد والملالي.

أما الذي أورده أصحابه في قالب الإصلاح الديني والاجتماعي فإن غايتـــه القـــصوى وضـــع طقوس التنظيمات الصوفية في قالب من الشريعة وجعلها سلوكًا دينيًا مقبولاً، وذلك وفق عمليات التقعيد والتسنين والضبط التي أنجزوها، وتنهض في هذا المضمار أعمال أحمد بن زاغو وقاسم العقباني وابن مرزوق الحفيد وأحمد زروق، وغيرهم من أعمال الفقهاء الصوفية الذين كانت غايتهم احتواء التصوف وطقوسه داخل الشريعة.

وهنا نسجل تقاطع هؤلاء مع النخبة الكاتبة العالمة في جوانب نبذ البدعة ومحاربتها والتأكيـد على المنحى السني في التجربة الصوفية وطقوسها.

في حين ورد المستوى الثالث ضمن أعمال جيل ما بعد القرن 9هـ/15م وغايته لدى أصحاب كتب المناقب من هذا الجيل، تأكيد الارتباط بتجربة القرنين 8 و9 الهجريين في مناحي الفكر الصوفي وإشاعة المناقب، لكن نصوصها تسببت في فوضى لا حصر لها في نقل حقيقة هذا الفكـر الـصوفي لضعف اللغة عند كتابها، وضعف مكتسباتهم القبلية في حقل التصوف ومنظوماته ومدارسـه يعكـسها التخبط في استعمال المصطلح الصوفي وما نجم عنه من مغالطة كما هو الشأن عند محمـد الـصباغ القلعي وأترابه في معالجتهم لتصوف شيخهم أحمد بن يوسف الملياني، كما سبق ومـا صـاحبه مـن انحدار هذا النص إلى درك الخيال والخرافة في سرده للحكاية الكرامية.

بينما جاء نص ذوي المنحى الإصلاحي ضمن التجربة السلفية لهذا الجيـل مكرسًـا لمنحـى الإصلاح الاجتماعي والديني لتجربة القرن 9هـ/15م، من خلال شرح وتبسيط مبادئ الطرق الصوفية خصوصًا الشاذلية والزروقية وترتيب وطقوسها وأفكارها في منظومات حتى لم يعد الفصل ممكنا، بين ما كتبوه وبين ما نقلوه عن فكر القرن 9هـ/15م، والفارق الوحيد أنهم أسقطوا سلفيتهم المتشددة على هذا الفكر في صراعهم مع ظاهرة المرابطين الذين تصدروا مشيخة الطريقة، وهذا مـا لمـسناه فـي أدبيات تلامذة أحمد زروق وتلامذة محمد بن يوسف السنوسي وتلامذة أحمد بن يوسف الملياني.

ورغم ذلك فقد أتاحت لنا هذه المستويات بعد لملمة خيوطها المتناثرة والمتشابكة وفرزها فرزًا منهجيًا وعلميًا يسمح بقراءتها واستثارة مكونات خطابها الفقهـي والمنـاقبي والفلـسفي والاجتمـاعي والسياسي، والخروج بنتائج وخصائص تعكس حقيقة هذه الظاهرة.

فقد تبين أن وجودها لم يكن رد فعل على ظاهرة الاعتداءات المسيحية على سواحل المغـرب الأوسط أو أنها إفراز للانحطاط العلمي والترهل الثقافي والفكري وتأثير القبائل الهلالية على النـسيج القبلي البربري أو أنها من مخلفات الموروث الديني البربري في سلوك إنسان القرنين 8 و9 الهجريين كما صورتها الدراسات الغربية.

بل هي حقيقة دينية وعلمية استمدت وجودها من الموروث الصوفي لمرحلة مـا قبـل القـرن 8هـ/14م ومدارسه، زاد في تفعيلها استمرار ديمومة ظاهرة المثاقفة الصوفية والعلمية مع المـشرق والتي بيّنت أنّها لأول مرة تظهر في صورتها المتكافئة على أكثر من مستوى يعكسه:

أ- تأثير الجانب العملي من تصوف صوفية المغرب الأوسط في صوفية الحواضر المشرقية بالقاهرة والإسكندرية والحجاز وبيت المقدس.

ب- تصدر صوفية المغرب الأوسط بالكتابة والشرح لمصنفات التصوف المشرقي بوضع شـروحات وتلاخيص عنها، سهلت على جمهور الطلبة والمريدين استيعاب أفكارها، بل وطرحـت مـدونات

التصوف المشرقي التي ألفها المحاسبي والقشيري والغزالي وابـن عطـاء الله، موضـع البحـث والتقييم، تتجلى في طروحات التلمسانيين حول سنية الإحياء، ومحاورتهم مع أبي زكريـا يحيـى القلعي بالإسكندرية في ذات الموضوع، وقبولهم من فكر الغزالي وابن عطـاء الله فـي الطريقـة الشاذلية ما يلائم واقعهم الصوفي وموقعهم الاجتماعي ضمن الترتيب الطبقي، وهذا ما جعل النخبة الكاتبة والعالمة تتدخل بين الفينة والأخرى لحسم ما كان يطرح في هذه السياقات التقييمية، وحسبنا موقف ابن خلدون التوفيقي إزاء هذه المدونات المشرقية قولـه: «وكـلام القـوم فـي كتـبهم صحيح، أعني أبا جامد والمحاسبي وابن عطاء الله ومن في نمطهـم مـن أهـل السنة وأئمـة الهدى، دون من خرج عن ذلك قصير السلوك فلسفيًا، ومع ذلك فكل ما تقدم ذكره صحيح، لأن ما قاله أبو حامد وغيره إنما قالوه عن تحقيق واتصاف».(1).

كما أن تسرب الرشيدية الممزوجة بالنظرية الفيضية على طريقة ابن البنـا المراكـشي إلـى المغرب الأوسط وتفاعل إبراهيم الآبلي ثم تلامذته من بعده مع هذه الطروحات قد وضع الفكر الصوفي بتلمسان في مستوى عقلاني وتأملي رفيع استمر حتى نهاية القرن 8هـ/14م.

ثم إن المدونات التي أنجزها صوفية المغرب الأوسط خلال القـرنين 8 و9 الهجـريين فـي التوحيد العرفاني السني والحقيقة والشريعة وفي ضبط التصوف ونقد البدعة وتسنين وتقعيـد طقـوس التنظيمات الصوفية، قد جعل الحركة الصوفية تستند إلى أطاريح ثابتة أكثر من المراهنة على العناصر الخارجية، كما أن هذه المدونات قد ساعدها على الانتظام والهيكلة آليًا ضـمن تيـارات، لكـل تيـار أطروحته ومبادئه، فضلاً على الأطر العملية الأخرى التي ساهمت في صنع الظاهرة الصوفية وأعني بذلك مجالس الحقائق والرقائق وحلقات الذكر الجماعي، وهما الإطاران المناسبان لانبثاث التصوف بين العامة دون أن نعدم دور السلطة في رعاية هذه الظاهرة ودعمهـا بـصرف النظـر عـن مراميهـا السياسية، وبالتالي صارت دراسات المدرسة الكولونيالية متجاورة اليوم بحكم مـا تـوفر لـدينا مـن معطيات تاريخية وفكرية وأدوات منهجية في تفسير مكنونات الخطاب التاريخي والفقهـي والمنـاقبي الكاشف عن وهن هذه المدرسة ومغالطة أطروحاتها.

وعلى مستوى إعادة التأهيل يعزى أيضًا إلى الحركة الصوفية الدور الكبير في تأطير العـرب الهلالية في منظومة دينية بعد أن عجزت كل المشاريع السياسية والمحاولات الفقهية منذ العقود الأولى من القرن 7هـ/13م، التي قام بها السلاطين والفقهاء، بغاية دمجهم في النسيج الاجتمـاعي للمغـرب الأوسط، وعلى الرغم من السياق العنيف الذي وردت فيه هذه التجربة ضمن ظاهرة المرابطين والتـي جعلتها جنسًا صوفيًا يختلف عن الأنماط الأخرى من حيث البنيـة والمـضمون والطقـوس والأدوات

---

(1) شفاء السائل، ص 69.

المستخدمة، إلا أنها عبرت عن مرحلة مهمة من تاريخ الاستقرار عند القبائل الهلالية، تعكسها مظاهر ممارسة الزراعة والالتفاف حول المعلم الديني –المدشر، الزاوية، الرباط– والانتساب إلـــى ضـــريح المرابط وتأمين السبل وصد الغزو الأجنبي بصرف النظر عن فقر محتواها النظري، وإذا كان الضعف السياسي للسلطة، قد جعل نفوذ الفقهاء في القبيلة هزيلا، فإن هذا الفراغ قد ملأته الحركة الصوفية من خلال دور الصوفي في تأطير المجتمع وتحديد هويته الدينية ونـــشاطه الاقتـــصادي وتنظـــيم علاقتـــه الاجتماعية، لكن استمرارية ذلك أو احتفاءه كان يتوقف دومًا على قوة عصبية القبيلة وضعفها، وهـــي ظاهرة لمسناها في النموذج الصنهاجي والزناتي والهلالي.

ولم يعد خفيًا من خلال هذه الدراسة أيضًا، البون الواسع بين التصوف في القبيلة والتـــصوف بالمدينة من حيث المستوى الفكري والطقوسي، فقد احتوت المدينة مظاهر تجديد فئة الفقهاء والقـــضاة والعلماء والشرفاء للتصوف ضمن ميكانيزمات نظرية وعملية رفيعة المستوى جاءت مواكبة للتطورات الفكرية والثقافية والاجتماعية لمرحلة القرنين 8 و9 الهجـــريين ضـــمن هياكـــل البيوتـــات الـــصوفية والتصوف العرفاني السني والحقيقة والشريعة.

فقد كانت البيوتات الصوفية الإطار المناسب لتكييف منظومة الغزالي وأبي الحسن الشاذلي في قالب طقوسي راعى فيه رؤوس هذه البيوتات موقعهم الاجتماعي المتحضر وخصوصياته، وهما فـــي الواقع استمرار للجهد الذي بدأه أبو مدين شعيب ضمن تجربة الطريقة والطقوس منذ القرن 6هـ/12م، كما سمحت في ضمن تجربتها ومحيطها بظهور تجربة التصوف النسائي الذي تلون بلـــون الأطـــاريح الصوفية الممارسة داخل هذه البيوتات، لكن في نفس الوقت لم يتطلع شيوخ هذه البيوتات إلى توســـيع هيكلها نحو أفق تنظيمي واسع بسبب ظروف خاصة خاض فيها البحث بالدراسة والتحليل.

غير أن الثورة الفعلية التي حدثت على مستوى الفكر الصوفي وطقوس تنظيماته تبرز في تلك الأطاريح التي أنجزتها شريحة الفقهاء الصوفية والعلماء الصوفية والقضاة الصوفية داخل الحواضـــر الشمالية المتحضرة بتكييفها لمبادئ التصوف الشاذلي داخل المنظومة الفقهية الرسمية المالكية الأشعرية مما جعل حضور الشاذلية في أدبيات الصوفية بارزًا في هذه المرحلة، بينما على مـــستوى الممارســـة الطقوسية يكاد يكون غائبًا، ولذلك جاء فهم المنظومة الشاذلية على مستوى هؤلاء عميقًا خصوصًا فـــي القضايا المفصلية التعبدية، فقد اعتبروا مضمون إسقاط التدبير على الخالق هـــي الحـــرص علـــى أن يتعاطى المريد الأسباب دون أن يتعلق بها، حتى يدرك بأن تسببه ليس هو من جعله يصل إلى طلـــب الرزق وإنما هو الله الرزاق، وهي الصورة التي تبدو فيها الشاذلية في هيئة التسبب والتجرد، مبتعـــدة بذلك عن الفهم المقعد لفكرة إسقاط التدبير مع الخالق.

وفي مسألة الجمع بين الحقيقة والشريعة أخذوا الفقه بمفهومه الواسع، أي موافقة أحكام الشريعة ظاهرًا وباطنًا، بحيث تكون صحة الأعمال الظاهرة متوقفة على صحة الأعمال الباطنة.

وبخصوص العمل التجريدي فتح هؤلاء في جرأة القضايا المعرفية المتصلة بالتــصوف فـــي جوانب معرفة الله والوجود والإنسان وتعمقوا في طريق البحث النظري ناسجين من أطروحة الغزالي وتيار التصوف الفلسفي في صورته الباطنية والإشراقية والوحدة المطلقة ووحـــدة الوجـــود نموذجًـــا عرفانيًا سنيًا، يقوم على المزج بين فلسفة ابن رشد والفلسفة الفيضية والجنيدية والتوحيد العرفاني، وفي آن واحد لم يقطعوا صلتهم بجمهور الطلبة والمريدين والعامة، فصاغوا لهم منظومة طقوسية مضبوطة من القرآن والسنة وممارسات السلف أي خالية من البدع في إطار الطريقة التي جاءت مشبعة بالشريعة وأوامرها مع جنوحها إلى العمل بمبدإ الإصلاح الديني والاجتماعي.

مما يعكس حالة من التكيف لدى هؤلاء في الارتباط بالقاعدة الواسعة من المريـــدين والطلبـــة وعامة الناس وعدم تركها عرضة للاستغلال من طرف رواد البدعة وأسرار الحروف وانتقادات فقهاء الفروع، ومن هذا الباب جاء تشجيعهم لحلقات الذكر الجماعي والإقـــرار بـــشرعية طقوســـها نظـــرًا للجمهور الغفير الذي كان يحضرها من مختلف المستويات، ثم إن تأكيد هؤلاء علـــى هـــذا الارتبـــاط بالقاعدة هو تصحيح لموقف كانت قد سلكته نخبة التصوف الفلسفي التي كانت منقطعة الـــصلة بهـــذه القاعدة مما سهل على ضمورها، وبهذا العمل المتكامل استطاع الفقهاء الصوفية والقـــضاة الـــصوفية والعلماء الصوفية تقويض نفوذ فقهاء الفروع من ذوي الميول إلى التعقيدات في الأحكام والتفريعات في الأقضية والفتاوى والحد من صورتها النقدية للتصوف العرفاني والعمل الطقوسي داخـــل التنظيمـــات الصوفية، وبالتالي إضعاف ارتباطها بالسلطة، مما جعل أطاريح التقارب بين فقهاء الفروع والـــصوفية في هذه المرحلة متنوعة، تمكنت من إلغاء مبدإ الصراع من قاموس العلاقة بين الطرفين على الـــرغم من بقاء القضايا العالقة بينهما.

وإذا كان نشاط أشكال التنظيمات الصوفية قد كرس مبادئ الحقيقة والشريعة والإصلاح ضمن منظومة التصوف النظري والطقوسي بالمغرب الأوسط فإنه على مستوى المثاقفة مـــع المـــشرق قـــد أضعف ارتباط المريد والطالب بالمشيخة الصوفية والعلمية في المشرق، بعد أن تموقـــع شـــيوخ هـــذه التنظيمات في مسلسلات سند العلوم وطقوس الطريقة وأصبحوا بدورهم مانحي المشروعية.

ورغم أن السلطة حاولت جهدها احتواء هذه الظاهرة الدينية المتشعبة بإنشائها لمؤسسات دينية وبسط مركزيتها الشديدة على موارد الزوايا والمدارس والأضرحة، إلا أنها لم تستطع أن تؤثر أو تحد من السلوك الاجتماعي للصوفية أو تغير من مواقفهم المعاكسة لسياستها، نظرًا لارتباطهـــا بقناعـــاتهم ومنظوماتهم النظرية، وفراغ أجهزتها من الأطر الفقهية المتمكنة والفاعلة والتي انجذبت هي الأخـــرى نحو التصوف وانخرطت في الطريقة، مما جعل السلطة تميل إلى النخبة الكاتبة العالمة المجبولة علـــى طاعة السلطان، وما تمخض عن ذلك في إطار فضاء خصب يستحق البحث والتنقيب.

ملحق رقم (1) يعكس عينة من مرابطي قبيلة رياح بمنطقة قسنطينة والزاب خلال القرن 8هـ/14م

المرابط	الانتماء القبلي	الانتماء الصوفي	منطقة النشاط	المصدر
أبو عبد الله محمد بن أبي بكر حبا سنة 748هـ/1347م	رياح	الطريقة المدينية	إغيل نواحي القل	ابن الحاج: فيض العباب، ص 112.
ميمون بن عفيف (الوالد)	رياح	/	سهول قسنطينة	نفسه، ص 154.
فاضل بن ميمون (الابن) حيا سنة 758هـ/1356م	رياح	/	سول قسنطينة	نفسه، ص 155.
سعادة الرياحي تـــ705هـــ1305م	رياح	مرابط سني فقيه	طولقة وبسكرة	ابن خلدون: العبر، ج6، ص ص 918.
أبو يحيى بن أحمد توفي بعد 713هـ/1313م	رياح	مرابط سني	الزاب والصحراء	نفسه، ج6، ص 919.
عيسى بن يحيى بن إدريس	رياح	مرابط سني	الزاب والصحراء	نفسه، ج6، ص 919.

ملحق رقم (2) يمثل عينة من بيوتات التصوف بتلمسان خلال القرنين 8 و9 هــ/14 و15م.

البيوتات الصوفية	أفرادها من الصوفية	حِرفها ووظائفها	المؤثر الصوفي	اتجاهها طريقتها	المصدر
بيت المرازقة	أبو عبد الله محمد بن مرزوق تــ 681هــ أبو العباس أحمد تــ740هــ محمد الحفيد تــ842هــ	الفلاحة بأرض العباد والتجارة بدرب القيصرية	الطريقة المدينية والطريقة الغزالية والقشيرية والشاذلية وطريقة أبي العباس المرسي	التصوف السني	يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص ص 114، 115؛ ابن مرزوق: المجموع، ورقة 1، 31؛ التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص ص 172، 181.
بيت ابن الخياط	أبو إسحاق إبراهيم بن علي الخياط (الوالد) أبو العباس أحمد أبو عثمان سعيد	الخياطة	الطريقة المدينية الطريقة الرفاعية الوحدة المطلقة	التصوف السني والتصوف الفلسفي	يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص ص 117، 118.
بيت بني النجار	عبد الله الجد أبو عبد الله محمد بن محمد بن عمر أبو عبد الله محمد بن يحيى تــ750هــ أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله	صناعة الثياب الصوفية	طريقة أبي العباس المرسي	التبتل والانقباض والصدقة والإحسان	ابن مرزوق: المجموع، ورقة 15.
بيت التفريسي	أبو يعقوب يوسف التفريسي (الجد) يوسف بن يحيى بن يوسف (ق 8هــ/14م).	/	أحفاد بنت التفريسي هم إخوان أبي العباس أحمد بن مرزوق تــ 740هــ	الطريقة المدينية والغزالية	يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 107؛ ابن مرزوق: المجموع، ورقة 15.
بيت بن هدية	أبو عبد الله محمد بن منصور بن علي بن هدية القرشي (الجد) أبو علي بن هدية (الإبن) أبو الحسن (الحفيد)	الخطط السلطانية كتابة الرسائل، القضاء، الخطابة.	/	الصلاح على طريقة السلف الصالح	يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص ص 116، 117؛ ابن مرزوق: المجموع، ورقة 19.
بنو عبد العزيز (الحزين)	أبو عبد الله محمد بن عبد العزيز (الحزين) (الجد) يحيى بن عبد العزيز تــ 874هــ فاطمة بنت الشيخ عبد العزيز الحزين	القضاء	الغزالي	الطريقة الغزالية	ابن مرزوق: المجموع، ورقة 19؛ السخاوي: الضوء اللامع، ج10، ص 235.
بيت ابن	أبو العباس أحمد بن منصور بن	/	الغزالي	التصوف	يحيى بن خلدون:

صاحب الصلاة	صاحب الصلاة الخزرجي. أبو عمرو عثمان بن صاحب الصلاة (ق 6هـ/12م).			السني	المصدر السابق، ج1، ص 116.
بيت ابن زاغو	يوسف بن علي بن زاغو (الجد). أبو زيد عبد الرحمن بن يوسف (الابن) أبو الحسن علي بن محمد بن زاغو. أبو العباس أحمد بن محمد بن عبد الرحمن بن زاغو تــ845هـ	الخطط السلطانية (كتابة الوثائق، القضاء)	الغزالي الشاذلي	التصوف السني	نفسه، ج1، ص 121؛ ابن مرزوق: المجموع، ورقة 22؛ القلصادي: الرحلة، ص 102؛ ابن زاغو: جلاء الظلام، ورقة 44.
بيت أبركان	مسعود بن سعيد (الجد) مخلوف (الابن) الحسن بركان (الحفيد)	الفلاحة بقرية الجمعة على وادي يسر	المجاهدات التوحيد العرفاني	/	ابن صعد: روضة النسرين، ص 125؛ التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 123؛ ابن مريم: البستان، ص 83.

ملحق رقم (3) يمثل عينة من البيوتات الصوفية في قسنطينة خلال القرن 8هـ/14م.

البيوتات الصوفية	أفرادها من الصوفية	حرفها ووظائفها	المؤثر الصوفي	اتجاهها و طريقتها	المصدر
بيت الملاري (بتليك- فرجيوه)	أبو عمران يعقوب البويسفي 630هـ-717هـ/1232م-1317م. يوسف بن يعقوب 680هـ-764هـ/1281م-1363م، وابنته أم ابن القنفذ القسنطيني	الفلاحة	أبو مدين شعيب	الطريقة المدينية	ابن القنفذ: أنس الفقير، ص ص 40، 45.
بيت ابن القنفذ	حسن بن علي بن ميمون بن القنفذ تـ664هـ/1264م. علي بن الحسن بن علي بن ميمون تـ 773هـ/1333م. الحسن بن علي تـ 750هـ/1349م. أبو العباس احمد الخطيب (الشهير بابن القنفذ) تـ 810هـ/1407م	الفلاحة الخطابة القضاء	أبو مدين شعيب أبو الحسن الشاذلي	الطريقة المدينية والشاذلية	ابن القنفذ: شرف الطالب، ص ص 73، 74، 78؛ الوفيات، ص 356؛ أنس الفقير، ص ص 46، 50؛ الفارسية، ص 198.
بيت ابن باديس	أبو علي حسن بن أبي القاسم بن باديس تـ 787هـ/1385م	القضاء	عبد القادر الجيلاني	الطريقة القادرية	ابن القنفذ: شرف الطالب، ص 87؛ ابن باديس: النفحات القدسية، ورقة 279.

ملحق رقم (4) يمثل عينة من صالحات المغرب الأوسط في القرنين 8 و9 هــ/ 14 و15 م.

صالحات المغرب الأوسط	انتماؤهن الأسري	طرقهن في الصلاح	المصدر
عائشة بنت الفقيه أحمد بن الحسن المديوني ووالدة محمد بن مرزوق الحفيد	بيت المديوني (تلمسان)	تفسير الرؤيا مطالعة الكتب والتأليف في الأدعية	التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 182؛ ابن مريم: البستان، ص 212.
مؤمنة التلمسانية	الهامشية الاجتماعية(تلمسان)	المجاهدات والتقشف وارتداء لباس الصوف	ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 81.
حضيبة والدة سعادة الرياحي	قبيلة رياح (طولقة)	تدرجها في المقامات وبلوغها أعلى مقامات الورع والعبادة	عبد الرحمن بن خلدون: العبر، ج6، ص 81.
عائشة بنت الأكحل	بيت الأكحل (تلمسان)	الزهد	ابن مرزوق: المجموع، ورقة 26.
زوجة القاضي أبي عمران الزرهوني وبنت أبي الحسن التنسي	بيت الزرهوني (تلمسان)	الزهد	نفسه، ورقة 45.
فاطمة بنت أبي عبد الله محمد بن العزيز (الحزين) وحفيده أبي العباس بن صاحب الصلاة من جهة الأم	بنو عبد العزيز (تلمسان)	الزهد	نفسه، ورقة 19.
أم الفتح (فتحون) تــ 724هــ	/	الزهد	نفسه ورقة 40.
سِتُمُ بنت الشيخ أبي علي الحسن بن جلاب	بنت (الجلاب) (تلمسان)	الزهد	نفسه، ورقة 7.
بنت يوسف بن يعقوب الملاري ووالدة أم ابن القنفذ القسنطيني	بيت ابن القنفذ (قسنطينة)	الطريقة المدينية	ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 50.
سعيدة المملوكة	مملوكة الصوفي على التالوتي	المرائي الصوفية	التنبكتي: اللآلئ السندسية، ص 97.

ملحق رقم (5) يبين تيار الفقهاء الصوفية في بجاية خلال القرنين 8 و9 هــ/ 14 و15 م.

الفقهاء الصوفية	مشاركتهم الفقهية	منحاهم ونشاطهم الصوفي	المصدر
أبو إسحاق الأليسي -كان حيا سنة 724هــ/1323م-	/	الصلاح	ابن مرزوق: المجموع، ورقة 46.
أبو زكريا الصفوني -كان حيا سنة 724هــ/1323م-	/	الصلاح	نفسه، ورقة 46
أبو موسى عمران المشدالي تــ745هــ/1344م	- عالم بمذهب مالك - عارف بنوازل الأحكام - صائب في الفتيا	الصلاح	يحي بن خلدون: بغية الرواد،ج1، ص ص 130، 131.
أحمد المشدالي	/	الصلاح	نفسه، ص 131.
أحمد بن إدريس الايلولي تــ760هــ/1358م	- حافظ لمذهب لمالك - ملتزم طريق السلف - له شرح ابن الحاجب - وشرح على الزكوات من ابن الحاجب وتألف في بيوع أبي الحاجب	مبادؤه في التصوف: (الزهد، العلم، العمل، الصدقة، الإخلاص) - التربية الصوفية - تأسيس زاوية أيلولة	ابن فرحون الديباج، ج1، ص 223؛ المازوني: الدرر المكنونة، القسم الثاني، ص 134؛ الونشريسي: المعيار، ج2، ص ص 385، 386؛ ابن حجر: أبناء الغمر، ج3، ص 336؛ التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 45؛ مؤلف مجهول: كيفية سيرة زواوة، ورقة، 20.
أحمد بن عيسى شَيخ عبد الرحمن الوغليسي ومن أصحاب أحمد بن إدريس كان حيا خلال العقد الأول من النصف الثاني من القرن 8هــ/14م	- الفقه - الإفتاء	الصلاح	التبنكتي: نيل الإبتهاج، ج1، ص 97؛ وكذلك كفاية المحتاج، ص 45.
أبو القاسم أحمد الغبريني تــ740هــ/1339م	- الإفتاء - رواية الحديث - الخطابة	الصلاح	التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 480.
محمد بن عمر علي المليكشي	- الفقه - الرواية	التواضع والإيثار	التنبكتي: نيل الابتهاج، ج2، ص 53؛ المقري: نفح الطيب، ج6، ص ص 240، 242.
أبو العباس أحمد بن موسى تــ792هــ	- الأحكام الفقهية - مذاهب الفرق	الزاهد والورع	التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 45.
أحمد بن يحي	- الفقه	الصلاح والورع	نفسه، ص 45.
بلقاسم محمد بن عبد الصمد المشدالي (تلميذ عبد الرحمن الوغليسي)	- الافتاء	الصلاح والورع	نفسه، ص 111.

أبو الحسن عثمان المنجلاتي (تلميذ عبد الرحمن الوغليسي)	- الافتاء	الصلاح والورع	نفسه، ص 180.
علي بن المكي الملياني (تلميذ عبد الرحمن الوغليسي)	- الفقه	الصلاح والورع	نفسه، ص 254.
أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم بن عبد الصمد بن حسن بن عبد المحسن تـــ866هــ/1461م	- الفقه - الافتاء - له تعليق على البرادعي - ترتيب البيان والتحصيل لأبن رشد على مسائل ابن الحاجب - جمع أبحاث ابن عرفة ومختصره في سبعة عشر كراسا - فتاويه مبثوثة في نوازن مازونة	الصلاح والورع	نفسه، ص ص 424، 425؛ السراج: الحلل السندسية، ج1، ص 57،؛ ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص 263.
أبو الحسن علي بن محمد البليلتي	- الفقه	الصلاح	التنبكتي: نيل الابتهاج، ج1، ص 223.
علي بن موسى	- الفقه	الصلاح	نفسه، ج1، ص 283.
أبو العباس أحمد النقاوسي	- شرح منفرجة أبي الفضل بن النحوي	التصوف السني الأخلاقي	التنبكتي: كفاية المحتاج، ص55.
أحمد ابن موسى بن عزيز	- الفقه	الصلاح	الفراوسني: عنوان أهل السر المصون، ص 8؛ التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 438.
أبو زيد القسنطيني (الباز)	- الفقه	الصلاح	نفسه، ص 438
علي بن عثمان المنجلاتي	- الفقه	الصلاح	الثعالبي: الجواهر الحسان، ج4، ص 119.
أبو عبد الله محمد التواتي تـــ910هــ	- الفقه	الصلاح	الونشريسي: الوفيات، ص 155.
العباس أحمد إبراهيم الزاوي	- الفقه	الصلاح	الفراوسني: عنوان أهل السر المصون، ص ص 8، 9.
أبو عبد الله محمد بن يحي البحري	- الفقه	الصلاح	التنبكتي: كفاية المحتاج، ص 439.
أبو القاسم الكناشي	- الفقه	الصلاح والولاية والورع	الملالي: المواهب القدسية، ص 19؛ التنبكتي، نيل الابتهاج، ج2، ص 20.
أبو عبد الله محمد المشدالي تـــ867هــ	- الفقه	الزهد والإنقطاع	الزركشي: تاريخ الدولتين، ص 154؛ السخاوي: الضوء اللامع، ج10، ص 290

ملحق رقم (6) يطرح بعض أصناف المرابطين في القبائل العربية خلال القرن الثامن الهجري من خلال نوازل، طرحت على الفقيه الصوفي عبد الرحمن الوغليسي تـ786هـ/1384م.

«سئل سيدي عبد الرحمن الوغليسي عن مرابطي بوادينا يكون لهم شيخ يجتمعون عليه ويدعوهم رجل للمبيت عنده ليرد بذلك مالاً من يد ظالم ظلمه فيه، أو لإصلاح بينه وبين من عداه من قرابه أو غيرهم وربما كان ذلك بين قبيلتين أو ليمنع جائزا جار عليه في ماله أو أهله أو ولده بموضع لا حاكم فيه يرجوه أهل الدعارة، فإذا اجتمع هؤلاء المرابطون للذكر لا يقتصرون عليه بل لابد مع ذلك من التصفيق بالكف والهز والتمايل يمينا وشمالا بأشد ما يكون بالقوة في ذلك ومزعمهم في عادة من ذكرناه من الظلمة أنهم لا يبردون من المظالم التي ظلموا فيها الناس شيئا، آه لم يكن الاجتماع على الوجه المذكور، ولو ترك ذلك أدى إلى فساد من سفك الدماء وقطع الطريق ... وغير ذلك من أنواع الفساد».(1)

«سئل عبد الرحمن الوغليسي عن قوم من أهل الرباط يكونون فقراء يعيشون بصدقات الإسلام ونوافل خيراتهم، لكن الأكثر ممن يأخذون من ذلك من أيدي العصاب والعرب الذين ينتهبون أموال الناس إذا شنوا الغارات، ويجأرون في خراج الأرض ويؤديهم ذلك إلى المداهنة مع العصاب ويكثر التكرار منه إليهم والعصاب لا ينفكون عن المعاصي في كل وقت كالغيبة والنميمة وأخذ أموال الناس بشبه الباطل وضربهم وسجنهم ويدخلون عليهم في بيوتهم من حرام إما من غصب أو ثمن غصب وبعض هؤلاء الفقراء له زوجة وأكثر ولا يصدقهن ولا ينفق عليهن إلا مما ذكرنا، وتزيده كثرة هذه المأونة حرصا وطلبا على السؤال والبحث على طلب الدنيا من أيدي هؤلاء العصاب وغيرهم وبعضهم يجهل كثيراً من آفات أحكام المكاسب وبعضهم يزعم أنه يخاف على نفسه إذا هنت وبعضهم لا يخافه إلا تشهياً في النكاح».(2)

«سئل سيدي عبد الرحمن الوغليسي عن مرابطين يتقدمون على أصحابهم فيعدون ما يجب عليهم من الزكاة أو قطيع الأرض المذكورة أو شبهه إما ثلاثين ذهباً أو أربعين أو أقل أو أكثر ويترك لهم ما ينوبهم من ذلك ولا يقضون بعد ذلك على قدر ما ينوبهم الغني منهم والفقير».(3)

---

(1) المازوني: الدرر المكنونة، القسم الثاني، ورقة 132.

(2) نفسه، القسم الثاني، ورقة 135.

(3) نفسه، القسم الثاني، ورقة 153.

ملحق رقم (7) يبرز أصناف المرابطين في البوادي خلال القرن 9هـ/15م.

«سئل الحفيد سيدي محمد العقباني عن أناس من سكان البوادي ينتسبون للرباط وتحـدد لهـم أزواج الأرض، ويعملون دواراً أو مدشراً ويسمونها بالزاوية ومن تمس الحاجة من التجار والمسافرين إلى السكون اليوم للتحمي من شدة برد الليل والخوف على أنفسهم ببيوتهم فيمنعوهم من ذلك وينصرفون لبيوتهم ولا يلتفتون لهم ويتركونهم متخوفين واجلين بساحة زاويتهم، لا يظهرون سماحة في وجوههم، وقد تُفرغ أزودة المسافرين وتمسهم الحاجة إلى الطعام ولا يصلون إليه بشراء منهم ولا غير ...».(1)

يقول أبو عمران موسى بن عيسى المازوني تـ883هـ/1478م: «... ورأيت بعض أئمتنا المقتدى بهم مُنكراً لكرامات الأولياء ذلك من غيرة على الدين حين ادعاها ... المحتالون وضربًا وهم من المتلبسين المتعدين لأكل الأموال: العربان والسلاطين وكذا جهلة الناس ومن لا علم ولا بصيرة من رعاع الناس والأغنياء وذوي العقول الناقصة بضروب من الحيل والتهون في طريق الصالحين ومن تمذهبوا بمذاهب قبيحة وارتكبوا منازع من الباطل صريحة لا يرضاها الله ولا رسوله ولا أئمة المسلمين ... وقد سمعنا ورأينا من هؤلاء أصنافا كثيرة بالقرى والمداشر لا يقبلون إن نصحوا ولا يسمعون إن دعوا وما مرادهم في ذلك وما مقصدهم الخبيث إلا أن يشتهروا أو يقربوا كيدا منهم واحتيالا وهم في ذلك على أقسام ...».(2)

---

(1) المازوني: الدرر المكنونة، القسم الثاني، ورقة 123.

(2) صلحاء وادي الشلف، ورقة 41.

ملحق رقم (8) يمثل صنف المرابطين الأكثر انتشاراً في البوادي خلال القرن 9هـ/15م.

يقول أحمد زروق تـ899هـ/1493م: «أن البدعة في المغرب الإسلامي يمثلها شرذمة غلبت وانتشرت وهي غالبة في البوادي أكثر من الحواضر حيث كانوا يجمعون العوام الجهال من الذكور والإناث الذين صدورهم فارغة وعقولهم قاصرة فدخلوا عليهم من جهة الدين وتقرر عندهم أن التوبة إنما هي بحلق الرؤوس وتلقيم اللقمات والاجتماع عند حلق رأس التايب والوليمة والذكر بالمداولة والتدوين والشطح واستعمال العباءات والكتنات والتسابيح والتصنيعات والاعتراف بأن سيده فلاناً شيخه في ذلك ولا شيخ له سواه، ثم يأخذون في الذكر على المداولة فتذبح لهم البقر والغنم ولهم خدام وبعضهم على خيولهم ويأخذون من موضع إلى موضع ومن بلدٍ إلى بلدٍ ينوبون الناس وزعموا أنهم أظهروا الدين بذلك وأحيوه وألقوا عندهم أن العلماء قطعوا طريق الله وحذروهم منهم فاعتقد بعضهم عداوتهم، فافترقوا بكثرة أشياخهم على طوائف شتى كل طائفة تجر إلى شيخها أو تطعن في الطائفة الأخرى وتورث لأجل ذلك الشناعة والمباغضة بين الأشياخ حتى يرد كل واحدٍ منهم لو شرب دم الآخر بسبب حكام الدنيا فباعوا الآخرة بالدنيا فأضلوا من مخلوقات الله كثيراً فأفسدوا بذلك إيمانهم».(1)

(1) رسالة الرد على أهل البدعة، ورقة 94.

ملحق رقم (9) يكشف عن تصنيف ابن صعد تــ901هــ/1496م للمراتب الصوفية واعتبارها من الأحوال والمقامات الإيمانية ودرجات اليقين.

«... ومنهم خصوص ومنهم عموم بقدر، غير أن قلوبهم ومنتهى مقاصدهم متفرقـــة، فعمـــوم أوليائه الصالحين من المؤمنين هم الذين صلحت أحوالهم فيما بينهم وبين الناس وأخلـــصوا لله الـــدين والدعوة بصدق الاتباع للسلف الصالح، وخاصة الأولياء الزاهدون بقصر الأمل على الاجتماع بـــالأمر والنهي والعمل بالمعرفة واليقين بالبصيرة، ثم تفرقت فيهم الأحوال من هـــذا المقـــام، فمـــنهم نجبـــاء بالحياد والمراقبة ومنهم نقباء بالمحبة والإيثار ومنهم أبدال بالرضا والتوكل ومنهم أوتاد بعلم التوحيـــد وآداب الدعوة، ومنهم قطب قد أفرده الحق بجلاله، ومدار الأولياء كلهم عليه ومن حاله يأخذ كل ولـــي علم حاله وإن لـــم يـــره ويلتقـــي معـــه، لأن الأحـــوال فـــي مقامـــات الإيمـــان ودرجـــات اليقـــين مجموعة فيه.

فالصالحون كثير يخالطون العوام لصالح حال الناس بهم في دنياهم والنجباء في العدد أقل منهم وهم مخالطون العوام لصالح الناس بهم في دنياهم ودينهم وآخرتهم والنقباء في العدد أقل مـــنهم وهـــم مخالطون للخواص لمريد أحوال الناس بهم في بركات الدين والدنيا، والأبدال في العـــدد أقـــل مـــنهم نازلون في الأمصار العظام لا يكون منهم في المصر إلا الواحد بعد الواحد، فطوبى لأهل كل بلدة كان فيها منهم اثنان، والأوتاد واحد في اليمن وواحد في الشام وواحد في المشرق وواحـــد بـــالمغرب والله سبحانه يدبر، والقطب في الآفاق الأربعة من أركان الدنيا كدوران الفلك في قطب السماء وقد ســـترت أحوال الغوث وهو القطب عن العامة والخاصة غيرةٌ من الحق عليه، غير أنه يُرى عالمًا كجاهل أبلـــه فطن تارةً آخذاً قريباً بعيدً أسهلَ عسيراً آمناً حذراً، وكشف أحوال البدلاء للخاصة وكشف حال بعضهم لبعض وكشف حال الصالحين للعموم والخصوص، ليقضى الله أمراً كان مفعولا وأمـــا عـــددهم فقـــد اختلفت أنقال المصنفين في ذلك ... »(1).

---

(1) النجم الثاقب، ج1، 1910/د، ورقة 35، 36.

ملحق رقم(10) يعكس تسنين وتقعيد مجالس الذكر عند أبو العباس أحمد بن محمد بن زاغو التلمساني تــ845هــ/1441م.

يقول ابن زاغــو: «اعلم أن المقصود من الاجتماع على الذكر إنمـــا هـــو التقـــرب إلـــى الله عزوجل والتعاون على البر والتقوى والرغبة في ما عند الله من الزلفى، وجب أن يقتصر في مجالسه على ما هو طاعة، وما هو معين على الطاعة وأن ينزه عن الباطل وما يشبه الباطل من الهزل واللهو واللغو والخوض في ما لا يعني، وقد قال بعض الشيوخ المتصوفة مذهبنا هذا كله جــد فـــلا تخلطـــوا بشيء من الهزل، وليكن الحاضرون فيه متواضعين متنزهين عن حظوظ النفوس كلها غير متنافـــسين على شيء منها، كصدور المجالس والقرب من أهلها، وكذلك التوثب على المناصب والتقدم للمراتـــب بغير أهلية ولا استحقاق وغير ذلك من ظاهر الفساد وخفيه، قال تعالى: ﴿وذروا ظاهر الإثم وباطنه﴾، وليكن المجلس رحمة وتوادًّا وتحابًّا وخضوعًا لله وخشوعًا نفيا من دالات اللهو بالكلية ومن المحرمات والمناكر التي يطول ذكرها كاختلاط الرجال بالنساء عند فقراء البوادي، وإنما يكون المجلس مـــشتملاً على ذكر الله بسكينة ووقار إلا عند غلبة الأحوال واستيلاء الواردات على الذاكرين حتى تأخذهم عـــن أنفسهم فذلك معذور فيه صاحبه مسلم إليه حاله محمول على الصدق في ذلك.

ومما يشتمل عليه المجلس قراءة شيء من القرآن وإسماعه بالصوت الحـــسن وأشـــعار الجـــد وقراءة كتب الرقائق وعلى الدعاء كل ذلك بالآداب والنية الصالحة، وإن كان في المجلـــس طيـــب أو طعام فلا بأس به فقد كان مالك رضي الله عنه إذا جلس لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم يبخـــر بين يديه بالطيب إعظاما لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وعدَّ ذلك من فضائله ولم ينسبه أحـــد بذلك إلى بدعة يسبب أن ذلك لم يؤثر عن أحد من الصحابة والسلف، وجرت عادة مـــشايخ الـــصوفية على استعمال الطيب في مجالس الذكر إكرامًا للذكر وللملائكة التي تحضره، وكذلك استعمال الطعـــام فيه أيضا وقد كان السلف لا يفترقون إلا على ذواق.

ومما يجب أن يجتنب في مجالس الذكر وتنقي منه وتطهر ما جرت به عوائد قوم من العوام مـــن المطالبات بحقوق لا أصل لها ولا آداب لا سلف لهم فيها، وتقرير أوضاع وأحكام في عقوبات المخـــالفين عندهم ليس لهم أمرها، وكذلك ما يصنعون في كيفيات لتوبتهم واستغفارهم وغير ذلك تواطـــو عليهـــا ولا يقبل من ذلك كله إلا ما جاز في العلم عند الفقهاء أو عند الأمة المقتدى بهم من أهل التصوف، فإن كـــان المجلس كما وصفنا رجي لأهله أن يكونوا ممَّنْ لا يشقى بهم جليسهم وممَّن يباهى الله بهم الملائكة نفعنـــا الله بهم وكتب لنا حظًا وافرًا معهم بفضله».(1)

---

(1) جلاء الظلام، ورقة 61، 62.

ملحق رقم (11) يبين واجبات الشيخ المربي حيال مريديه.

«... ينبغي على الشيخ أن يعرّف تلامذته بما يجب عليهم من أمور الديانـــة ويحظهـــم علـــى تصفية الأخلاق وإتباع طريقة السلف وأهل الدين ويرتب لهم أورادًا ويلزمهم الوفـــاء بهـــا ويـــربيهم ويؤدبهم ويجذب قلوبهم بسماع ما في كتب الرقائق ويواخي بينهم ويحـــذرهم مـــن الـــشطح والقفـــز والتزاعق والغيبة واستحقار الناس ولمزهم ومن امتداد أيديهم لأكل أطعمة المخلصين، وأن لا يـــشبعوا ويأكلوا في أنصاف البطون وفي المداهنة والريا والسمعة والتصنع ويأمرهم بإخفـــاء أعمـــالهم وأن لا ينظروا لظهور الكرامة ليلا يستند لهم الشيطان ويحافظوا على قلوب المشايخ ولا يأتي أحد مـــنهم مـــا يقبض قلب الشيخ عنه أو يغضبه، فإن وقع من ذلك فليتب وليكثر من الاستغفار، فقلما من أفلـــح مـــن أغضب شيخه وأن يتفقد كل منهم أحوال صاحبه، فيقوم له ببعض ما يحتاج إن أمكنه وأن لا يغفلوا عن زيارة الأخوان والاستفادة منهم ... ».(1)

(1) المازوني: صلحاء وادي الشلف، ورقة 202، 203.

ملحق رقم(12) مذهب التوحيد العرفاني عند محمد بن يوسف السنوسي

«ولا شك أن سيدي الولي العارف بالله تعالى سيدي محمد بن يوسف السنوسي رضي الله تعالى عنه قد انفرد بمعرفة علم التوحيد في غاية المعرفة ولم يشاركه فيها أحد وعقائده المشهورة تنبئك عن ذلك ويكفيك في ذلك من عقيدته الغراء التي يتداولها العام والخاص شرقا وغربا، لا يعادلها شيء من عقائد العلماء إلا ممن تقدم ولا ممن تأخر لما فيها من إدخال جميع عقائد الإيمان تحت كلمتي الشهادة... وبالجملة فما أعطي للشيخ العارف سيدي محمد السنوسي رضي الله تعالى عنه ونفعنا به من المعارف الربانية والأسرار التوحيدية والعلوم الدينية والأنوار الإلهية والمحبة الذوقية شيء لا يمكن التعبير عنه، وهذا مما لا يعرف إلا بالذوق وهذه هي أعلى أنوار المعارف وألذها وأشرفها وأطيبها لأن العلم يشرف بشرف المعلوم ... فقلت فهكذا كانت أحوال الشيخ رضي الله تعالى عنه فكان يؤثر حب مولاه العظيم على غيره ويراقبه ويخاف منه ولا يأنس بأحد، بل تجده يفر إلى الخلوات كثيرا وقد طال فكره في معرفة الله وبذلك انكشفت له عجائب الأسرار وتجلت له الأنوار... فهو القدوة لمن يقتدي به والهداية لمن يهتدي به لأن الله تعالى قد جمع له بين لطائف الأحوال وصالح الأقوال باطنه مملوء بالزهد والتجريد وكلامه هداية لكل مريد قلبه محروسة من دسائس الشيطان ونفسه زكية بإخلاص العمل والإيمان... مستغرقا في الذكر حتى يغيب حسه ولا يشعر بمن معه ...».(1)

---

(1) الملالى: المواهب القدسية. ص48، 52، 53، 54، 56.

ملحق رقم: (13) يحدد منزلة المعرفة الذوقية في مذهب أهل التوحيد العرفاني

«...والمحبة الذوقية شيء لا يمكن التعبير عنه، وهذا مما لا يعرف إلا بالذوق، وهــذه أعــلا أنوار المعارف وألذها وأشرفها وأطيبها لأن العلم يشرف بشرف المعلوم، كما قال الشيخ الإمــام أبــو حامد الغزالي رضي الله تعالى عنه بعد كلام له في المحبة قال إن ألذ المعارف أشــرفها وأن أشــرفها بشرف المعلوم، فان كان في المعلومات ما هو الأجل والأكمل والأشرف والأعظم فالعلم به ألذ العلــوم لا محالة وأشرفها وأطيبها ليت شعري هو في الوجود شيء هو أجل وأعلا وأشرف وأكمل وأعظم من خالق الأشياء كلها ومكملها ومزينها ومبقيها ومبديها ومدبرها ومرتبها وهل يتصور أن تكون حــضرة في الملك والجمال وألبها والجلال أعظم من حضرة الربوبية التي لا يحيط بمبادئ جلالهــا وعجايــب أحوالها وصف الواصفون.

فان كنت تشك في ذلك فلا ينبغي أن تشك في أن الاطلاع على أسرار الربوبية والعلم بترتيب الأمور الإلهية المحيطة بكل الموجودات هو أعلا أنواع المعارف والاطلاعات وألذها وأطيبها وأشهاها وأعلا ما تستشعر النفوس عند الاتصاف به كمالها وجمالها وأجدر ما يعظــم بــه الفــرح والارتيــاح والاستبشار وبهذا يتبين أن العلم لذيذ وأن ألذ العلوم العلم بالله تعالى وصفاته وأفعاله وتدبيره قي مملكته من مستقر عرشه إلى تخوم الأرضيين.

فينبغي أن تعلم أن لذة المعرفة أقوى من ساير اللذات أعني لذة الشهرة والغضب، ولذة ســاير الحواس الخمسة فإن اللذة مختلفة بالنوع أولا كمخالفة لذة الوقاع للذة السماع ولذة المعرفة ولذة الرياسة وهي مختلفة بالضعف والقوة كمخالفة لذة السيق المتعلم من الجماع بالإضافة إلى لذة فــاترة الــشهوة وكمخالفة لذة النظر إلى الوجه الجميل البالغ الجمال بالإضافة إلى ما دونه في الجمال وإنمــا تعــرف أقوى اللذات بأن تكون متوترة على غيرها فإن الضميريين النظر إلى صورة جميلة والتمتع بمشاهدها وبين استنشاق الروائح الطيبة أذا اختار النظر إلى صورة الملاح علم به أن الصورة الجميلة عنده ألــذ من الروائح الطيبة وكذلك إذا حضر الطعام وقت الأكل واستمر اللعب بالشطرنج أقوى عنده من لــذة الأكل فهذا معيار صادق في الكشف عن ترجيح اللذات، فنعود ونقول اللذات تنقسم إلى ظــاهرة كلــذة الحواس الخمس والى باطنه كلذة الرئاسة والغلبة والكرامة والعلم وغيره ...» (1)

(1) الملالى:المواهب القدسية ص ص52، 53.

ملحق رقم(14) يبرز الحياة اليومية للصوفي محمد بن يوسف السنوسي

كان منشغلا في جل الأوقات بكثرة الأوراد والطاعات ولزوم الخروج إلى الخلــوات وتعليمــه العلم النافع في مجلسه ليلا ونهارًا وإشتغاله بقضاء حوائج الخلق في أكثر الساعات، فإن كانت عادتــه في النهار إذا صلى الصبح في مسجده وفرغ من ورده، اشتغل بإقراء العلم للخلق فيقري إلـــى وقتــه المعتاد ثم يخرج من المسجد فيقف الناس معه ساعة زمنية عند باب داره، ثم يدخل إلى داره فيــصلي صلاة؛ فيبقي ما شاء الله تعالى مقار ما يقرأ الإنسان فيها عشرة أحزاب من القرآن ثم بنفس ما يفــرغ من صلاة الضحى يشتغل بالنظر والنسخ إن كان النهار طويلا وإلا فربما يدخل وقت الزوال وهو فـــي آخر وقت الضحى، فإذا دخل الزوال ترك ما ينسخ أو ما ينظر ويخرج إلى الخلوة، فلا يخرج إلا عند الغروب وإن لم يخرج ويبقى في داره، اشتغل بالاستعداد للوضوء فإذا توضأ تنفل بأربع ركعــات ثــم يخرج إلى مسجده ليصلي بالناس، فإذا صلى الظهر فرغ من الذكر الذي يذكره في دبر كل صلاة، قام يتنفل بأربع ركعات فيصلي العصر ثم يقرأ ما شاء أو يخرج إلى داره فإذا دخــل إلـــى داره، اشــتغل بالأوراد إلى غروب الشمس ثم يخرج لصلاة المغرب، فإذا فرغ منها تنفل بثلاثة تسليمات فيبقى إلـــى العشاء أو قربيها، ثم إذا فرغ من صلاة العشاء قرأ ما شاء الله إن يقرأ أو يخرج إلى داره ثم ينام ساعة من الليل ثم يشتغل بالنظر وبالنسخ ساعة من الليل ثم يتوضأ فيقوم لصلاته فيبقى في الصلاة ، أو فـــي الذكر إلى طلوع الفجر، هكذا كان حاله في الأكثر لاسيما في أو آخر عمره ومـــع ذلــك جمـــع هــذه التواليف وفرغ فيها في أقرب زمان مع صغر ســنه الــذي هــو دون الــستين بــأعوام علـــى مـــا أخبرني».(1)

---

(1) الملالى: المواهب القدسية، ص 128، 129.

ملحق رقم (15) يعكس الزهد في المواهب والعطايا الإلهية عند محمد بن يوسف السنوسي

يقول الملالى: «سمعت شيخنا سيدي محمد السنوسي... يقول: إن الولي الحقيقي هو الذي لـــو كشف له عن الجنان وما فيها من الحور والولدان وغير ذاك ما التفت إلى شيء من ذلك، ولا مال إليه بالكلية، ومهما سكن إلى شيء من ذلك وركن إليه فقد ركن لغير الله تعالى، ثم قال لي: هذا هو العارف الحقيقي... وسمعته رضي الله تعالى عنه... أن آخر ما يخرج من قلوب الصديقين حـــب الرياســـة... والمراد بالرياسة هنا رياسة الآخرة من حب الجنان والحور والقصور والولدان وغير ذلك مما في جنة ولا شك أن هذه ثابتة للصديقين وهي آخر ما يخرج من قلوب الصديقين وهو الزهد الأكبر فلـــم يبقـــى ميل وشعور لشيء من الكائنات إلا الله تعالى... وليس المراد بالرياسة الدنيوية كما يعتقده بعض الجهلة لأن هذه مشروطة...».(1)

(1) المواهب القدسية، ص 62، 36 .

ملحق رقم(16) يتضمن تفسير أحمد بن محمد بن زاغو تــ845هـ لعوامــل إنكــار فقهــاء عصره لظاهرة الذكر الجماعي.

يقول ابن زاغو: «... وسبب إنكارهم في الحقيقة إنما هو اقتصارهم في بثهم على نظرهم فـــي كتب الفقه وعدم نظرهم في ذلك، في كتب الحديث المشهورة والغير مشهورة ولا في كتب التـــصوف ولا في ما يتعلم منه السلف وأحوالهم وأعمالهم كحلية أبي النعيم وأخبار العلماء وسيرهم كالمدارك فلما لم يجدوا نصا صريحا في كتب الفقه ولا وقفوا على ما ورد عن بعض الـــسلف والعلمـــاء فـــي ذلـــك الاجتماع للذكر زعموا أنه لم يكن في السلف ولا دليل عليه في الشرع وصاروا يذكرون في رد ذلك ما يدل على مذمة البدع وما ورد عن الشرع فيها وعن الأئمة والعلماء ولا نزاع في ذم ما ذمـــه الـــشرع والعلم، وإنما النزاع في أن هذا المبحوث عنه هل هو في ذلك أولا فزعموا أولا أنه مذموم منه وحكموا عليه أنه بدعة وما عرفوا أنهم سيطالبون بالدليل المخلص على ذلك كما طلبوا خصومهم به بل جعلـــوا مبني أدلتهم ومعظم حجهم الشهادة على النبي وأن عدم الموجود يدل على عدم الوجود وبطـــلان ذلـــك معروف في أوائل العلم ولا يقال أنهم بحثوا ولم يجدوا ذلك كاف في حـــق النـــاظر لمـــا علـــم فـــي الأصول، لأنا نقول البحث عن المسألة في غير مظانها أو في قليل من مظانها كلا بحـــث وإنمـــا أراد الأصليون البحث في المضان وبطلان ذلك كتب الحديث وما يعرف بسيرة السلف لا مجرد كتب الفقه، وكان الواجب على من لم يبلغ رتبة مـــا أشـــرنا إليـــه فـــي البحـــث والنظـــر أن يقـــف ولا يفتـــي ولا يحكم...».(1)

---

(1) جلاء الظلام، ورقة 73.

ملحق رقم (17) يقف على مرافق زاوية إبراهيم التازي تــ866هــ/1461م بوهران

يقول: ابن صعد تــ901هــ/1496م في وصف مرافق زاوية إبراهيم التازي بوهران «... ومن أعظم الدلائل على ولايته الباهرة وكرامته الظاهرة ما أجراه الحق سبحانه على يده من بناء الزاوية البديعة المتعددة الأبواب والمساجد الأنيقة العالية والمرافق المتعددة للزوار وأبناء السبيل، فمسجد زاويته نهاية في الفخامة والاحتفال ومدارسها المشتملة المضاءة الأنيقة الدارة والحمام الذي ما شوهد مثله في البلاد، والخزائن المملوءة بالكتب العلمية وآلات الجهاد، والسطح المظلل بعريش الياسمين العنبر الرائحة، لا نظير لها ولا مثال ... وجعل في مدرستها المعدة لطلب العلم غرفة مرتفعة وعينها للواردين من أهل البيت الكريم، ورتب له ما يجب من حق الضيافة ومازال هذا الرسم لهم إلى الآن، والبيت يعرف الآن ببيت الشرفاء، ودرج على ذلك أصحابه القائمين بحق زاويته ... »(1).

---

(1) النجم الثاقب، ج4، 1910/د، ورقة 111، 116، 117.

ملحق رقم (18) يكشف انحراف حلقات الذكر في البوادي خلال القرن التاسع الهجري/ 15م

يقول أبو عمران موسى بن عيسى المازوني تــ883هــ/1478م واصفًا انحراف حلقات الذكر في عصره: «ومما يعترض به الناس اليوم ... على فقراء البوادي أشياء بعضها أشد من بعض منهـــا أنهم يأتون جموعًا لزيارة فقير معروف بضعف الحال، وكثرة العيال فيتكلف لهم عن حيـــاء وحـــشمة ما ليس فيه وسعة من المأكول وعلف الدواب، ويقترض لذلك ويشتري بالدين، قالوا وهذا نـــوع مـــن الغصب فإن سيف الحياء أقطع من سيف الجوى، ثم بعد فراغهم من هذا المأكول ... يأخذون مصافهم ويداولون الأذكار يلوون بها ألسنتهم إتباعًا لسنة شيخهم، ثم ينزعجون واحداً بعد واحد من غير ســـبب فينحون ويظهرون أمورًا غريبة ويركلون الأرض ركلاً ويتواجدون تكلفًا ويتباكون استنادًا ويتـــصرف معهم النسوان، وتعلوا أصواتهم حتى يسمع البعيد منهم ضجتهم بالتهليل والتكبير والتسبيح، ثم يضيفون بهذه المكاره الشطح والقفز والـــصياح كـــأنهم صـــبيان مجـــانين وإخـــوانهم يمـــدونهم بـــالغي ثـــم لا يضطرون فإذا بلغ الشيطان منهم أمنيته في ذكرٍ صاحوا ... وهللوا وتـــشهدوا وقـــاموا وتنـــاوحوا وتباكوا تكفيرا منهم بزعمهم لما عسى أن يكون قد وقع منهم من المكروه ومـــا علمـــوا مـــن جهلهـــم وغلط صنيعهم ... »(1).

(1) صلحاء وادي الشلف، ورقة 171.

ملحق رقم (19) وصايا الصوفي نصر الزواوي تــ9هــ/15م في النهي عن إعطاء العلم لغير أهله وعدم كتابة الحروز.

يقول محمد بن عمر الملالي عن الشيخ محمد بن يوسف السنوسي: كان نصر رحمه الله كثيرا ما ينهانا عن إعطاء العلم لغير أهله ويقول، كثير من الناس يجيء إلى العالم فيسأله عن مــسألة علـــى وجه أنه يرى من نفسه أنه عارف بجوابها وأنه يلغيها بزعمه على العالم ويقصد لسرقة الجواب مـــن العالم حتى إذا أجابه العالم ووضحها له أنكر عليه جوابه، وربما يقول له جوابك ليس بجواب، ولـــيس بصحيح وأدنى من ذلك كأن يقول له هذا الجواب ضعيف أو ما في معناه، ثم إذا ســئل هــذا الــسائل المُعنت في غير تلك المسالة أجاب بغير الجواب الذي أنكره على العالم، قال: فليحرص على الــسؤال إذا علمنا أن سائله معنت، أن لا يجيبه لأنه قد أعطى الحكمة لغير أهلها.

يقول محمد بن عمر الملالي عن الشيخ على التالوتي: «كان سيدي نــصر رحمـــه الله تعـــالى ينهانا كثيرا عن كَتْب شيء من القرآن في الحروز التي تساق إلينا قال: «فقلت له لما يا ســيدي قـــال: لأني مررت يوما على مزبلة بقرب باب كشوطة فنظرت فإذا بكاغط ملقى على المزبلة فرفعته وفككته فنظرت فيه فإذا هو خَطِيْ وفيه آيات من القرآن فرفعته في جيبي وعاهــدت الله تعـــالى أن لا أكتـــب حجابا فيه القرآن».(1)

(1) المواهب القدسية، ص 11.

ملحق رقم (20) يعكس جوانب المفاضلة بين الأولياء والفقهاء

يقول أبو عبد الله محمد بن محمد بن علي بن عمر الزواوي الفراوسني تـ858هـ/1454م.

«... إذا نظرت أحوال الأولياء وجدتها كلها أحوال الأنبياء ... إن أولياء الله ... تزداد حرمتهم وتعلو درجاتهم في حياتهم، وأكثر ذلك بعد موتهم خصوصا بالتعظيم والذكر والتملق والتضرع إلى الله عند روضاتهم في قضاء الحوايج وتفريج الكرامات وبقاء الحرمة عند الملوك والأمراء وغيرهم وإنما ذلك أقل ما اطلع الله أهل المحبة من أعطاية أوليائه.

أما فقهاء الظاهر وإن بلغوا بالعلم عناية فمنتهى الحرمة عند الموت وذلك أن صفات الفقه بالعلامات الدنيوية كالشهادة والنكاحات والاستفتاء في مشكلات أنواع الخصومات واستحكام جريان القضاء، قد انقضت فلم تبق له حاجة حينئذ فتركوه، فاعلم ذلك ولذلك قيل للولي نور يجذب به، هو نور البسط ونور يدفع به ونور يجذب به هو نور البسط والعطف والرحمة، ونور يدفع به هو نور القوة والقهر والعزة ومنبعهما من ذات الفضل والعدل، فنور الله فَضلُ يجذب القلوب لعناية التصريف وبنور عدل الله يدفع أهل الإذاية».(1)

(1) عنوان أهل السر المصون، مخطوط ضمن مجموع القطعة (12)، الخزانة العامة للوثائق والمحفوظات، تيطوان، رقم 425، ص ص 119، 120.

ملحق رقم (21) يتضمن رسالة من الصوفي محمد بن يوسف السنوسي تــ895هـــ/1489م إلى السلطان الزياني أبي عبد الله المتوكل 866- 873هـــ/1462-1468م، رفــض فيهــا الاستفادة من غلات مدرسة الصوفي الحسن أبركان تــ857هـ/1453م.

«الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله.

من عَبْد الله تعالى الفقير لله محمد بن يوسف السنوسي لطف الله تعالى به إلى أمير المــؤمنين حفظه الله تعالى وأمده بتوفيقه وتسديده وجعله بفضله في الدنيا والآخرة من خيار عبيده ولطف به وختم له بالحسيني عند موته ومفارقه لدنياه وقريبه وبعيده، السلام عليكم ورحمة الله تعالى والبركة فقد وقف علينا الفقيه الحسيب الأمين النصيح في جهتكم الكيس اللبيب السيد أبو عبد الله محمد العبادي جعلــه الله لكم وزير صدق ومعين حق وخلص الجميع من شباك الدنيا وسراب غرورها المــار مــر الــسحاب خَلاصًا جميلا، يذكر لنا أنكم اهتممتم بنا فيها يرجع لهذا العيش الديني القريب أنكــم عرضــتم علينــا الإعانة بشيء من غلات المدرسة الجديدة فجزاكم الله تعالى على ما اهتممتم به أفضل الجزاء ولقاكم به خيرا وسرورا يوم الموت واللقاء.

ونحن نعلمكم يا أمير المؤمنين أن الله تعالى بفضله كفانا الضروريات في هذا المعاش ورزقنــا عند الاحتياج من حيث لا نحتسب وأنعم علينا بطوله أن خلق لنا الراحة من ذلك في قلوبنــا وأبــداننا ونحن نتقلب في أنعم مولانا جل وعز ظاهرا وباطنا مع عدم الأهلية والله لشيء من ذلك، بــل الــذي نتحققه ونقطع به وجود الأهلية منا بغضبه وكفا به، لكن بحكمه وكرمه عامل من ليس مــن المتقــين معاملة المتقين فله الحمد تبارك وتعالى ظاهرا وباطنا أولا وآخرا، فليرح أمير المؤمنين سدد الله تعالى خاطره من قبلنا ولا يتشوف إلى شيء من إمدادنا في هذا العيش الدنيوي وإعانتنا فقد أغنانــا مولانــا تبارك وتعالى عن ذلك ولم يقنع في الدنيا بالقليل لم ينفعه منها الكثير والعاقل من اغتنم كفايــة وقتــه الخالي لطاعة الله تعالى وأعرض عن المستقبل إذ لعله لا يصل إليه، وإن وصل إليه فخــزاين مولانــا الكريم لا تبيد ولا تفيض.

ثم الذي نعتقده أيضًا أن تلك المدرسة لاحق لنا فيها اليوم إذ لسنا نعمرها بقراءة ولا سكنى ولا خدمة لنا فيها بوجه، فمشاركتنا لذوي الحقوق فيها وتضيقنا عليهم بالأخذ معهم جور منا وحرص منــا وتكاثر إذ المقصود كفاية المهم الضروري الحالي، وقد حصلت والحمد لله تعالى فلا حاجة لنا في أخذ شيء ولو قدر خللا محصا من مدرسة ولا بيت مال وعلى تقدير أن يأتينا شيء من هذه الجهة فلا نقبله ولا يصفو لنا في الآخرة خير وكل عيش لا يسلم الإنسان من تباعته في الآخرة فهو فتنة وشر عظــيم. وكل من في الدنيا ضيف عابر سبيل في سفر لا فترة معه في الآخرة وكأن كل واحد منا قد حل فــي

حفرته وانفجرت عليه بحار الآخرة وأهوالها عن قريب فلا يليق الاهتمام إلا بزاد الآخرة الذي لا نجاة معه إلا بفضل الله تعالى نسأل الله تعالى أن يوفقنا ويوفق أمير المؤمنين لصرف الهمـــة كلهـــا لـــزاد الآخرة، وأن يمن على الجميع من الفوز برضاه دنيا وآخرا بالمنازل الفاخرة والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته».(1)

(1) الملالي: المواهب القدسية، ورقة 67.

المصـــادر والمراجـــع

المصادر المخطوطة.

المصادر المطبوعة.

المراجع العربية.

المراجع المعربة.

الأطاريح الجامعية.

الدوريـــات.

المراجع الأجنبية

المصادر المخطوطة

- ابن البنا أحمد بن محمد السرقسطي تـ721هـ/1321م :
  - أرجوزة ابن البنا، مخطوط الخزانة العامة للمخطوطات والوثائق، الرباط، رقم 158.
  - شرح مراسيم الطريقة في علم الحقيقة، مخطوط الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات، الرباط، رقم 490/د.
- ابن الصباح عبد الله الأندلسي (القرن 10هـ/16م):
  - منساب الأخبار وتذكرة الأخيار (رحلة ابن الصباح)، مخطوط دار الكتب التونسية، رقم 2295.
- ابن باديس أبو علي الحسن بن أبي القاسم تـ787هـ/1387م:
  - اللمحات الأنسية في شرح قصيدة النفحات القدسية، مخطوط ضمن مجموع الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات، الرباط، رقم D/2189.
  - اللمحات الأنسية، مخطوط الخزانة العامة للمخطوطات والوثائق ، الرباط، رقم 1641/ د.
  - السينية، مخطوط ضمن مجموع الخزانة العامة للمخطوطات والوثائق، الرباط، 1641.
- ابن زاغو أبو العباس أحمد بن محمد بن عبد الرحمن التلمساني تـ845هـ1441م:
  - جلاء الظلام عن طريق الأولياء الكرام ومن شاركهم من أعمالهم من الخواص والعوام، مخطوط ضمن مجموع الخزانة الحسنية، رقم 12343.
- ابن زرفة محمد عبد الله – حي 1792م–:
  - الرحلة القمرية في السيرة المحمدية، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 2597.
- ابن زيان طاهر القسنطيني تـ940هـ/1533م:
  - كتاب الإعانة، مخطوط الخزانة الحسنية، رقم 7210.
- ابن سلامة عيسى البسكرى –حي 860هـ/1456م–:
  - لوامع الأسرار في منافع القرآن والأخبار، مخطوط دار الكتب التونسية، رقم 3888.
- ابن صعد أبو الفضل محمد بن سعيد التلمساني تـ901هـ/1495م:
  - النجم الثاقب فيها لأولياء الله من مفاخر المناقب، ج1، 4، مخطوط الخزانة العامة للمخطوطات والوثائق، الرباط، رقم 1910/ د.
  - نسخة ثانية بالخزانة الحسنية، الرباط، 2491.

- **ابن مرزوق أبو عبد الله محمد الخطيب تـ781هـ/1379م:**
  - **المجموع، نسخة مصورة عن مخطوط الخزانة العامة، الرباط، رقم 20.**
  - **عجالة المستوفي المستجاز في ذكر من سمع من المشايخ دون من أجاز من أئمة المغرب والشام والحجاز، مخطوط الخزانة الحسنية، رقم 7579.**
- **ابن مرزوق محمد الحفيد تـ842هـ/1438م:**
  - **إظهار صدق المودة في شرح قصيدة البردة، ج1، مخطوط الخزانة الحسنية، رقم 11388/ ز.**
- **ابن مقلاش أبو زيد (القرن 9هـ/15م):**
  - **شرح البردة، مخطوط ضمن مجموع الخزانة العامة للمخطوطات والوثائق، رقم 345.**
- **ابن النحوي أبو الفضل تـ519هـ/1119م:**
  - **المنفرجة، مخطوط ضمن مجموع دار الكتب التونسية، رقم 8372.**
- **ابن يجبش التازي (القرن 9هـ/15م):**
  - **أشعار ومرسلات ابن يجبش، مخطوط ضمن مجموع، الخزانة الحسنية، الرباط، رقم 12096.**
- **أبو الحسن علي بن محمد بن أبي القاسم الهواري (ق7هـ/13م):**
  - **مناقب الولي الصالح أبي سعيد خلف بن يحيى الباجي، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، رقم 18419.**
- **أبو راس محمد بن أحمد بن ناصر الراشدي المعسكري تـ1238هـ/1822م:**
  - **الحلل السندسية في شان وهران والجزيرة الأندلسية، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 3182.**
- **أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم الصباغ:**
  - **مناقب سالم التباسي، مخطوط ضمن مجموع دار الكتب التونسية، رقم 7863.**
- **بركات بن أحمد بن محمد النجار القسنطيني تـ97هـ/1492م**
  - **تذكرة العاقل وتبصرة الجاهل، مخطوط المكتبة الوطنية الجوائر، رقم 2792.**
- **التادلي محمد بن عرف :**
  - **تحفة العاشقين في ذكر الأولياء الصالحين مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية رقم، 9264.**

- التنبكتي أحمد بابا تــ1036هــ/1627م:
  - اللآلئ السندسية في الفضائل السنوسية، مخطوط الخزانة العامة للمخطوطات والوثائق، الرباط، رقم 471/د.
- الثعالبي عبد الرحمن 875هــ/1470م:
  - الأنوار المضيئة، الجامعة بين الشريعة والحقيقة، مخطوط خزانة القرويين، رقم 180.
  - نسخة ثانية مخطوط ضمن مجموع قطعة (5) المكتبة الوطنية، الجزائر.
  - الدر الفائق، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 2780.
  - رياض الأنس في علم الرقائق والأدب، مخطوط الخزانة العامة للوثــائق والمخطوطــات، الرباط، 1262/د.
  - رياض الصالحين وتحفة المتقين، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 3373.
  - الجواهر الحسان، ج4، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 2405.
- الجزولي محمد بن الحاج (ق 13هــ/19م):
  - المواهب القدسية في بعض المشائخ الــصوفية، مخطــوط ضــمن مجمــوع، الخزانــة الحسنية، الرباط، 9979.
- الحاج موسى علي بن أحمد الجزائري (توفي 13هــ/19م):
  - ربح التجارة ومغنم السعادة فيما يتعلق بأحكام الزيارة على ضريح الولي الصالح ســيدي أحمد بن يوسف، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 928.
- الحوضي عبد محمد بن عبد الرحمان تــ910هــ/1504م:
  - واسطة السلوك في كيفية السلوك، مخطوط ضمن مجموع، المكتبة العامة للمحفوظــات، تيطوان، رقم277.
  - القصيدة الحوضية في مدح خير البرية، مخطوط ضمن مجموع، المكتبة الوطنية الجزائر، رقم 1859.
- الخروبي محمد بن على تــ963هــ/1556م:
  - شرح عيوب النفس، مخطوط الخزانة العامة للمخطوطات والوثائق، الرباط، 2691.
  - النبذة الشريفة في الكلام في أصول الطريقة، مخطوط ضمن مجموع، الخزانــة العامــة للمخطوطات والوثائق، الرباط، 2295.
  - كفاية المريد وحلية العبد، مخطوط الخزانة العامة للمخطوطات والوثائق، الرباط، 2781.
  - شرح عيوب النفس، مخطوط الخزانة العامة للمخطوطات والوثائق، الرباط، 2691.

- **الدباغ عبد الرحمن بن محمد تـ696هـ/1296م:**
  - **الأسرار الجلية في المناقب الدهمانية، ج1، مخطوط دار الكتب التونسية، رقم 17944.**
- **الرجراجي أبو حفص عمر بن موسى تـ810هـ/1407م:**
  - **هداية من تولى غير الرب المولى، مخطوط الخزانة الحسنية: الرباط، رقم 3912.**
- **زروق أحمد بن أحمد الفاسي تـ899هـ/1493م:**
  - **رسالة الرد على أهل البدعة، مخطوط ضمن مجموع، قطعة (10)، دار الكتب التونسية (المكتبة العبدلية)، رقم 8178.**
  - **شرح الوغليسية، مخطوط الخزانة العامة للكتب والوثائق، الرباط، رقم 6319.**
  - **شرح الحقائق والرقائق، مخطوط الخزانة الحسنية، رقم 173.**
  - **مبادئ الطريقة الزروقية، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، رقم 17901.**
- **الراضي محمد بن إدريس:**
  - **المقالة المرومة، في الرحلة إلى تلمسان وندرومة، الخزانة الحسنية، رقم 12236.**
- **الزرويلي أبو الحسن علي الصغير تـ719هـ/1319م:**
  - **تقييد في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مخطوط ضمن مجموع (من 1 ب إلى 10 ب)، خزانة القرويين، فاس رقم 328.**
- **السلاوى أبو العباس أحمد بن عبد الرحمان تـ1163هـ/1750م:**
  - **تحفة الزائر بمناقب سيدي أحمد بن عاشر، مخطوط الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات، الرباط، رقم 533/ د.**
- **السنوسي محمد بن علي (ق 13هـ/19م):**
  - **أسانيد الشيخ السنوسي في التصوف، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 1948.**
- **السنوسي محمد بن يوسف تـ895هـ/1489م:**
  - **شرح أسماء الله الحسني، مخطوط الخزانة العامة للمخطوطات والوثائق، الرباط، 2406/د.**
  - **نصرة الفقير في الرد على أبي الحسن الصغير، الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات، الرباط، رقم 1845/د.**
  - **شرح كفاية المريد، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 2075.**

- **الصباغ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن علي –حي 962هـ/1555م–:**
  - **بستان العارفين الأزهار في مناقب رمز الأخيار ومعدن الأنوار سيدي أحمد بن يوسف الراشدي النسب الدار، مخطوط الخزانة العامة للمخطوطات والوثائق، الرباط، رقم 243/ك.**
- **عبد الحفيظ الفاسي (13هـ/19م):**
  - **الترجمان المعرب عن أشهر فروع الشاذلية بالمغرب، مخطوط الخزانة الحسنية، رقم 10991.**
- **الغبريني أبو زيد عبد الرحمان بن علي:**
  - **مسارح الأنظار ومنتزه الأفكار في حدائق الأزهار، القسم الأول والثاني، مخطوط الخزانة الحسنية، الرباط، رقم 1767.**
- **الفراوسني أبو عبد الله محمد بن محمد بن علي بن عمر الزواوي تـ882هـ/1477م:**
  - **عنوان أهل السر المصون وكشف عورات أهل المجون، مخطوط خزانة علي بن يوسف، (بدار الثقافة)، مراكش، بدون ترقيم.**
  - **نسخة ثانية مخطوط ضمن مجموع، القطعة (12) الخزانة العامة للوثائق والمحفوظات، تيطوان، رقم 425.**
  - **تحفة الناظر ونزهة المناظر، مخطوط الخزانة العامة للكتب والوثائق، الرباط رقم 2049.**
- **الفاسي مهدي بن أحمد تـ1109هـ/1698م:**
  - **تحفة أهل الصديقية بأسانيد الطائفة الجزولية والزروقية من أهل الطريق، دار الكتب التونسية، رقم 18247.**
- **القلعي محمد بن محمد تـ923هـ/1517م:**
  - **شفاء الغليل والفؤاد وشرح النظم الشعير بالمراد، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 1856.**
- **اللالتي موسى بن علي بن موسى ق 11هـ/17م:**
  - **كعبة الطائفين وبهجة العاكفين في الكلام على قصيدة حز ب العارفين، الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات 1921/ د.**
- **المازوني أبو عمران موسى بن عيسى بن يحيى المغيلي تـ833هـ/1429م:**
  - **صلحاء وادي الشلف، الخزانة العامة للمخطوطات والوثائق، الرباط.، 2343 /ك .**

- المذهب الرائق في تدريب الناشئ من القضاة وأهل الوثائق، نسخة مصورة عن مخطوط ملك بولصباع عبد الهادي، متحف سيرتا الوطني، قسنطينة، 1997، رقم 14.

▪ المازوني يحيى بن أبي عمران موسى بن عيسى المغيلي تـ883هـ/1478م:
- الدرر المكنونة في نوازل مازونة، القسم الأول، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 1335.
- والقسم الثاني رقم 1336.

▪ المشرفي العربي بن عبد القادر 1313هـ/1895م:
- أقوال المُطاعين في الطعن والطواعين، مخطوط الخزانة الحسينية، الرباط رقم 2054.

▪ المنثوري أبو عبد الله محمد ابن عبد الملك (القرن 8هـ/14م):
- فهرس المنثوري، مخطوط الخزانة الحسنية، الرباط، 1578.

▪ النقاش أبو عبد الله محمد بن أبي العباس:
- الدرة المفردة في شرح العقيدة المرشدة، مخطوط الخزانة العامة للمخطوطات والوثائق، الرباط، رقم 2691.

▪ النقاوسي أحمد بن عبد الرحمان تـ810هـ/1407م:
- الأنوار المنبلجة من أسرار المنفرجة، مخطوط ضمن مجموع الخزانة العامة للمخطوطات والوثائق، الرباط، 1821/ ك.

▪ المناوي عبد الرزاق (13هـ/19م):
- الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 1739.

▪ الملياني محمد بن يوسف تـ931هـ/1524م:
- منتخب الأسنا في شرح أسماء الله الحسنى، مخطوط ضمن مجموع الخزانة الحسنية، الرباط، رقم 12140.
- حكم في التصوف، مخطوط ضمن مجموع، الخزانة الحسنية، الرباط، D/1019.
- جواب سؤال في التصوف، مخطوط ضمن مجموع (رقم 05)، الخزانة الحسينية، 11324.

▪ محمد بن عمر الملالي (توفي القرن 10هـ/16م):
- المواهب القدسية في المناقب السنوسية، مخطوط دار الكتب التونسية، رقم 15354.

▪ الوغليسي أبو زيد عبد الرحمن تـ786هـ/1384م:
- الوغليسية، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 590.
▪ مؤلف مجهول:
- أسانيد السنوسي في التصوف، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 1948.
▪ مؤلف مجهول:
- التدبير إلى ملك الملوك، مخطوط ضمن مجموع، الخزانة العامة للمخطوطات والوثائق، الرباط، 1019/ د.
▪ مؤلف مجهول:
- النتيجة في تلخيص الكرامات في مناقب الشيخ عبد القادر الجيلاني، مخطوط ضمن مجموع دار الكتب التونسية، رقم 9264.
▪ مؤلف مجهول:
- رسالة في الطرق، مخطوط ضمن مجموع، الخزانة العامة للمحفوظات والوثائق، الرباط، رقم 1074.
▪ مؤلف مجهول: زهر البستان في دولة بني زيان،
- The John Rylands, University Librarary Of Manchester, Micro Film Of Rylands Arabic / Ms : 283 [79 b] .
▪ مؤلف مجهول:
- كيفية سيرة زواوة، مخطوط المكتبة الوطنية. الجزائر، رقم 3013.
▪ مؤلف مجهول:
- مناقب أحمد بن يوسف الملياني الراشدي، الخزانة العامة، الرباط، D/1457.
▪ مؤلف مجهول:
- مناقب الطاهر المزوغي، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، رقم 18441.
▪ مؤلف مجهول:
- مناقب سالم التباسي مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، رقم 3883.

المصادر المطبوعة

- القرآن الكريم.
- ابن الأبار أبو عبد الله محمد بن عبد الله القضاعي تـ658هـ/1260م:
  - التكملة لكتاب الصلة، ج2، نشر عزت العطار الحسيني، مطبعة السعادة، مصر، 1375هـ/1935م.
  - التكملة لكتاب الصلة، أجزاء 2، 3، تحقيق عبد السلام الهراس، دار الفكر للطباعة والنشر بيروت، 1995.
- ابن أبي الزرع علي بن عبد الله الفاسي تـ726هـ/1326م:
  - الأنيس المطرب في روض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، مراجعة عبد الوهاب بنمنصور، ط2، المطبعة الملكية، الرباط، 1999.
  - الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1972.
- ابن الأثير أبو الحسن على بن محمد الجزيري تـ630هـ/1233م:
  - الكامل في التاريخ، ج10، دار صادر بيروت، 1402هـ/ 1962م.
- ابن الأحمر إسماعيل أبو الوليد إسماعيل تـ810هـ/1408م:
  - روضة النسرين في دولة بني مرين، تحقيق عبد الوهاب بمنصور، ط2، المطبعة الملكية، الرباط، 1423هـ/2003.
- ابن بشكوال أبو القاسم خلف بن أحمد تـ578هـ/1182م:
  - الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم، القسم الأول والثاني، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966.
- ابن بطوطة محمد بن عبد الله تـ776هـ/1377م:
  - تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ج1، تقديم محمد السويدي، موفم 1989.
- ابن ثغرى بردي أبو المحاسن جمال الدين يوسف تـ871هـ/1469م:
  - المنهل الصافي المستوفي بعد الوافي، ج6، تحقيق محمد محمد الأمي، مركز تحقيق التراث، جامعة القاهرة، 1990.
  - النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج11، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، مصر، بدون تاريخ.

- ابن جبير أبو الحسن محمد بن أحمد تـ614هـ/1217م:
  - رحلة بن جبير، نشر محمد بن مصطفى زيادة، دار الكتاب اللبناني، لبنان، بدون تاريخ.
- ابن الجزري شمس الدين أبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن أبي بكر تـ639هـ/1337م:
  - حوادث الزمان وأنبائه ووفيات الأكابر والأعيان من أبنائه، تحقيق خضير عباس ومحمد خليفة المشداوي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1408هـ/1988م.
- ابن الجوزي أبو الفرج عبد الرحمن تـ597هـ/1200م:
  - تلبيس إبليس، تحقيق السيد الجميلي، ط3، دار الكتب العربي، بيروت، 1409هـ/1989م.
- ابن الحاج إبراهيم بن عبد الله بن محمد النميري تـ774هـ/1374م:
  - فيض العباب وإفاضة قداح الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب، إعداد ودراسة محمد بن شقرون، الرباط، بدون تاريخ.
- ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي تـ852هـ/1448م:
  - الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق سيد جاد عبد الحق، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1385هـ/1966م.
  - أنباءُ الغمر بأبناء العمر، ج3، تحقيق حسن حبشي، إصدار محمد عويضة، القاهرة، 1342هـ/1972م
- ابن حزم محمد الأندلسي تـ456هـ/ 1063م:
  - الِفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ.
- ابن حماد أبو عبد الله محمد بن علي الصنهاجي تـ628هـ/1231م:
  - أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم، تحقيق جلول أحمد البدوي، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984.
- ابن حنبل أبو عبد الله أحمد:
  - فضائل الصحابة، ج1، تحقيق وصي الله محمد عباس، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت 1403هـ/1983.
- ابن حوقل أبو القاسم محمد تـ367هـ/977م:
  - صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ.

▪ ابن الخطيب لسان الدين أبو عبد الله محمد الغرناطي تــ776هـ/1374م:

- تاريخ إسبانيا الإسلامي (من كتاب أعمال الأعلام فيمن بوييع قبل الاحتلام مــن ملــوك الإسلام وما ينجر عن ذلك من تشجون الكلام)، تحقيق ليفي بروفنسال: دار الكــشوف، بيروت، 1956.
- روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002.
- الإحاطة في أخبار غرناطة، أجزاء 1، 2، 3، تحقيق يوسف علي طويل، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2002.
- نفاضة الجراب وعلالة الاغتراب، تحقيق مختاري العبادي، ط1، الدار البيضاء، 1985.
- معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار، تحقيق محمد كمال شبانه، مكتبة الثقافة الدينية، المغرب، 2002.
- كناسة الدكان بعد انتقال السكان، تحقيق محمد كمال شبانه، مكتبة الثقافة الدينية، بــور سعيد، القاهرة، 2003.
- أوصاف الناس في التواريخ والصلات، تحقيق ودراسة محمد كمال سبانة، ط1، مكتبــة الثقافة الدينية، القاهرة، 2000.

▪ ابن خلدون أبو زكرياء يحيى بن محمد تــ780هـ/1378م:

- بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، ج1، تحقيق، عبــد الحميــد حاجيــات، المكتبة الوطنية، الجزائر، 1980.
- بغية الرواد، ج2، تحقيق ألفرد بل، مطبعة بيير فنتانا، الجزائر، 1903م/1910م.

▪ ابن خلدون أبو زيد عبد الرحمان بن محمد تــ808هـ/1405م:

- شفاء السائل لتهذيب المسائل، نشر الأب أغناطيوس عبده، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، بدون تاريخ.
- المقدمة، تحقيق حجر عاصي، منشورات كلية الهلال، بيروت، 1991.
- العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصــرهم مــن ذوى السلطان الأكبر، الأجزاء 1، 6، 7، دار الكتاب اللبناني، 1983.
- رحلته شرقًا وغربًا، دار الكتاب اللبناني، 1983م.

- ابن خلكان أبو العباس أحمد بن محمد البرمكي تـ681هـ/1282م:
  - وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج2، تحقيق إحسان عباس دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.
- ابن الدراج السبتي أبو عبد الله محمد تـ663هـ/1293م:
  - كتاب الأمتاع والانتفاع بمسألة سماع السماع، تحقيق محمد بن شقرون، ط1، مطبعة الأندلس، القنيطرة، المغرب، بدون تاريخ.
- ابن رشد محمد بن محمد (الجد) تـ520هـ/1126م:
  - فتاوى ابن رشد، ج1، تحقيق المختار بن الطاهر التليلي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987.
- ابن الزبير أبو جعفر أحمد إبراهيم تـ708هـ/1308م:
  - صلة الصلة، تحقيق ليفي بروفسال، المطبعة الاقتصادية، الرباط، 1938.
- ابن سعيد أبو الحسن علي بن موسي المغربي تـ685هـ/1268م:
  - كتاب الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982.
- ابن الشماع أبو عبد الله محمد بن أحمد –حي 861هـ/1457م–:
  - الأدلة البينة النورانية في مفاخر الدولة الحفصية، تحقيق الطاهر بن محمد المعموري، الدار العربية للكتاب، طرابلس، بدون تاريخ.
- ابن الصباغ الحميري (القرن 7هـ/13م):
  - درة الأسرار وتحفة الأبرار في أقوال وأفعال ومقامات ونسب وكرامات وأذكار ودعوات أبي الحسن الشاذلي، نشر المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2001.
- ابن صعد أبو الفضل محمد بن سعيد التلمساني تـ901هـ/1495م:
  - روضة النسرين في التعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين، مراجعة وتحقيق يحي بوعزيز، ط1، منشورات A.N.E.P، الجزائر، 2002.
- ابن الصغير المالكي –حي في القرن 3هـ/9م–:
  - تحقيق محمد ناصر وإبراهيم بحاز، دار المطبوعات الجميلة، الجزائر، 1986.
- ابن الطواح عبد الواحد بن محمد –حي 718هـ/1318م–:
  - سبك المقال وفك العقال، تحقيق مسعود جبران، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1995.

- ابن عباد عبد الله محمد الرندي تـــ792هــ/1390م:

- الرسائل الصغرى، تحقيق بولس نويا (من الملحق رقـــم خمـــسة الرســـالة الرابعـــة)، دار الشروق، بيروت، 1974.

- ابن عبد الملك أبو عبد الله محمد تـــ703هــ1303م:

- الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، ج4، تحقيق إحـــسان عبـــاس، دار الثقافـــة، بيروت، بدون تاريخ.

- ابن عذارى أبو العباس أحمد المراكشي –حي 712هــ/1312م–:

- البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج4، تحقيق إحـــسان عبـــاس، ط3، الـــدار العربية للكتاب، 1983.

- البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب (قسم الموحدين)، تحقيـــق محمـــد إبـــراهيم الكتاني وآخرون، ط1، دار المغرب الإسلامي، بيروت، لبنان 1985.

- ابن عربي محيي الدين تـــ638هــ/1240م:

- الفتوحات المكية، ج2، مطبعة بولاق الأميرية القاهرة، 1293هــ/1972.

- فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، 1964.

- كتاب نسب الخرقة، تحقيق كلود عداس، ط1، دار القبة الزرقـــاء، مـــراكش، المغـــرب 1420هــ /2000م.

- Les Soufi D'andalousie (ruhe al quds fi munaçahat an nafs) Tranduit de L'arabe et presente par R. W. J. Austin. L'imprimerie draautuerre a Quetçany Duyan 1988.

- ابن العربي أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري تـــ543هــ/1148م:

- آراء أبي بكر العربي الكلامية، من كتاب العواصم والقواسم، ج2، نشر وتحقيق عمـــار طالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.

- ابن العريف أبو العباس أحمد بن محمد تـــ536هــ/1141م:

- مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة، تحقيق عصمت دنش، دار الغـــرب الإســـلامي، بيروت، 1993.

- ابن عسكر محمد الحسني تـ986هـ/1578م:
  - دوحة الناشر من كان بالمغرب من مشائخ، القرن العاشر، تحقيق محمد حجي، ط1، منشورات مركز التراث الثقافي العربي الدار البيضاء، 1397هـ/1977م.
- ابن عطاء الله السكندري تاج الدين أبي الفضل أحمد بن محمد تـ709هـ/1309م:
  - لطائف المنن، تحقيق عبد الحليم محمود، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1999.
  - التنوير في إسقاط التدبير، ط2، دار الكتب العلمية، لبنان، 2006.
  - الحكم العطائية الكبرى، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1424هـ/2003م.
- ابن العماد أبو الفلاح عبد الحي الحنبلي تـ1089هـ/1678م:
  - شذرات الذهب في أخبار من ذهب، أجزاء 3، 5، 6، 7، 8، نشر المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، بدون تاريخ.
- ابن غازي محمد ابن أحمد تـ919هـ/1533م:
  - الروض الهاتون في أخبار مكناسة الزيتون، الرباط، 1952.
- ابن فرحون إبراهيم برهان الدين تـ799هـ/1397م:
  - الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، جزءان، تحقيق علي عمر، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1423هـ/2003.
- ابن فرحون عبد الله محمد بن محمد تـ769هـ/1514م:
  - نصيحة المشاور وتسلية المجاور، تحقيق على عمر، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2006.
- ابن الفرضي أبو الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف تـ403هـ/1113م:
  - تاريخ علماء الأندلس، ج1، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966.3
- ابن فضل الله العمري أبو العباس أحمد بن يحيى الدمشقي تـ749هـ/1348م:
  - ممالك إفريقيا وما وراء الصحراء وممالك افريقية وتلمسان وجبال البربر وبر العدوة والأندلس مأخوذ من كتاب مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تحقيق مصطفى أبو ضيف أحمد، ط1، الدار العربية للكتاب، 1988.
- ابن القسي أحمد بن الحسين تـ539هـ/1143م:
  - خلعُ النعلين واقتباس النور من موضع القدمين، تحقيق محمد الأمراني، ط1، آسفي، 1997.

- **ابن القطان أبو محمد حسن بن علي الكتامي –حي 650هــ/1252م–:**
- **نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، تحقيق محمــود علــي مكــي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990.**
- **ابن القاضي أحمد بن محمد بن أحمد تــ1025هــ/1616م:**
- **لقط الفرائد من لفاضة حقق الفوائد، تحقيق محمد حجي، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط 1396هــ/1976م.**
- **جذوة الاقتباس، في ذكر من حل من الأعلام بمدينة فاس، القــسم الأول والثــاني، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1974.**
- **درة الحجال في أسماء الرجال، ج2 ، تحقيــق محمــد الأحمــد أبــو النــور، ط1، دار التراث، 1971.**
- **ابن القنفذ أبو العباس أحمد بن الحسن القسنطيني تــ810هــ/1407م:**
- **أنس الفقير وعز الحقير، تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965.**
- **الوفيات، تحقيق عادل نويهض، ط1، منشورات المكتــب التجــاري للطباعــة والنــشر والتوزيع، بيروت، 1970،**
- **شرف الطالب في أسنى المطالب، تحقيق محمد حجي، مطبوعات دار المغرب للتــأليف، الرباط، 1976.**
- **الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، تقديم محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركــي، الدار التونسية للنشر، تونس 1986.**
- **وسيلة الإسلام بالنبي عليه الصلاة والسلام، تقديم وتعليــق ســليمان الــصيد، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1384هــ.**
- **تحفة الوارد في اختصاص الشرف من الوالد لأبي العباس أحمد بن علــي بــن حــسن الخطيب المعروف بابن القنفذ القسنطيني تــ810هــ/1407م، مقاربة أولية، من طــرف بوبة مجاني، مجلة سيرتا، العدد 11، السنة السابعة، محرم 1418هــ– مــاي 1998، معهد العلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة.**
- **ابن ليون أبو عثمان التيجيبي:**
- **الإنالة العلمية في الرسالة العلمية في طريق المتجردين من الصوفية، تحقيــق وتعليــق محمد العدلوني الإدريسي، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 2004.**

- ابن ماجة محمد بن يزيد القزويني:
  - سنن بن ماجة، ج2، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، القاهرة، بدون تاريخ،
- ابن مرزوق محمد الحفيد تــ842هــ/ 1438م:
  - إسماع الصم في إثبات الشرف للأم، دراسة وتحقيق مريم لحلو، ط2، مطبعة الشرق، وجدة، 2006.
- ابن مرزوق محمد الخطيب تــ781هــ/1379م:
  - المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، تحقيق ماريا خيسوس بيغيرا، تقديم محمود بوعياد، ط1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع 1401هــ/1981م.
  - المناقب المرزوقية، تحقيق سلوى الزاهري، ط1، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، المملكة المغربية، 2008.
- ابن مريم أبو عبد الله محمد بن محمد المديوني التلمساني تــ1014هــ/1605م:
  - البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، نشر محمد بن أبي الشنب، تقديم، عبد الرحمان طالب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986.
- ابن منظور محمد بن مكرم تــ711هــ/1311م:
  - لسان العرب، أجزاء 1، 2، ط1، دار صادر بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
- ابن الملقن أبو حفص عمر تــ804هــ/1402م:
  - طبقات الأولياء، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هــ/1998.
- ابن النظيف أبو الفضائل محمد بن علي –حي 628هــ/1231م–:
  - التاريخ المنصوري عن تلخيص الكشف والبيان في حوادث الزمان، تحقيق أبو العيد دودو، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990.
- أبو الحسن علي بن محمد القلصادي تــ891هــ/1486م:
  - رحلة القلصادي، تحقيق محمد أبو الأجفان، ط1، الشركة التونسية للنشر والتوزيع، 1978.
- أبو حامد محمد العربي تــ988هــ/1052م:
  - مرآة المحاسن، من أخبار الشيخ أبي المحاسن، تحقيق محمد حمزة الكتاني، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003.

- أبو حمو موسى الزياني تــ791هــ/1389م:
  - واسطة السلوك في سياسة الملوك، تصحيح محمود قبارو، ط1، مطبعة الدولة التونسية، 1279هــ/1862م.
- أبو زكريا يحيى بن أبي بكر تــ471هــ/178م:
  - سير الأئمة وإخبارهم (تاريخ أبي زكريـــا)، تحقيـــق إســـماعيل العربـــي، ط3، ديـــوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984.
- أبو شامة عبد الرحمن إسماعيل الدمشقي تــ656هــ/1161م:
  - تراجم رجال القرنين السادس والسابع المعروف بالذيل على الروضـــتين، ط1، تـــصحيح محمد زاهد الكوثري، نشر عزت العطار، دار الجبل، بيروت، 1974.
- أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم تــ333هــ/944م:
  - طبقات علماء افريقية وتونس، تحقيق على الشابي ونعـــيم حـــسن اليـــافي، ط2، الـــدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، 1985.
- أبو عصيدة أحمد بن أحمد البجائي –حي في النصف الثاني ق 9هــ/15م–:
  - رسالة الغريب إلى الحبيب، تحقيق وتعليـــق أبـــو القاســـم ســـعد الله، ط1، دار الغـــرب الإسلامي، بيروت، 1993.
- أبو مدين شعيب محمد بن الحسين تــ594هــ/1198م:
  - أنس الوحيد ونزهة المريد: تحقيق خالد زهـــرى، ط1، دار الكتـــب العلميـــة، بيـــروت، 1424هــ/2004م.
- الإدريسي أبو عبد الله محمد الشريف تــ548هــ/1154م:
  - المغرب العربي (من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق)، حققه ونقله إلى الفرنسية محمد حاج صادق، دار النشر الجامعي، بدون تاريخ.
- إسماعيل باشا البغدادي:
  - هدية العارفين وأسماء المؤلفين وآثار المصنفين، أجزاء 1، 2، 5، دار العلوم الحديثـــة، لبنان، 1981.
- الأصفهاني أبو عبد الله محمد بن محمد تــ597هــ/1201م:
  - خريدة القصر وجريدة العصر، ج1، تحقيق محمد المروني وآخرون، الـــدار التونـــسية، 1966.

- الأكمه محمد بن عبد الرحمن تـ807هـ/1404م:
  - إسماع الصم في إثبات الشرف من قبل الأم، تحقيق ودراسة مريم لحلو، ط2، مطبعة الشروق، وجدة، 2006.
- الألوسي شهاب الدين محمد تـ1270هـ/1853م:
  - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج10، نشر وتصحيح شكرى الألوسي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، 1985.
- البخاري محمد بن إسماعيل تـ256هـ/869م:
  - صحيح البخاري، ج5، ط3، تحقيق مصطفى ذيب البغا، دار ابن كثير، دمشق 1407هـ/1987م،
- باديسي عبد الحق بن إسماعيل (توفي أوائل القرن 8هـ/14م):
  - المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحقيق سعيد أحمد عراب، المطبعة الكاثوليكية، الرباط، 1402هـ/1982م.
- البرزلي أبو القاسم تـ844هـ/1440م:
  - جامع مسائل الأحكام، لما نزل بالقضايا من المفتيين والأحكام، أجزاء 4، 5، تحقيق محمد حبيب الهيلة، ط1، دار المغرب الإسلامي، بيروت، 2000.
- الباروني سليمان بن عبد الله:
  - الأزهار الرياضة في أئمة وملوك الإباضية، ج1، القسم الأول والثاني، مطبعة الأزهار البارونية، مصر، بدون تاريخ.
- البكرى عبيد الله بن عبد العزيز تـ487هـ/1094م:
  - المسالك والممالك، ج2، تحقيق جمال طلبة، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
- البلوي خالد بن عيسى –حي 767هـ/1365م–:
  - التاج المفرق في تحلية علماء المشرق، جزءان، تحقيق الحسن السائح، مطبعة فضالة المحمدية، بدون تاريخ.
- البوصيري محمد بن سعيد الصنهاجي:
  - البُردة، دار إحياء العلوم، الدار البيضاء، المغرب، بدون تاريخ.
- البيدق أبو بكر علي الصنهاجي –توفي أواخر القرن 6 هـ/12م–:
  - كتاب أخبار المهدي بن تومرت، تقديم وتحقيق عبد الحميد حاجيات، طبع المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.

▪ التادلي أبو يعقوب يوسف بن يحيى (الزيات) تـ628هـ/1230م:

- التشوف إلى رجال أهل التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أحمد التوفيق، ط2، منشورات كلية الآداب، الرباط، 1997.

▪ التجيبي القاسم بن يوسف تـ730هـ/1329م:

- مستفاد الرحلة والاغتراب، تحقيق عبد الحفيظ منصور، الدار العربية للكتاب، تونس، 1975.

▪ التميمي أبو عبد الله محمد عبد الكريم تـ603هـ/1206م:

- المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد، ج2، تحقيق محمد الشريف، ط1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، المغرب، 2002.

▪ التنبكتي أبو العباس أحمد بابا بن أجمد الصنهاجي تـ1036هـ/1627م:

- نيل الابتهاج بتطريز الديباج، جزءان، تحقيق علي عمر، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2004.

- كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، تحقيق أبو يحي عبد الله الكندري، ط1، دار بن حزم للطباعة والنشر ، لبنان، 1422هـ/2002م.

- تحفة الفضلاء ببعض فضائل العلماء، تحقيق سعيد سامي، ط1، منشورات جامعة محمد الخامس، معهد الدراسات الإفريقية، الرباط، 1413هـ/1992م.

▪ التنسي محمد بن عبد الله بن عبد الجليل تـ899هـ/1493م:

- نظم الدر والعقيان في بيان شرف بني زيان، القسم الأول، تحقيق محمود بوعياد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1985.

▪ الثعالبي عبد الرحمان تـ875هـ/1475م:

- العلوم الفاخرة في نظر أمور الآخرة، ج1، تحقيق محمد مصطفى خوجة، طبع أحمد مراد التركي، بدون تاريخ.

▪ الجرجاني علي بن محمد تـ816هـ/1413م:

- التعريفات، ج1، تحقيق إبراهيم الأعيادي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ.

▪ الجيلي عبد الكريم تـ805هـ/1402م:

- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ط1، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، المغرب 1997.

- حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله تــ1067هــ/1636م:
  - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، أجزاء 1، 2، 3، 4، مكتبة المثنـــى، بغـــداد، بدون تاريخ.
- الحفناوي أبو القاسم محمد تــ1356هــ/1936م:
  - تعريف الخلف برجال السلف، جزءان، المؤسسة للفنون المطبعية، الجزائر، 1991.
- الحميري أبو عبد الله محمد بن عبد المنعم تــ727هــ/1327م:
  - الروض المعطار في خبر الأقطـــار، تحقيـــق إحـــسان عبـــاس، ط1، مؤسـسة ناصــر للثقافة، 1980.
- الخشني محمد بن الحارث تــ364هــ/975م:
  - طبقات علماء افريقية، نشر محمد بن أبي شنب، الجزائر، 1332هــ/1914م.
- الدباغ أبو زيد عبد الرحمان بن محمد تــ696هــ/1296م:
  - معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، أجزاء 2، 3، تحقيق محمد الأحمدي أبو النـــور، ومحمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس، بدون تاريخ.
- الدرجيني أبو العباس أحمد سعيد تــ670هــ/1271م:
  - طبقات المشائخ بالمغرب، ج1، ج2، تحقيق إبراهيم طلاي، مطبعـــة البعـــث، قـــسنطينة، الجزائر، بدون تاريخ.
  - الذخيرة السنية فـــي تـــاريخ الدولـــة المرينيـــة، دار المنـــصور للطباعـــة والوراقـــة، الرباط، 1972.
- الذهبي شمس الدين محمد تــ748هــ/1348م:
  - تذكرة الحفاظ، ج3، دار التراث العربي، بيروت، 1376هــ/ 1920م.
- الراشدي أحمد بن محمد بن يوسف (القرن 13هــ/19م):
  - الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني، تحقيق المهـــدى بوعبـــدلي، مطبعـــة البعـــث، قسنطينة، 1973.
- الراشدي عمر بن علي (ق9هــ/15م):
  - ابتسام العروس ووشي الطروس، ط1، مطبعة الدولة التونسية، 1303هــ-1888م.
- الرصاع أبو عبد الله محمد بن قاسم تــ894هــ/1489م:
  - فهرست شيوخه، تحقيق محمد العنابي، المكتبة العتيقة، تونس، 1967.

- **الزركشي أبو عبد الله محمد بن إبراهيم –حي 894هـ/1488م–:**
  - **تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تحقيق محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس، 1966.**
- **زروق أبو العباس أحمد تـ899هـ/1493م:**
  - **عدة المريد الصادق، تحقيق إدريس عزوزي، ط1، مطبعة فضالة المحمدية، المغرب، 1998.**
  - **قواعد التصوف، تحقيق عبد المجيد خيالي، ط2، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 2005.**
- **الزهري أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الأندلسي – حي 550هـ/1160م– :**
  - **كتاب الجَعْـرَافيَا، مجلد XXI، تحقيق محمد حاج صادق، نشرية الدراسات الشرقية B.E.O دمشق، 1968.**
- **الزياني أبو عبد الله محمد بلقاسم تـ1249هـ/1833م:**
  - **تحفة الحادي المطرب في رفع نسب شرفاء المغرب، تحقيق رشيد الزاوية، ط1، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 2008.**
- **الزياني محمد بن يوسف (13هـ/19م) –:**
  - **دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران، تقديم وتعليق المهدي البوعبدلي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1978**
- **السخاوي شمس الدين محمد بن عبد الرحمان تـ920هـ/1514م:**
  - **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، أجزاء 1، 2، 3، 4، 5، 6، 10، القاهرة، بدون تاريخ.**
  - **التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة، أجزاء 1، 2، 3، تحقيق أسعد طرابزوني، الحسيني مطبعة دار الثقافة، القاهرة، 1399هـ/1979م.**
- **السراج أبو النصر الطوسي تـ378هـ/989م:**
  - **اللُمَع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد القادر سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1380هـ/1960.**
- **السراج محمد بن محمد الأندلسي تـ1149هـ/1730م:**
  - **الحلل السندسية في الأخبار التونسية، ج1، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، 1985.**

- السلاوي الناصري أحمد بن خالد تــ1315هــ/1887م:
  - الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، ج4، تحقيق أحمد الناصــر، منــشورات وزارة الثقافة والاتصال، 2001.
- السلمي أبو عبد الرحمن محمد:
  - طبقات الصوفية، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط2، دار الكتــب العلميــة، بيــروت، 1424هــ/2002.
- السنوسي محمد بن يوسف تــ895هــ/1489م:
  - العقيدة الصغرى (أم البراهين)، تحقيق محمد الغمارى، ط1، المؤسسة الوطنية للكتــاب، الجزائر، 1989.
  - نصرة الفقير في الرد على أبي الحسن الصغير، تحقيق حسن الحافظي العلــوي، دفــاتر البحث، المجلد الأول، العدد الأول، شوال 1422/ ديسمبر 2001، جامعة الحسن الثــاني، عين الشق، الدار البيضاء، المغرب، 2001.
- السهروردي أبو النجيب عبد القاهر تــ563هــ/1168م:
  - عوارف المعارف، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986.
  - آداب المريدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005.
- السهروردي شهاب الدين بن حبش تــ580هــ/1191م:
  - هياكل النور، القاهرة، 1975.
- السيوطي جلال الدين عبد الرحمان تــ911هــ/1505م:
  - بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ج1، تحقيق محمد أبو الفــضل إبــراهيم، ط1، مطبعة عيسى البابلي وشركائه، 1384هــ/1964م.
- الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم تــ790هــ/1388م:
  - الاعتصام، ج2، ضبط وتصحيح أحمد عبد الشافي، دار شريفة، بدون تاريخ.
  - الموافقات في أصول الــشريعة، ج2، تحقيــق إبــراهيم رمــضان، ط3، دار المعرفــة، بيروت، 1997.
- الشعراني عبد الوهاب:
  - لواقح الأنوار في طبقات الأخيار، ج1، مطبعــة عبــد الحميــد أحمــد الحنفــي، مــصر بدون تاريخ.

- رسالة الفتح في تأويل ما صدر عن الكمل من الشطح، تحقيق قاسم محمد عبـــاس، ط1، دار أزمنة للنشر، 2003.

- الشهرستاني محمد بن عبد الكريم تـــ548هـــ/1153م:
  - الملل والنحل، جزءان، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.
- صاعد أبو القاسم بن أحمد الأندلسي تـــ462هـــ/1070م:
  - طبقات الأمم، تحقيق حيـــاة العيـــد بوعلـــوان، ط1، دار الطليعـــة للطباعـــة والنـــشر، بيروت، 1985.
- صالح بن مهدي المقبلي:
  - العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ، القاهرة، 1328هـــ/1910.
- الصغير الفاسي محمد أبو عبد الله تـــ1134هـــ/1722م:
  - المنح البادية في الأسانيد العالية والمسلسلات الزاهية والطرق الهاديـــة الكافيـــة، ج2؛ تحقيق محمد الصقلي الحسيني، ط1، وزارة الأوقاف والـــشؤون الإســـلامية، المملكـــة المغربية، 2005.
- الصفدي صلاح الدين خليل تـــ763ها/1362م:
  - الوافي بالوفيات، ج8، اعتناء محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت 1391هـــ/ 1971م.
- الضبي أحمد بن يحي تـــ599هـــ/923م:
  - بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس وعلمائها وشعرائها وذوي النباهة فيمن دخل إليها وخرج، مطبعة روخس، مدريد، 1884.
- الطبري أبو جعفر محمد تـــ310هـــ/923م:
  - جامع البيان عن تأويل القرآن، ج4، ط3، مطبعة مصطفى الباجي، 1373هـــ/1954م.
- عبد الباسط بن خليل (توفي قبل 920هـــ/1514م):
  - الروض الباسم في حوادث العمر والتراجم
  - Robert Brunchvig. Deux Récrits de voyage inédits en Afrique du Nord ou XV Siècle Abdalbasit iben khalil Et odorne, Paris, V I, La Rose Editeur, 1936.
- عبد الواحد المراكشي أبو محمد بن علي التميمي تـــ647هـــ/1249م:
  - المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق عمران المنصور، ط1، منشورات دار الكتـــب العلمية، لبنان، 1982.

▪ العبدري محمد بن محمد بن علي الحيحي (توفي أواخر القرن 7هـ/13م):
- الرحلة (المسماة الرحلة المغربية)، تحقيق محمد الفاسي، الرباط، 1968.
▪ العزفي أبو العباس تـ633هـ/1235م:
- دعامة اليقين في زعامة المتقين، تحقيق أحمد التوفيق، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1989.
▪ عفيف الدين أبو الربيع سليمان التلمساني تـ690هـ/1291م:
- تحقيق العربي دحو، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994.
▪ العقباني أبو عبد الله محمد بن أحمد التلمساني تـ871هـ/1467م:
- تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر، تحقيق علي الشنوفي، نشرية الدراسات الشرقية، مجلد XIX، 1965م/ 1966م.
▪ العماد الأصفهاني أبو عبد الله النعيم أحمد بن عبد الله تـ430هـ/1039م:
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج1، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت 1405هـ/1984.
▪ العوامر إبراهيم بن محمد الساسي:
- الصروف في تاريخ الصحراء وسوف، تعليق الجيلاني بن إبراهيم العوامر، الدار التونسية للنشر، 1977.
▪ العياشي أبو سالم تـ1090هـ/1679م:
- اقتفاء الأثر بعد ذهاب أهل الأثر، تحقيق نفيسة الذهبي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1996.
▪ عياض أبو الفضل بن موسى اليحصبي تـ544هـ/1149م:
- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ج2، ج4، تحقيق أحمد بكير محمود، منشورات دار الحياة ودار مكتبة الفكر، بيروت، 1387هـ/ 1967م.
▪ الغبريني أبو العباس أحمد بن أحمد تـ704هـ/1304م:
- عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق رابح بونار، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981.
▪ الغزالي أبو حامد محمد بن محمد تـ505هـ/1111م:
- إحياء علوم الدين، 4 أجزاء، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406هـ/1986م.
- الإملاء في إشكالات الأحياء، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406هـ/1986.

▪ الفكون عبد الكريم تـ1073هـ/1662م:
- منشور الهداية في كشف حال من دعي العلم والولاية، تحقيق أبو القاسم سعد الله، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1408هـ/1980م.
▪ القرآفي بدر الدين محمد بن محمد تـ946هـ/1533م:
- توشيح الديباج وحلية الابتهاج، تحقيق أحمد الشتيوي، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1983.
▪ القشيري أبو القاسم هوزان بن عبد الكريم تـ465هـ/1072م:
- الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ/2001م.
▪ الكاشاني عبد الرزاق تـ730هـ/1329م:
- اصطلاحات الصوفية، تحقيق عبد الخالق محمود، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1404هـ/1984م.
- رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال، تحقيق سعيد عبد الفتاح، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1415هـ/1995م.
▪ الكتاني عبد الكبير بن هاشم: زهرة (القرن 13هـ/19م):
- الآس في بيوتات أهل فاس، تحقيق على بن المنتصر الكتاني، منشورات مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2002.
▪ الكتاني محمد بن جعفر بن إدريس:
- سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس فيمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، ج2، تحقيق عبد الله الكامل الكتاني وآخرون، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2004.
▪ الكتبي محمد شاكر:
- فوات الوافيات، ج2، تحقيق إحسان عباس، ط1، دار صادر بيروت، بدون تاريخ.
▪ كربخال مارمول تـ979هـ/1571م:
- إفريقيا، أجزاء 2، 3، ترجمة محمد حجي وآخرون، مطابع المعارف الجديدة، الرباط، 1989.
- كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، تحقيق أبو يحي عبد الله الكندري، ط1، دار بن حزم للطباعة والنشر ، لبنان، 1422هـ/2002م.

- الكلاباذي أبو بكر محمد إبراهيم تــ380هــ/989م:
  - التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد القــادر ســرور، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1380هــ/1960.
- الماجري أبو عبد الله محمد تــ862هــ/1457م:
  - برنامج الماجري، تحقيق محمد أبو الأجفان، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1982.
- الماجري أحمد بن إبراهيم (توفي في القرن 8هــ/14م):
  - المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح، القسم الثاني، تحقيق السعيدي عبد السلام، ديبلوم لنيل الدراسات العليا، كلية الآداب والعلــوم الإنــسانية، جامعــة محمــد الخامس الرباط، 1992-1993.
- المالكي أبو عبد الله بن محمد تــ483هــ/1090م:
  - رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وافريقية وزهــادهم ونــساكهم وســير مــن أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، ج2، تحقيق البشير البكــوش، دار الغــرب الإســلامي، بيروت، 1401هــ/1981م.
- المحاسبي الحارث بن الأسد تــ243هــ/858هــ:
  - الرعاية لحقوق الله، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، ط2، القاهرة، 1970.
- مخلوف أبو الفضل محمد بن محمد –حي 1350هــ/1931م–:
  - شــجرة النــور الزكيــة فــي طبقــات المالكيــة، ط1، دار الكتــاب العربــي، لبنــان، 1349هــ/1930م.
- المراكشي عباس بن إبراهيم (ق 13هــ/19م):
  - الإعلام فيمن حل مراكش وأغمــات مــن الأعــلام، ج1، المطبعــة الجديــدة، فــاس، 1355هــ/1937م.
- المزاري الآغا بن عودة تــ1315هــ/1887م:
  - طلوع سعد السعود، في أخبار وهران والجزائر واسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن التاسع عشر، ج1، تحقيق يحيى بوعزيز، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1990.
- المغيلي محمد بن عبد الكريم تــ909هــ/1503م:
  - رسالة في اليهود، تحقيق عبد الرحيم بنحادة، وعمر بغميــرة، ط1، دار أبــي الرقــراق للطباعة والنشر، الرباط، 2005.

- **المقري أحمد بن محمد التلمساني تـ1041هـ1631م:**
  - نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، أجزاء 1، 2، 5، 6، 7، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1448هـ/1988م.
  - أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، أجزاء 2، 3، طبع اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي، المملكة المغربية والإمارات العربية، 1978.
- **المقريزي أبو العباس أحمد بن علي تقي الدين تـ846هـ/1442م:**
  - المقفى الكبير، أجزاء 3، 7، دار العرفان، لبنان، بدون تاريخ.
  - المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والاعتبار (الخطط المقريزية)، ج4، تحقيق خليل المنصور، ط1، دار الكتب العلمية، 1998.
- **المكي أبو طالب محمد بن علي تـ386هـ/978م:**
  - قوت القلوب، ج2، ط1، المطبعة المصرية، 1351هـ/1932.
- **المكي تقي الدين محمد بن أحمد الحسني تـ823هـ/1419م:**
  - العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، أجزاء 2، 5، 6، تحقيق فؤاد السيد، القاهرة، 1381هـ/1962م.
- **المنجور أحمد تـ959هـ/1556م:**
  - فهرس أحمد المنجور، تحقيق محمد حجي، مطبوعات دار الغرب للتأليف والترجمة، الرباط، 1976.
- **النباهي أبو الحسن علي بن عبد الله المالقي تـ792هـ/1390م:**
  - تاريخ قضاة الأندلس (من كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا)، تحقيق لجنة التراث العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1980.
- **النبهاني يوسف بن إسماعيل تـ1350/1930م:**
  - جامع كرامات الأولياء، الجزء الأول، تحقيق عطوى عوض، ط1، مطبعة مصطفى الباجي الحلبي وأولاده، 1381هـ/1962م.
- **النعيمي عبد القادر بن محمد تـ927هـ/1520م:**
  - الدارس في تاريخ المدارس، ج2، تحقيق جعفر الحسني، مكتبة الثقافة الدينية، دمشق، 1988.

- **النقشبندي محمد بن عبد الله بن مصطفى:**
  - **البهجة السنية في أداء الطريقة العلمية الخالدية النقشبندية، ضبط أحمد فريد المزيــدي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2003.**
  - **نيل الابتهاج بتطريز الديباج، جزءان، تحقيق علي عمر، ط1، مكتبــة الثقافــة الدينيــة، القاهرة، 2004.**
- **الهجويري أبو الحسن علي بن عثمان الغزنوي تـــ465هــ/1072م:**
  - **كشف المحجوب، ترجمة وتعليق، إسعاد قنديل، دار النهضة العربية، بيروت، 1980.**
- **الوادآشي البلوي أبو جعفر أحمد بن على تـــ938هــ/1532م:**
  - **ثَبَتُ البلوى، تحقيق عبد الله العمراني، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983.**
- **الورثيلاني الحسين بن محمد تـــ1193هــ/1779م:**
  - **نزهة الأنظار في فضل التاريخ والأخبار، تصحيح محمد بن أبي شــنب، مطبعــة بييــر فونتانة الشرقية، الجزائر، 1326هــ/1988.**
- **الورنيدي أحمد بن الحاج تـــ 930هــ/1523م:**
  - **أنيس الجليس في جَلو الحناديس عن سينية ابن باديس، تحقيــق الميــسوم فــضة، دار الخليل القاسمي للنشر والتوزيع، بوسعادة، الجزائر.**
- **الوزان حسن محمد الفاسي تـــ947هــ/1550م:**
  - **وصف إفريقيا، جزءان، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخطــر، دار الغــرب الإســلامي، بيروت، 1983.**
- **الوسياني أبو الربيع –حي 550هــ/600هــ-:**
  - **سير مشائخ المغرب، تحقيق وتعليق إسماعيل العربي، ديــوان المطبوعــات الجامعيــة، الجزائر، 1985.**
- **الولاتي محمد بن أبي بكر:**
  - **فتح الشكور في معرفة أعيان علماء تكرور، تحقيق محمد إبراهيم الكتاني ومحمد قجي، ط1، دار الغرب الإسلامي بيروت، 1401هــ/1981م.**

- **الونشريسي أبو العباس أحمد بن أحمد بن يحيى تـــ914هــ/1511م:**
  - **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء افريقية والأندلس، أجــزاء 1، 2، 5، 6، 7، 8، 9، 10، 12، تحقيــق محمـــد حجـــي وآخـــرون، مطبوعـــات دار الغـــرب الإسلامي، 1981.**
  - **وفيات الونشريسي، تحقيق محمد حجـــي، دار المغـــرب للتـــأليف والترجمـــة والنـــشر، 1396هــ/1776م.**
- **مؤلف مجهول –حي 712هــ/1312م–:**
  - **مفاخر البربر، تحقيق عبد القادر بوباية، ط1، دار أبـــي الرقـــراق للطباعـــة والنـــشر، الرباط، 2005.**
- **ياقوت الحموي شهاب الدين محمد بن عبد الله تـــ626هــ/1228م:**
  - **معجم البلدان، ج1، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1979.**

المراجع العربيـــة

- ابن تاويت الطنجي:
  - الوافي بالأدب العربي في المغــرب الأقــصى، ج2، ط1، دار الثقافــة الــدار البيــضاء، المغرب 1981.
- ابن شقرون محمد:
  - مظاهر الثقافة المغربية من القرن الثالث عشر إلى القرن الخامس عشر، مطبعة الرسالة، الرباط، 1970م.
- ابن عاشور فاضل:
  - ومضات فكرية، الدار العربية للكتاب، تونس، 1982.
- أبو حزام أنور فؤاد:
  - معجم المصطلحات الصوفية، مراجعــة جــورج منتــري عبــد المــسيح، ط1، مكتبــة لبنان 1993.
- أبو الريان محمد علي:
  - تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، بدون تاريخ.
- أبو الضيف أحمد:
  - أثر القبائل العربية في الحياة المغربية، خلال عصر الموحــدين وبنــي مــرين، 524-876هـ/1130-1472م، ط1، مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1982.
- أحمد موسى عز الدين:
  - النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خــلال القــرن الــسادس الهجــري، ط1، دار الشروق، بيروت، 1403هـ/1993م.
- أحنانة يوسف:
  - تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ط2، دار أبي الرقراق للطباعــة والنــشر، الرباط، المغرب، 2007.
- إسماعيل محمود:
  - الفكر التاريخي في الغرب الإسلامي، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، بدون تاريخ،
- أنسي إبراهيم وآخرون:
  - المعجم الوسيط، ج2، ط2، دار الأمواج، بيروت، لبنان، 1410هـ/1990م.

- **بحاز إبراهيم:**
  - الدولة الرسمية (160-296هـ/777-909م)، دراسة في الأوضاع الاقتصادية والحياة الفكرية، ط2، نشر جمعية التراث، القرارة، الجزائر، 1114هـ/1993م.
- **بنسالم ليليا:**
  - التحليل الانقسامي لمجتمعات المغرب الكبير حصيلة وتقييم، «مأخوذ من كتاب الأنثروبولوجيا والتاريخ حالة المغرب العربي»، ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، ط2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2007.
- **بوداود عبيد:**
  - في التاريخ السوسيوثقافي، ط1، دار الغرب للنشر والتوزيع، 2003..
- **بوقلي جمال الدين:**
  - الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985.
- **بولطيف لخضر:**
  - فقهاء المالكية والتجربة السياسية الموحدية في الغرب الإسلامي، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 2009.
- **بونابي الطاهر:**
  - التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7 الهجريين (مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي للجزائر خلال العصر الوسيط)، ط1، دار الهدى للطباعة والنشر، عين مليلة، الجزائر 2004.
- **التفتازاني أبو الوفا الغنيمي:**
  - مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988.
- **توفيق أحمد:**
  - التاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبي يعزي، الملتقى الدراسي، الرباط 9-8 أفريل 1988 منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، مطبعة عكاظ، 1989.
- **جعيط هشام:**
  - أزمة الثقافة، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2001.
- **الجنحاني الحبيب:**
  - دراسات مغربية في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1980.

▪ حركات إبراهيم:
- المدخل إلى تاريخ العلوم بالمغرب المسلم حتى القرن 9هـ/ 15م (التصوف)، ج3، ط1، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 2000.
▪ حسن محمـــد:
- المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي، ج2، منشورات كليـــة العلـــوم الإنـــسانية والاجتماعية، تونس، 1999.
- الجغرافيا التاريخية لإفريقية من القرن الأول إلى القرن التاسع الهجري، ط1، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، 2004.
- الفقراء والزوايا بوسط إفريقية من أواسط القرن السادس هجري إلى نهاية القرن الثامن الهجري (مأخوذ من كتاب المغيبون في تاريخ تـــونس الاجتمـــاعي)، تنـــسيق الهـــادي التيمومي، ط1، شركة أوربيس للطباعة، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، 1999.
▪ الحمودي عبد الله:
- الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية والقداسة (ملاحظات حول أطروحـــات كلنير، مأخوذ عن كتاب (الأنثروبولوجيا والتاريخ حالة المغرب العربي)، ترجمـــة عبـــد الأحد الـــسبتي وعبـــد اللطيـــف الفلـــق، ط2، دار توبقـــال للنـــشر، الـــدار البيـــضاء، المغرب، 2007.
▪ الحنفي عبد المنعم:
- معجم المصطلحات الصوفية، ط2، دار المسيرة، بيروت، 1407هـ/1987.
▪ زيعور علي:
- الكرامة والأسطورة والحلم، ط2، دار الأندلس، بيروت، 1984.
▪ سعد الله أبو القاسم:
- تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ط1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1981.
- تاريخ الجزائر الثقافي ج4، دار الغرب الإسلامي، 1998.
- أبحاث وأراء في تاريخ الجزائر، القسم الأول، ط1، الشركة الوطنية للنـــشر والتوزيـــع، الجزائر، 1981م.
▪ الشاذلي عبد اللطيف:
- التصوف والمجتمع، منشورات جامعة الحسن الثاني، سلا، المغرب، 1989.

- الشريف محمـــد:
  - التصوف والسلطة بالمغرب الموحدي، ط1، منـــشورات الجمعيـــة المغربيـــة للدراســـات الأندلسية الرباط، 2004.
- الصغير عبد المجيد:
  - إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القـــرنين 18 و17 الميلاديـــين، ج1، منـــشورات دار الآفات الجديد، المغرب.
  - تجليات الفكر الصوفي المغربي (دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف)، ج1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1421هـــ/ 2000م.
- عاشور سعيد:
  - المؤسسات العربية الإسلامية موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، ج3، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981.
- العامري نللي سلامة:
  - الولاية والمجتمع (مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لافريقية في العهد الحفصي)، منشورات كلية الآداب جامعة منوبة، تونس، 2001.
- عبد الرحمان طه:
  - الخصائص العامة للتصوف في المغرب العربي، ملتقى أعمال التصوف الإسلامي العالمي، ط1، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية الليبية، 1426هـــ/1995م.
- العدلوني محمد الإدريسي:
  - ابن مسرة ومدرسته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب.
  - معجم مـــصطلحات التـــصوف الفلـــسفي، ط1، دار الثقافـــة للتوزيـــع والنـــشر، الـــدار البيضاء، 2002.
- العروي عبد الله:
  - مجمل تاريخ المغرب، أجزاء 2، 3، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، 2000.
- عيسى لطفي:
  - المناقب في المعجزة والكرامة والتاريخ، دار سراس للنشر، تونس، 1993.
- الغرميني عبد السلام:
  - الصوفي والآخر، دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المعاصـــر، ط1، شـــركة المـــدارس للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1421هـــ/2000.

- فرحات عبد الوهاب:
  - أبو الحسن الشاذلي حياته ومدرسته في التصوف، ط1، عربية للطباعة والنشر، القاهرة.
- فيلالي عبد العزيز:
  - العلاقات السياسية بين الدولة الأموية في الأندلس ودول المغرب، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982.
  - مدينة قسنطينة تاريخ، معالم، حضارة، دار الهدى للطباعة والنشر، عين مليلة، 2007.
- القبلي محمد:
  - حول تاريخ المجتمع المغربي في العصر الوسيط، منشورات الفنك، الدار البيضاء، المغرب، 1998.
  - الدولة والولاية والمجال في المغرب الوسيط علائق وتفاعل، دار توبقال للنشر، المغرب.
  - مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، ط1، دار طوبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1987.
- قسوم عبد الرزاق:
  - عبد الرحمن الثعالبي والتصوف، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1978.
- قنان جمال:
  - نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر الحديث (1500-1830)، المؤسسة الجزائرية للطباعة، 1987.
  - عبد الرحمن الثعالبي والتصوف، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1978.
- لقبال موسى:
  - عقبة بن نافع أساس نظام الفهريين وتأصيل مجتمع إسلامي جديد في المغرب العربي، ط2، دار هومة للطباعة والنشر، الجزائر، 2002.
- مجاني بوبة:
  - المذهب الإسماعيلي وفلسفة في بلاد المغرب، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2004.

- مفتاح محمد:
  - الخطاب الصوفي (مقاربة وظيفية)، ط1، مكتبة الرشاد، الرباط، 1997.
- المنصور عبد الوهاب:
  - أعلام المغرب العربي، ج3، المطبعة الملكية، الرباط، 1403هـ/1983.
- المنوني محمد:
  - ورقات في الحضارة الغربية في عصر بني مرين، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1979.
- النجمي عبد الله:
  - التصوف والبدعة بالمغرب طائفة العكاكزة ق 16-17م، ط1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2000.
- نويهض عادل:
  - معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى عصر الحاضر، ط2، مؤسسة نويهص للثقافة والتأليف والترجمة والنشر، بيروت، 1983.
- هويدي يحيى:
  - تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية، ج1، مكنية النهضة المصرية، 1965.
- يوسف أحنانة:
  - تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ط2، دار أبي الرقراق للطباعة والنشر، الرباط المغرب، 2007.

المراجع المعربة

- أكلمان ديل:
  - الإسلام في المغرب، الجزء1، ترجمة محمد أعفيف، ط1، دار طوبقال للنشر، الدار البيضاء، 1989م.
- بالنثيا آنجيل جنثالث:
  - تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1955.
- برنشفيك روبار:
  - تاريخ إفريقية في العهد الحفصي، من القرن 13م إلى نهاية القرن 15م، جزاءن، ط1، ترجمة حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988.
- بل ألفرد:
  - الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1987.
- بيرك جاك:
  - في مدلول القبيلة بشمال إفريقيا «مأخوذ من كتاب الأنثروبولوجيا والتاريخ حالة المغرب العربي»، ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، ط2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2007.
- ببير لوري:
  - الحركة والرقص في السماع الصوفي، ط1، سلسلة حكمة (الموسميات المراكشية الخامسة)، مايو 1999، دار القبة الزرقاء، مراكش، المغرب، 2000.
- ترمنجهام سبنسر:
  - الفرق الصوفية في الإسلام، ترجمة ودراسة وتعليق عبد القادر البحراوي، ط1، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1997.
- جوليان أندري:
  - تاريخ إفريقيا الشمالية (تونس، الجزائر، المغرب الأقصى)، من الفتح إلى سنة 1830، ج2، ترجمة محمد مزالي والبشير بن سلامة، الدار التونسية للنشر، بدون تاريخ.
- حتي فيليب:
  - الإسلام منهج حياة، ترجمة عمر فروخ، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، 1977.

- **دونوقو إدوار:**
  - **الإخوان (دراسة انثروبولوجية حَول الجماعات الدينية عند مسلمي الجزائـــر)، ترجمـــة وتحقيق كمال فيلالي، ط1، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2003.**
- **الراسخي فروزان:**
  - **المرأة في العرفان الإسلامي والمسيحي، تعريب عبد الرحمان العلوي، ط1، دار الهـــدى للطباعة والنشر، بيروت، 1435هـ/2004م.**
- **كلينر أرنست:**
  - **السلطة السياسية والوظيفة الدينيـــة فـــي البـــوادي المغربيـــة، (مـــأخوذ مـــن كتـــاب الأنثروبولوجيا والتاريخ، حالة المغرب العربي)، ترجمة عبد الأحد السبتي، وعبد اللطيف الفلق، ط2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2007.**

الأطاريح الجامعيـــة

- ازطيط نور الهدى:

  - المناقب الصوفية (نموذج مناقب الصوفي أبي يعزي مقاربة تحليلية ظاهرية)، أطروحـــة دكتوراه، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط 2000-2001.

- البزاز محمد الأمين:

  - أوبئة ومجاعات المغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، القسم الأول، أطروحـــة دكتوراه في التـــاريخ، كليـــة الآداب والعلـــوم الإنـــسانية، جامعـــة محمـــد الخـــامس، الرباط، 1989-1990.

- بلغيث محمد الأمين:

  - الحياة الفكرية في عصر المرابطين، المجلد الأول، دكتوراه الدولة في التاريخ الإسلامي، جامعة الجزائر، قسم التاريخ، 2002-2003.

- بلميهوب حفيظة:

  - أبو زيد عبد الرحمن الوغليسي آثاره وآراءه الفقهية، رسالة ماجستير جامعة الجزائـــر، قسم الفقه وأصوله، 1418هـ/1998م.

- بن حمادي عمر:

  - الفقهاء في عصر المرابطين، شـــهادة التعمـــق، فـــي البحـــث، كليـــة الآداب والعلـــوم الإنسانيـــة، جامعـــة تونس، 1987.

- تلمساني بن يوسف:

  - الطريقة التيجانية وموقفها من الحكم المركزي بالجزائر (الحكم العثماني -الأميـــر عبـــد القادر- الإدارة الاستعمارية) 1782م- 1900، رسالة ماجستير في التاريخ الحديث، قسم التاريخ، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الجزائر، 1997-1998.

- حقي محمد:

  - موقف أهل المغرب والأندلس من المرض والموت خلال العصر الوسيط، دكتوراه دولـــة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 2000- 2001.

- خطيف صابرة:

  - فقهاء تلمسان والسلطة الزيانية الجهاز الديني والتعليمي633-791هـ/1235-1388م، مذكرة ماجستير في التاريخ الإسلامي، قسم التاريخ، كلية الآداب العلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 1424-1425هـ/ 2003-2004م.

▪ دحماني سهام:
- المرأة والتصوف في المغرب الإسلامي من القرن 6هـ إلى القرن 9هـ/12م-15م، مذكرة ماجستير في التاريخ الاجتماعي لدول المغرب العربي، كلية الآداب، قسم التاريخ، جامعة قسنطينة، 2006-2007.
▪ الشاذلي عبد اللطيف:
- المجتمع المغربي في القرنين 15 و16 من خلال الآداب الصوفية، أطروحة دكتوراه دولة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1407هـ/1987م.
▪ الشاهدي حسن:
- الأدب الصوفي بالمغرب في القرن التاسع الهجري موضوعاته وخصائصه، 3 أجزاء، أطروحة دكتوراه دولة، كلية الآداب جامعة محمد الخامس الرباط 1422هـ/2001م.
▪ علمي حمدان أحمد:
- فلسفة الفكر الديني بين السنوسي والمغيلى، دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب،الرباط، 1978-1979.
▪ عليوان سعيد:
- محمد بن يوسف السنوسي وشرحه لمختصره في المنطق، دكتوراه الحلقة الثالثة، جامعة الجزائر. 1986-1987.
▪ العمراني محمد:
- الشرف والمجتمع والسلطة السياسية (الشمال المغربي نموذجا) من القرن 10 إلى 13هـ/16-19م، القسم الأول، أطروحة دكتوراه، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2000 - 2001.
▪ الغرميني عبد السلام:
- المدرسة الصوفية المغربية في القرن السادس الهجري/12م، ج2، أطروحة دكتوراه، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، 1991-1992.
▪ فيلالي عبد العزيز:
- تلمسان في العهد الزياني (دراسة سياسية وعمرانية واجتماعية وثقافية)، جزءان، دكتوراه دولة، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، 1995.

- قدوري الطيب:
  - جامعة القرويين ومدارسها بفاس من عهد أبي الحسن المريني إلى نهاية عهد أحمد المنصور الذهبي 731هـ-1012هـ/1330م-1603م، (مساهمة في التاريخ الاجتماعي والديني والثقافي والفكري)، ج1، أطروحة دكتوراه، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس.
- الكتاني نور الهدى:
  - الأدب الصوفي في المغرب والأندلس في عصر الموحدين، أطروحة دكتوراه الدولة، جامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2000، 2001.
- لحمنات عبد الجليل:
  - التصوف المغربي في القرن السادس، ديبلوم الدراسات العليا في التاريخ، قسم التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1989-1990.
- لدرع أمال:
  - الحركة الصوفية في بلاد المغرب الأوسط خلال العصر الزياني 633-962هـ/1236-1555م، مذكرة ماجستير في التاريخ الإسلامي، قسم التاريخ، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، 1426-1427هـ/2005-2006م.
- مفتاح محمد:
  - التيار الصوفي والمجتمع أثناء القرن 8هـ/14م، أسس وكيان، القسم الأول، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1980-1981،
- المزكلدي سميرة:
  - المجاعات والأوبئة بالمغرب الوسيط 534هـ-776هـ/1139م-1375م، دكتوراه الدولة، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، ظهر المهراز، فاس، 2003-2004.
- المغراوي محمد:
  - العلماء والصلحاء والسلطة بالمغرب والأندلس في عصر الموحدين، دكتوراه دولة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1422-1423هـ/ 2001-2002.
  -

الدوريات

- أمزيان عبد المجيد:
  - مدرسة الآبلي وانتشار الرشدية الجديدة بالمغرب العربي، (ضمن أعمال التراث الحضاري بين اسبانيا والمغرب)، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، المغرب، 1972.
- البكرى محمد توفيق:
  - الطرق الصوفية، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، المجلد 25، مـايو 1963، مطبعـة جامعة القاهرة، 1967.
- بوزورث شاخت:
  - تراث الإسلام، ترجمة حسين مؤنس وآخرون، مجلة عالم المعرفة، ج2، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 12، رمضان 1408هـ/مايو 1988.
- البوعبدلي المهدي:
  - عبد الرحمن الأخضري وأطوار السلفية في الجزائـر، مجلـة الأصـالة، وزارة التعلـيم الأصلي والشؤون الدينية، السنة السابعة، صفر محرم، 1398هـ/ جانفي 1978م.
  - الحياة الفكرية ببجاية، على عهد الدولتين الحفصية والتركية، مجلة الأصالة، العـدد 19، السنة 1394هـ/1974م، قسنطينة.
- التقتازاني أبو الوفا الغنيمي:
  - الطرق الصوفية في مـصر، مجلـة كليـة الآداب، ج1، المجلـد25، مطبعـة جامعـة القاهرة، 1967.
- الجابري محمد عابد:
  - المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس (مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد)، (ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية)، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،1981.
- حاجيات عبد الحميد:
  - مساهمة المغرب العربي في ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، مجلة دراسات تاريخية، إصدار لجنة كتابة تاريخ العرب بجامعة دمشق، العدد 7، ربيع الأول 1402هـ/ كـانون الثاني، يناير 1982.
  - تلمسان مركز إشعاع ثقافي في المغرب الأوسط، مجلـة الدراسـات التاريخيـة، معهـد التاريخ، جامعة الجزائر، العدد (10)، السنة 1417هـ/ 1997م.

▪ طالبي عمار:
- الحياة العقلية في بجاية، مجلة الأصالة، العدد 19، السنة 4، مارس أفريل 1974.
▪ الطويل توفيق:
- في رحاب التصوف الإسلامي، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد87، السنة جمادى الآخرة 1405هـ/مارس آذار1985.
▪ علمي عبد الرحيم:
- الحركة الصوفية في المغرب والأندلس خلال القرن 8هـ/14م، مجلة المعرفة، العدد (396)، السنة (35) سبتمبر 1996، وزارة الثقافة، المغرب.
▪ غراب سعد:
- مرشدة ابن تومرت وأثرها في التفكير المغربي، مجلة الكراسات التونسية، العدد (13) (104)، السنة 1978.
▪ مؤنس محمد:
- الرؤية المغربية في مصر(دراسة لرحلة ابن بطوطة تـ 776هـ/1377م)، سلسلة الندوات رقم 9، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة الحسن الثاني المحمدية، المغرب، بدون تاريخ.
▪ مفتاح محمد:
- ابن رشد ومدرسته في المغرب الإسلامي ما تبقي من ابن رشد والرشدية في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، (من أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، جامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الإنسانية)، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والحث والتوزيع، بيروت، 1981.
▪ المنوني محمد:
- الشيخ إبراهيم التازي نموذج بارز للتبادل الثقافي بين المغربيين في القرن9هـ/15م، مجلة الثقافة وزارة الثقافة والسياسة، الجزائر العدد 19، السنة 16 ربيع الثاني، جمادى الأول 1406هـ- يناير فبراير 1986.
▪ هلال عمار:
- العلماء الجزائريون في فاس فيما بين القرنين العاشر والعشرين، مجلة فاس وإفريقيا، ط1، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، ط1، 1996.

- **Amara ALLOUA:**
  - **L'animation de la façade maritime du Maghreb central -8-12- siècle, Revue des lettres et sciences humaine, (numéro 6), Romadhan 1426, octobre 2005, faculté des lettres et des sciences humaines, Université émir A. E. K des sciences islamiques Constantine.**
- **Bel Alfred:**
  - **La Religion Musulmane en Bérberie, T1, Dans l'histoire et historiens de l'Algérie collection du antenaire, paris, Alean 1931.**
  - **Et T3, librairie orientale Poul Geut hner, Paris 1938.**
  - **Etablessement et développement de l'islam en Bérbèrie ou VII/ ou XX siècle, P Geuthner, paris.**
  - **Le Sufisme En Occident Musulman ou 12 ème ou 13 ème sied de J.C, Annales de l'institut d'étude orientales, T1, Faculté des Lettres Université, d'Alger libraire la rose, Paris, 1934-1935.**
  - **Etudes d'histoire rurale maghrébine Ed, Internationales, tanger, fés 1938.**
- **Berque. (A):**
  - **Note sur les confréries musulmanes Algériennes, imprimerie, typographique, Oron, 1919.**
- **Berque. (J):**
  - **Un maître de l'heure renncé (un amaitre) in l'intérieur du Maghreb ed Gallimard, paris, 1978.**
  - **L'intérieur du Maghreb XV, XIV siècles ed Gallimard, 1978.**
  - **Maghreb, histoire et société, puclot, S.M.E.D, 1974.**

- **Bodin Mercel:**
  - **Nates et Questions sur Ahmed ben Youssef, revue Africaine, Pub sochist, Alger, TLXVI N°= 323-324, 2emeet 3eme tr, 1925.**
- **Bosset Heuri:**
  - **Le culte des grottes ou Maroc, Alger, Ancienne maison Bostide, jourdan jules carbonel, 1920.**
- **Boulifa (S.A):**
  - **Le Djurdjura a travers l'histoire (depuis l'antiquité jusque à 1830) imprimeur éditeur, J. Bringou, Alger, 1925 .**
- **Carret Jacques:**
  - **Le Marabautisme et Les Confréries Religieuses Musulman en Alegria, imprimerie officielle Alger 1950.**
- **Dermenqhem Emil:**
  - **Vie des Saints musulmans, l'impeinerie darantier a duyan, 1983. * Le Culte des Saints Musulman Maghrébin, Gallimard, Paris, 1954.**
- **Dutté Edmand:**
  - **Magie et religion en Afrique du nord, Maisanneuve. P-Geuthner. S.A. Paris, 1984.**
  - **Notes sur l'islam maghrébin les marabouts, extrait de l'histoire des religions, T XI et XII, Ernest leroux Editeur, Paris.**
- **Elaroui. (A):**
  - **L'histoire du Maghreb, vol 1, ed mospero, Paris, 1976.**
- **Fils Devoulx:**
  - **Les Edifices Religieux de L'ancien Alger, Revue Africaine, Tome Sixième, libraire éditeur, Alger 1862.**
- **Golvin Lucien:**
  - **Note Sur Le Mot Ribat (Terme D'architecture) Et Son Interpretation En Occident Musulman, Revue De L'accident Musulman Et De Le Mediterranean, N°6 1er Et 2 Eme Semestre Aix En Provence 1969.**

- **Jauvier EMIL:**
  - **Note Sur Un Inscription Arabe De 1846 Trouvée Dans Le Mur Du Méchouar à Tlemcen , Revue Africain , Siége De La Société Historique Algérienne , Alger, 1943.**
- **Marçais Georges:**
  - **Alfred Bel 1973-1945, revue Africaine, Faculté des lettres institut de géographie, Alger 1945.**
- **Montet Edourd:**
  - **Le Culte des Saints Musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement ou Maroc, librairie George et cie Géneve 1909.**
- **Rinn Louis:**
  - **Marabouts et khowan étude sur l'islam en Algérie, libraire de l'académie, Alger, 1884.**
- **Valerian Dominique:**
  - **Bougie Port Maghrébin, 1067-1510, Bibliothéque Des E'coles Françaises D'athénes et de Rome, Paris 2006.**

الفهارس

- أ -

- ز-

- س-

- ش-

– ص–

– ط–

– ظ–

–ع–

- ق-

- ك-

- ل-

- م-

– ن –

– هـ –

– و –

– ي –

- س-

-ش-

- ص-

- ط-

- ع -

- غ-

- ف-

- ق-

-ن-

-هـ-

-و-

- ج -

– ر–

- ض-

- ق-

- ط-

- أ -

-ف-

- ق-

- ك-

-ل-

-ن-

-هـ-

-و-

الفهــرس العــام

المحتويات الصفحة

Résume

ملخص الأطروحة

يتناول موضوع البحث:

مقدمة: تشمل على أهمية الموضوع وإشكاليته والصعوبات والمنهج المتبع ويتمفصل إلى أربعة أبواب كل باب يتضمن ثلاثة فصول:

درست في **الباب الأول:** «**الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط جذورها ومجالها وبنيتها حتى نهاية القرن 9هـ**»

ناقشت في الفصل الأول منه «**ماهية التصوف وجذوره ومدارسه بالمغرب الأوسط قبل القرن 8هـ/14م**»، وقصدت من ذلك:

بيان ماهية التصوف ومسار تطوره عند المسلمين من الطابع السني الأخلاقي إلى تلونه بالفلسفات القديمة كالإمباذوقليسية اليونانية، والنرفانا الهندية، والفلسفة الفيضية، وتأثير ذلك في تلون التصوف الإسلامي، والغاية من ذلك، توضيح المنظومات السنية والفلسفية لهذا التصوف الذي صارت جل أفكاره حاضرة بحقل التصوف بالمغرب الأوسط حتى نهاية القرن 9هـ/15م، وتأثيرها في صقل تياراته ومدارسه في مرحلة ما قبل القرن 8 هـ/14م، ثم بعد ذلك في توجيه أفكار فعاليته وطرقه الصوفية في القرنين 8 و9 الهجريين، كما حددت فيه «**جذور الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط**» فأعدت تحقيب التصوف من خلال تتبع بداياته الجنينية منذ القرن 2 هـ/8م وسمات خطابه وسلوكاته الزهدية والتعبدية عند الاباضية والمالكية، ودور المثاقفة الصوفية مع المشرق وافريقية والمغرب الأقصى وقوة المؤثر الأندلسي قبل القرن 8 هـ/14م في ظهور التيارات الصوفية وتنوع مشاربها الفكرية والفلسفية، والتي انتظمت في مدارس صوفية كبرى تمثلت في مدرسة المجاهدات العملية ذات القاعدة العريضة من الصوفية والمدرسة الغزالية وسليلتها المدرسة المدينية ومدرسة التصوف الفلسفي الأندلسي باتجاهاتها الأربعة: الباطنية والإشراق والوحدة المطلقة ووحدة الوجود، والغاية من ذلك تتبع ما حصل من تغير وتطور في هذه المدارس خلال القرنين 8 و9 الهجريين على مستوى منظومتها الفكرية وهيكلها وطقوسها، ليتبين للقارئ ما اندرس من منظومات فكرية أو ما انكمش تحت طائلة ظروف تحول المدرسة إلى طريقة، أو ما تم استبعاده في سياق التخلي عن الطابع الفلسفي في الفكر الصوفي التجريدي، وما تم ترقيته على مستوى طقوس الطريقة وإيجاد المسوغ الشرعي له.

وتطرقت في الفصل الثاني إلى: «**المجال الجغرافي والإطار الثقافي والفكري للحركة الصوفية خلال القرنين 8 و9 الهجريين 14 و15 الميلاديين**»

حددت في ضمنه الإطار الجغرافي للمغرب الأوسط بمفهوم الجزائر الحالية تقريبًا، والإطار الثقافي والفكري وفق مظاهره الكبرى المتمثلة في الكم الكبير في أعداد الفقهاء والعلماء والصوفية والطلبة والمريدين والمؤسسات الدينية (مدارس، رُبُط، زوايا)، وكيف تلونت الحياة الثقافية والفكرية

بطابع الجمود في شكل كتب مختصرة في العلوم النقلية والعلوم اللسانية والعلوم العقلية، وتتبعت ما نجم من ذلك من مضاعفات على مستوى الحياة العلمية من حيث المواضيع والمناهج التربوية، وفي **طابع التجديد** بينت جهود الفقهاء والعلماء والصوفية في فتح باب الاجتهاد والاهتمام بالأصول والمقاصد، بمعنى أن الحركة الصوفية قد تلونت بتلون الحياة الثقافية والفكرية.

وفي الفصل الثالث: تعرضت لـ: «**بنية الحركة الصوفية خلال القرنين 8 و9 الهجريين/ 14 و15 الميلاديين**». وبينت، أنها وردت في صورة عشوائية ضمن المصادر العربية والكتابات الفرنسية حيث وظَفَتْ مصطلحات: **الصوفي** و**الولي** و**الصالح** و**العارف** و**المرابط** و**الطريقة** توظيفًا يصعب على ضوءه تنميط الحركة الصوفية، ومن هنا جنحت إلى رسم بنية الحركة الصوفية في هذه المرحلة بالاعتماد على منظور النخبة العالمة والكاتبة، التي امتازت في هذا المضمار بمناهجها في الضبط ومعرفة المدلول الديني والصوفي للمصطلح، وناقشت في ضمن ذلك إقرار هذه النخبة بالطريقة الصوفية و جهازها ورفضها للمراتب الصوفية.

وفي **الباب الثاني** عالجت فيه: «**انتشار الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط خلال القرنين 8 و9 الهجريين/14 و15 الميلاديين**»، من حيث العوامل والأدوات وأثبت أن هناك عوامل ثقافية وفكرية ودينية، فخصصت الفصل الأول منه لـ: «**التواصل الصوفي مع المشرق والغرب الإسلاميين**» من حيث دور صوفية المغرب الأوسط بمدن الإسكندرية والقاهرة والمدينة ومكة وبيت المقدس أين قدّموا للشرق تصوفهم العملي القائم على المجاهدات أثناء مكوثهم واستقرارهم في خوانقه وربطه، وعند مجاورتهم بمكة والمدينة، وهي الصورة التي تعكس لأول مرة تأثير المغرب الأوسط في المشرق.

لكن هناك من صوفية المغرب الأوسط من عاد بعد رحلة تكوين بالمشرق، وأخذ في بث ثقافة الشرق الصوفية وطقوسها على مستوى تلخيص المدونات الصوفية وتدريسها على الطلبة وإقامة مؤسسات للعمران الصوفي على غرار التي شاهدها في الشرق وقلدها من حيث الوظائف ونقل تأثيرها في جوانب الطقوس، وفي ضمنها أيضا عكست «**دور المثاقفة الصوفية بين المغربين الأوسط والأقصى**» في هذا الانتشار من حيث احتكاك النخب الصوفية من البلدين ببعضها البعض في أشكال متنوعة من التواصل- حلقات الدرس، المراسلات، الرحلة، الجماعات الصوفية، الحج- مثمرة: تلون التصوف بالعلوم القديمة، وانبثاث في التصوف الطرقي، وانتشار الإصلاح الديني والاجتماعي في البلدين.

وتعكس «**منازل المؤلفات الصوفية المشرقية والأندلسية**» من حيث تطورها في المغرب الأوسط في هذه المرحلة أهمية في تحديد طبيعة البنية الفكرية للحركة الصوفية حيث وقع تدريس وشرح إحياء الغزالي ومؤلفات ابن عطاء الله وأحزاب أبي الحسن الشاذلي، فضلا على تراث الطريقة القادرية، بينما لوحظ انكماش في تدريس «**المؤلفات الصوفية الفلسفية المشرقية والأندلسية**» نظرًا

لحملة الإنكار والتشهير التي نجح فيها الفقهاء والنخبة الكاتبة العالمة في جر السلطة إلى نبذ التصوف الفلسفي واقتناعها بتقاطعه مع دعوات الرافضة والشيعة.

وأفردت الفصل الثاني في إبراز «**رصيد صوفية المغرب الأوسط من المؤلفات والتراث الصوفي الشفوي**»، كوجه يعكس مرحلة الكتابة الصوفية لدى صوفية المغرب الأوسط، والتي تمت في جوانب التأليف في: «**التوحيد والمقامات العرفانية**» وفي مصنفات «**الحقيقة والشريعة**» و «**ضبط التصوف ونقد البدعة**» ومجمل «**قصائد الشعر والنظم والأراجيز والشروح**» وكلها طبعت أيضا الحركة بطابع أفكارها، وفي ذات السياق شكلت أدوات «**أدب المناقب**» و«**الدعاية الصوفية**» «**مجالس الحقائق والرقائق**» «**حلقات الذكر الجماعي**»، دور في الترويج للحركة الصوفية ونشر أفكارها وطقوسها .

وفي الفصل الثالث من هذا الباب رصدت مجمل التجارب السياسية ضمن: «دور **السلطة الزيانية**» وطبيعة «**التجربة المرينية**» و «**المساهمة الحفصية**» خلال هذه المرحلة في تفعيل الحركة الصوفية على مستوى الاهتمام بالصوفية وتشيّيد مؤسسات العمران الصوفي في مسعاها لإحقاق التوازن بين الصوفية وباقي الفعاليات الدينية الأخرى، كالفقهاء والشرفاء والمرابطين وفي ضبط مسار الحركة الصوفية وفق ما يخدم سياستها على ضوء معادلة تقريب الصوفية لضمان سكون المجتمع.

أما **الباب الثالث** فتناولت فيه: «**التغلغل الصوفي في البني القبلية والفعاليات الاجتماعية والدينية والفكرية**» تتبعت في الفصل الأول منه «**التصوف في النية القبلية**» من حيث ظهور «**بواكير ظاهرة المرابطين في السهول الداخلية**» وعلاقة ذلك باستقرار القبائل الهلالية وممارستها للزراعة وكيفية تنامي هذه الظاهرة بحكم احتكاك أبنائها بمحيط المدينة والمدرسة المدينية، الأمر الذي جعلهم يقبلون على التوبة والرباط.

حيث تمثل «**حركة المرابطين السنة في الزاب**» بريادة سعادة الرياحي: 705 هـ/1305م نموذجًا بارزًا جمع بين التصوف والرباط والعمل على تغيير الأوضاع القائمة تحت الحكم الحفصي في الزاب، وفق شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبينت أطوارها وكيف انتهت سنة 740هـ/1339م في يد المحافظين على مصلحة الجماعة من أهل السنة.

ونشير بالذكر إلى أن محيط القبيلة قد اختص أيضا في «**أصناف من المرابطين في القرنين الثامن والتاسع الهجريين**» مثل المربطين «**مستخلصي الزكاة**» و «**المرابطين المقعدين**» و «مرابطي **الذكر والسماح والرقص والشطح**» و «**مرابطي الكرامات وأنواع الحيل**» و «م**رابطي الطقوس**»، عرضت بهم الدراسة، كما ناقشت في ضمن ذلك «**عوائق التربية**» التي كانت تقف في وجه أفراد القبائل الهلالية وركزت فيها على طبيعة الفتاوي الفقهية المالكية الحادة. وفي عنصر «**القبيلة الصوفية**» من هذا الفصل بينت أن هناك ثلاثة نماذج هي: القبيلة التي تبت الوّلي تداركا لضعف

عصبيتها والقبيلة الصوفية التي تكون من صنع الولّي والقبيلة المتميزة بهامشيتها السياسية والعسكرية وكثرة صوفيتها.

وفي الفصل الثاني من الباب الثاني رصدت ظاهرة: «**التصوف في الفعاليات الاجتماعية والدينية والفكرية**» المتألفة من «**الشرفاء الصوفية**» و«**البيوتات الصوفية**» و «**التصوف النسائي**» و «**النخبة الصوفية**» وبينت في ضمنها أن النسب الشريف عند صوفية المغرب الأوسط تجاوز في القرنين الثامن والتاسع الهجريين أطره السلالية، إلى مفهوم واسع يميل إلى التقوى والأحوال والمقامات والقطبانية، بينما البيوتات الصوفية عكست حالة من تكيف صوفيتها مع منظومة الغزالي وأبي مدين وأبي الحسن الشاذلي وفق ما يلائم مكانتها الاجتماعية وطبيعتها ووظائفها المخزنية ونشاطها الحرفي والفلاحي، كما أنها أضحت الفضاء المناسب لانبثاث التصوف النسائي الذي تلون بلون البيوتات واتجاهاتها الفكرية والطريقة، وكشفت في سياق ذلك عن أصناف النساء المتصوفات ودورهن في تفعيل الحركة الصوفية من خلال زهدهن ونزوعهن إلى الكشف والعرفان وإشاعة كرامات الصوفية وخوارقهم وحكاياتهم.

وفي سياق النخبة الصوفية من «**الفقهاء الصوفية**» و «**العلماء الصوفية**» و «**القضاة الصوفية**» درست عوامل تصوف هذه النخبة وعرجت على أطاريحها النظرية في الحقيقة والشريعة بالنسبة للفقهاء الصوفية والرشدية الجديدة فيما يخص العلماء الصوفية وأطاريح العرفان من خلال جهود أبي عبد الله محمد المقري ومحمد بن يوسف السنوسي وابن صعد التلمساني، وفي استمرار أطروحة الغزالي في نشاط عبد الرحمان الثعالبي وموقف الفقهاء والصوفية منها، في سياق تشريحهم لأطاريح التصوف المشرقي.

ويظهر الفصل الثالث من الباب الثالث: «**موقف النخبة من قضايا التصوف البدعي**» حيث حددت فيه «قضايا التصوف البدعي وإفرازاته على الحياة الدينية بصفة عامة وجهاز الطريقة بصفة خاصة، وما تبعها من نشاط إصلاحي أطلقتُ عليه «**النخبة ووتيرة الإصلاح**» أوضحت فيه عجز السلطة والفقهاء عن تطويق البدعة ومجمل «**دعوات الإصلاح ومحاربة البدعة**» التي اضطلعت بها النخبة، والتي جاءت ممنهجة في أسلوبين هما:

- أسلوب فحص الظاهرة البدعية وتوضيح أضرارها، وتقرير الفتوى المناسبة فيها أو الحد منها.
- وأسلوب طابعه نقدي وزجري غايته فضح المبتدعين، وبينت أن هذه الأساليب كانت معالجاتها غير مجدية وغير كافية، نظرا لإهمالها للمناخ الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والفكري الذي انبثقت منه البدعة.

غير ان «**مشاريع التأصيل والتقعيد**» التي أنجزتها النخبة أيضًا لتثبيت الطقوس الجماعية في المنظومة الصوفية قد راعى فيها أصحابها المحيط الثقافي والفكري والاجتماعي السائد وسندها في

الشريعة، ومن أبرز الأعمال لفتا للانتباه عمل أحمد بن زاغو تــ845 هــ/1441م وقاسم بــن ســعيد العقباني وابن القنفذ القسنطيني وإبراهيم التازي وموسى بن عيسى بن عمران المازوني، تعرضت لهــا بالتفسير والمناقشة.

وفي السياق ذلك طرحت: «**الإخفاق والمبررات في نشاط النخبة الصوفية**» من حيث حــدود النجاح في هذه الدعوات والإخفاق الذي آلت إليه هذه المشاريع الإصلاحية تحت طائلة ظروف المغرب الأوسط الصحية والاقتصادية وانعكاسات ذلك في ميل النخبة إلى «**الانقباض والعزلة**» والفــرار إلــى فضاء اللاوعي واللاشعور حيث «**المرائي الصوفية عند النخبة**» تعكس هذه الظاهرة.

وأكملت الدراسة في **الباب الرابع،** فدرست فيه «**أشكال التنظيمات الصوفية وعلاقتها بالمجتمع والفقهاء**»، فخصصت الفصل الأول منه لــ: «**التنظيم الصوفي بين الحقيقة والطريقة**»، بينــت فيــه تركز الطرق الصوفية في شمال المغرب الأوسط خلال القرنين 8 و9 الهجريين والعوامل المتحكمة في ذلك وركزت على خاصية جمع الطريقة الصوفية في هذه المرحلة بين الحقيقة والطقوس، ثم تعرضت في ضمن ذلك إلى الطرق الصوفية التي تكونت في هــذه المرحلــة كالمدينيــة والــشاذلية والتازيــة والزروقية والراشدية والقادرية والرفاعية وتجربة التصوف الطــائفي، فحــددت المنظومــة الفكريــة والطقوسية لكل طريقة وبينت صوفيتها وحجــم أتباعهــا وتطــور أفكارهــا وطقوســها والعوامــل المتحكمة في ذلك.

كما تطرقت في ضمن ذلك إلى: «**هيكل الطريقة والجهاز الــصوفي**» فوجدتــه يتــألف مــن «**أصناف المشيخة الصوفية**» والمتمثلة في «**شيخ الطريقة**» و «**شيخ التعلــيم**» و «**شــيخ التربيــة**» و «**شيخ التعليم والتربية**» و «**شيخ الصحبة**» و «**شيخ الخرقة**» وفصلت في درجة كل شيخ ومقامــه في التصوف وطبيعة ووظيفته وظروف انكماش أصناف من المشيخة دون أخرى، أما باقي عناصــر جهاز الطريقة فتتألف من «**المريد**» و «**المقدم**» و «**المنشد**» و «**الخادم**»، حيث يختلف المريدون عن بعضهم البعض بحسب المنظومة الصوفية والطقوسية التي ينتمون إليها ويظهران في رافدين كبيــرين: هما: «**مريد السلوك**» و «**المريد العارف**»، وفي سياق ذلك رصدت كيفية «انت**ماء المريد إلى الطريقة الصوفية**» وفق خصوصية كل طريقة أسلوب طقوسها، وأضحت «**علاقة المريد بالشيخ**» من خــلال أشكال من التعامل الصارم والمرن وعرجت على دور المريد في اختيار شيخه خــصوصًا فــي ظــل تقمص أدعياء التصوف لصفة الشيخ.

كما تتبعت دور المقدم في الزاوية مع شيخه وعند وفاة هذا الأخير وكيفية وراثته لسر الــشيخ وطريقته وكذلك يظهر دور المنشد في كونه ذوق الطريقة وحسها، في حين نذر الخادم حياته لخدمــة الشيخ رغبة في الارتقاء وقيامه بوظائف بوأته مع طول المعاشرة التموقع في مسلسل ســند الطريقــة ولباس الخرقة والسبحة ورواية أخبار الشيخ.

وفي عنصر «**الممارسات الطقوسية في الطريقة الصوفية**»، تناولت: «**الأذكـــار والأوراد**» و «**الوظائف**» و «**السماع**» و «**الأحزاب والأدعية**» التي كان شيوخ الطـــرق الـــصوفية يلزمـــون بهـــا المريدون، وهي وان وردت نصوصها مختلفة حسب منظومة كل طريقة فقد وقع الاتفاق حول سنيتها، وفـــصلت فـــي تباينهـــا حيـــث تعكـــس حالـــة مـــن الانـــضباط، وســـمو الـــروح فـــي أوســـاط الممارسين لها.

وفي ذات السياق أفردت بالدراسة لـــ: «**الطقوس المشتركة**» بين الطرق الصوفية فيما يخص «**اللباس والخرقة**» و «**المصادفة والمشابكة**» و «**السبحة**» و «**التلقيم والضيافة**»

وخصصت الفصل الثاني منه لـــ: «**العمران الصوفي ووظائفـــه**» درست فيه أصناف الربـــاط التي شدهها القرنان 8 و9 الهجريين ممثلة في «**رباط القصر**» و «**ورباط المريـــد**» و «**ربـــاط الـــذكر والسماع**» و «**ورباط الإغاثة**» وفصلت في دورها ووظيفتها الجهادية والاجتماعية.

وفيما يخص «**الأضرحة والقبور**»، فقد صنفتها أيضا إلى ثـــلاث أنـــواع: «الـــضريح المجمع» و «**الضريح الروضة**» و «**قبور المدن والبوادي والسواحل**»، وبينت كيـــف تحولـــت إلـــى فضاءات للمارسة طقوس العبادة والإنقطاع، ومقدسًا يحرم عنده كل أشكال الظلم والقهر الاجتماعي.

أما «الزوايا» التي كانت تمثل أكبر مؤسسات العمران الصوفي فقد تتبعت تطورها وصـــنفتها حسب الوظائف الدينية والاجتماعية والعلمية إلى: «**الزاوية الصوفية**» «**الزاوية الفقهيـــة**» «**الزاويـــة المدرسة**» «**الزاوية الريفية**» «**الزاوية الضريح**»، وعرجت على شكلها الهندسي وأجهزتها الخاضعة في أكثرها إلى مركزية السلطة، وأردفت ذلك بدراسة «**مداخيل الزوايا**» من «**الأحبـــاس**» و «**هبـــات السلاطين وادراراتهم**»، وما كان يدره «**النشاط الزراعي في الزاوية الريفية**» و «**الفتوح والنـــذور**» ودورها في استمرار وظائف الزوايا وتفعيلها على المستوى الديني والعلمي والاجتماعي، وأوليت فـــي ذلك عناية بـــ «**وظيفة الحرم في العمران الصوفي**» والقناعات المتفاوتة إزاءه عند عمـــال الـــسلطان وطبقات المجتمع.

وفي ختامه تطرقت إلى «**أزمة العمران الصوفي**» في مـــستويات متعـــددة شـــملت عمرانـــه وموارده ووظائفه ونوعية عنصره البشري وما انتاب ذلك مـــن فوضـــى فـــي العمـــران الـــصوفي وانحراف مجالس الذكر فيه نحو التطريب والتحنين وابتزاز مداخيله مـــن طـــرف الـــسلطة والعامـــة على حد سواء.

وتطرقت في الفصل الثالث إلى: «**مجتمع الصوفية وعلاقتـــه بالفقهـــاء والـــسلطة**» تتبعـــت وناقشت فيه مجتمع الصوفية من حيث «**المسلك التقشفي في المنظومة الصوفية والقناعات الذاتيـــة**» و«**جدلية التقشف والتنعم في المأكل والملبس والمسكن**» و «**الزهد في الميراث والمال**» و «**حرفـــة الصوفية ورمزية القوت الحلال**» و «**أخلاق الصوفية**» و «**مجتمع الـــصوفية**» مـــن حيـــث الحيـــاة

الاجتماعية الخاصة في تكوين الأسرة والتواصل مع بعضهم البعض وأصناف الأمراض التـــي كانـــت تصيبهم من جنس العمل التعبدي الذي كانوا مواضبين عليها

كما عالجت دورهم الاجتماعي ضمن «ثنائية الفعل الاجتماعي والحلول الغيبية» ففصلت الفعل الحسي عن الحلول الغيبية، وجسدت الفعل الحسي في أشكال المساعدات والنشاط الاجتماعي المتمثـل في النذور والصدقات والإيواء والإطعام وافتداء الأسرى وغيرها، وفي دورهم «**كوســيط اجتمــاعي**» بين الطبقات الاجتماعية وفي فري الخصومات والإصلاح، وتعكس «**الخاصية الحضرية**» التي اتصفوا بها مدى مساهمتهم في الإنجازات العمرانية الدينية وغير الدينية، خصوصا ذات الطابع الاجتمــاعي، تعرضت لها بالتنويه والبحث.

وفيما يخص الحلول الغيبية فقد عالجتها من خلال وسائل الهيمنة التي كان يمتلكهــا الــصوفية وأعني بذلك: الكرامة والمكاشفة والخارق، ناقشت في ضمنها تموقع «**الكرامة في منظــور الفعاليــات الدينية والاجتماعية**» كسلوك شرعي وقناعة راسخة في ذهنية العلماء والفقهاء، وتهافــت الفعاليــات الاجتماعية في تغذية الكرامة ودفعها إلى الاستمرار كخطاب اجتماعي تعبوي يخدم مصالحها من خلال «**ظاهرة الاعتقاد والتبرك**»، وبينت «**وظائف الكرامة**» وما تتضمنه من خطاب على أكثر من مــستوى عالجتها ضمن عناصر «**العنف السياسي في الكرامة**» و «**الوظيفة الاجتماعية للكرامــة**» و «**معــالم القوة والتماثل**» التي صنعتها للصوفي.

وفي ضمن العلاقة بين الصوفية والفقهاء والصوفية والسلطة، جسدت ظاهرة انتفاء الــصراع بين الصوفية والفقهاء وكيف تحول إلى سجال أكاديمي وعلمي تحت تأثير «**أطاريح التقــارب**»، التــي أنجزها صنف الفقهاء الصوفية، والقضاة الصوفية، والعلماء الصوفية على مــستوى الفكــر الفلــسفي الصوفي، وفي علوم الظاهر وفي الإصلاح الديني والاجتماعي وتسنين وتقعيد طقوس الطريقة، وفــي إيجاد مسوغ شرعي للكرامة والخارق، ولم أغفل في ذلك «**القضايا العالقة**» بين الطرفين والتي تتعلق أصلا بالمسافة بين الظاهر والباطن، تعرضت لها بالتفصيل، كما عرجت في سياق ذلك على ظــاهرة «**تصدع جبهة الفقهاء الصوفية**» على مستوى مدينة تلمسان بسبب الاخــتلاف فــي مــسائل تخــص الطقوس، بينت في صورتها طبيعة التفاوت بــين أقطابهــا فــي فهــم هــذه القــضايا مــن زوايــا الأصول والمقاصد.

أما «**صلة الصوفية بالسلطة**»، فعالجتها من زوايا المواقف التي اتخذها الصوفية إزاء السلطة، والمؤثرات الصوفية المتحكمة فيها، وأشرت إلى أن الصوفية لم يكن لهم مشروع سياسي واضح المعالم يستهدفون به إقامة الدولة أو إزاحة السلطان، بعكس السلطة التي كانت سياستها اتجاه الصوفية محسوبة بعناية تستهدف احتوائهم والتقرب إليهم كسبا للقاعدة الاجتماعية التي يتوفرون عليها، مما جعل مظاهر التصادم المباشر بين الصوفية والسلطة غائبة من مشهد الرواية التاريخية.

أما الخاتمة: فقد ضمنتها مجمل النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث، فقد تبين لي عبر محاور هذه الدراسة المتشعبة عن الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط خلال القرنين 8 و9 الهجريين 14 و15 الميلاديين أنها ظلت حتى نهاية القرن 9هـ/15م في تغيير دائم وتطور مستمر مس بنيتها ومنظومتها السنية والفلسفية وطقوسها وتنظيماتها ومؤسساتها وصلتها بالمجتمع والسلطة، وهذا لا يعني أن الفكر الصوفي كان يندثر خلال ذلك ويقوم بدله فكر صوفي آخر، بل أن هناك استمرارية وتكيفا لهذا الفكر عبر مراحل التاريخ تبعا لتجدد العوامل وتبدل الأدوات، ما جعل تاريخ الحركة الصوفية خلال العصر الوسيط ينقسم إلى ثلاث مراحل هي:

أولا: مرحلة المخاض خلال القرنين 4 و5 الهجريين/10 و11 الميلاديين، وفيها اختلطت أشكال الزهد بالمرابطة والتصوف كمظهر متمخض عن حالة من التعبد في نطاق مؤثر المذهبين المالكي والإباضي، المرتبطين في تواصلهما بالمؤثرات الزهدية والصوفية المشرقية والإفريقية والأندلسية.

ثانيًا: مرحلة هيكلة الفكر الصوفي وبروز ملامح العمل الطقوسي أتون القرنين 6 و7 الهجريين/12 و13 الميلاديين، وفيها هُيْكلَ الفكر الصوفي في ثلاثة روافد كبري، الأول: وتمثله مدرسة المجاهدات العملية بمنحاها السني الصرف، والثاني: مدرسة أبي حامد الغزالي وأبي مدين شعيب في ثوب التصوف السني الفلسفي، والثالث: تعكسه مدرسة التصوف الفلسفي بتياراتها الأربعة الباطنية والإشراق والوحدة المطلقة ووحدة الوجود.

وإذا كان حضور هذه المدارس قد تركز في القرن 6هـ/12م بمدن بونة وبجاية وقلعة بني حماد وتلمسان، فإنها قد انزاحت باستثناء مدرسة التصوف الفلسفي، خلال القرن 7هـ/13م نحو الوسط القبلي يعكسه انبثاث الصوفية بوادي الشلف، وبداية تغلغل المدرسة المدينية في وسط القبائل الهلالية بالسهول الداخلية، وقد تميزت هذه المدارس بخصائص متنوعة هي:

- الميل إلى الالتزام بالتصوف النظري الأكاديمي المستسقى من مؤلفات أبي طالب المكي والقشيري والغزالي.
- الجمع بين الفقه والتصوف مع انتفاء ظاهرة المذهبية في الوسط الصوفي.
- فعالية الحضور الأندلسي على مستوى تبسيط مضامين الفكر السني من المصادر المشرقية وبث التصوف الفلسفي بين الخاصة من الطلبة.
- ميلاد مؤسسة الزاوية في المدينة في أوئل القرن 6هـ/12م وانتصابها في أواخر القرن 7هـ/ 13م في الوسط القبلي كمؤشر لبداية تكوين نواة التصوف القبلي بريادة المرابط، في القبائل البربرية والتفاف العرب الهلالية حول المدشر كمَعْلَم ديني يرمز إلى توجه هذه القبائل

نحو الانخراط في المنظومة الإسلامية عبر بوابة التصوف، وقطع كل ما لــه صــلة بحيــاة الحرابة التي كانوا يمارسونها.

- بروز مظاهر طقوس الذكر الجماعي وترتيب الأذكار والأوراد ضمن المدرسة المدينية مــع أبي مدين شعيب تــ594هــ/1197م في بجايــة ومحمــد بــن أبــي بكــر بــن مــرزوق تــ681هــ/1282م وأصحابه بتلمسان، فكان مؤشرًا على بداية ظهــور طقــوس الطريقــة الصوفية في صورتها العملية يرافقها جهاز بسيط في نظامه التراتبــي مؤلــف مــن الــشيخ والمريد والخادم، وبالتالي فإن المشهد الصوفي أواخر القرن 7هــ/13م في هــذا المــستوى يمثل وصول الفكر الصوفي قمته داخل أبعاد هذه المدارس، واختناق جهازها تحت مزاحمــة الطقوس لما هو نظري، ويخص ذلك تحديدًا المدرسة المدينية في تحولها إلى طريقة، بينمــا ظل الفكر الغزالي عصيًا على الشيوخ في مسعاهم لتحويله إلى طقــوس، نظــرًا لــصعوبة مسالكه ومنهجية خطابه التي لا تقبل الفصل، لكنه كفكر لم يندثر بل بقيت ارتداداته بــساحة الحركة الصوفية بعد القرن 7هــ/13م حتى أضحى موضوع سنية الغزالي من الموضوعات المهيمنة على عقول شيوخ التصوف والفقه يتطارحونهــا بالنقــاش فــي مجــالس وحلقــات الدرس خصوصًا في القرن 9هــ/15م.
- بينما كان التصوف الفلسفي نهاية القرن 7هــ/13م وبداية القرن 8هــ/14م يعيش أزمة خانقة تحت طائلة الإنكار والاستهجان التي وصلت موجتها إلى المغرب الأوسط ضمن رياح الشرق السلفية العاصفة في وجه كل ما هو تجريدي، الأمر الذي جعل أفكاره تأخذ فــي الانكمــاش ضمن أزمة فكرية تجريدية عميقة مست مستوى الفكر الصوفي، ولم ينقذ الموقف في القــرن 8هــ/14م سوى طائفة الفقهاء الصوفية والقضاة الصوفية والعلماء الصوفية الــذين أوجــدوا لذلك مخرجًا عرفانيًا سنيًا وقع تناسله من المنظومة التجريدية لمدرســة التــصوف الفلــسفي والفلسفة الإسلامية العقلية وتحصينه بالجنيدية في ثوبها السني الأصيل.

ثالثًا: مرحلة التغلغل الواسع للتصوف في البنى الاجتماعية الحضارية والقبلية خلال القــرنين 8 و9 الهجريين/14 و15 الميلاديين، حيث شمل في مجتمع المدينة البيوتات الكبرى العريقة والطبقــة الدنيا كالعبيد والخدم صعودًا إلى الأسر الحاكمة، واستقطب من الفعاليات الدينيــة الفقهــاء والقــضاة والشرفاء الذين كان لهم الدور الحاسم في طبع الظاهرة الصوفية بطابع الشريعة والعرفان السني، وفي وسط البادية نفذ أيضًا القبائل البربرية والعربية –الهلالية– ضمن تجربة التصوف القبلــي وأصــناف التصوف المرابطي يضاف إلى ذلك ظهور أشكال التنظيمات الصوفية وجمعها بين الحقيقة والطريقــة، وتنوع وظائف العمران الصوفي في نطاق حواضر الشمال وباديته، مما سمح أيــضًا بتنــوع أدبيــات الطريقة الصوفية وطقوسها، وتكاثر أنماط الشيوخ والمريدين، وكل ذلك جعل ظاهرة التصوف في هذه

المرحلة الأخيرة من عمر العصر الوسيط تبرز كأكبر ظاهرة دينية واجتماعية وسياسية نفـذت إلـى ضمير الإنسان وطبعته بطابعها الخاص، فوجهت سلوكه وحددت طبيعة تفكيره.

لكن نصوصها قد وردت في قوالب وهيئات متنوعة ومتباينة فـي مـستوى المعالجـة منـه التاريخي الصرف والمناقبي والصوفي والفقهي، ومنه الوارد في أدبيات الرحلة وقالب الشعر تحكمـه عوامل: المؤثرات الدينية المختلفة لأصحابها والقرب والبعد عن الزمن المؤسس للنص والمناخ الديني والفكري والثقافي والسياسي لحظة الكتابة، ومن هنا لم يُنْتَج نص الحركة الصوفية في هـذه المرحلـة بعيدًا عن المؤثرات ولم يأت خال من الأهداف التي كان أصحابها يتوخون تحقيقها، وهو ما جعلنا أمام نص موجه ومؤطر في ثلاثة مستويات متفاوتة.

المستوى الأول: وهو ما أنجزته النخبة الكاتبة والعالمة في القرن 8هـ/14م وهي الأكثر إلمامًا وفهمًا لطبيعة الظاهرة الصوفية، والأكثر إدراكًا لمنازعها العقلية والفلسفية والدينية وتقلباتها، غيـر أن أصحابها قدموا في معالجاتهم البعد المذهبي في المحافظة على مصلحة الجماعة وبقاء السلطان، علـى منازع الفرد واختياراته الفكرية والفلسفية، ذلك المؤثر الذي طغى على تفكيـرهم فـألغى اختيـاراتهم وأغمط حتى رغباتهم في النزوع إلى تحقيق الكمال الذاتي عبر تجربة التصوف، وينـدرج فـي هـذا المستوى كل من كتابات أبي عبد الله المقري والأخوين ابن خلدون يحيى وعبد الرحمن، وابن مرزوق الخطيب ولسان الدين بن الخطيب وابن القنفذ وابن الحاج، وغيرهم ممن شملتهم الدراسة بالبحث.

وفي المستوى الثاني: الذي يمثله جيل مـن القـرن 9هـ/15م مـن ذوي الثقافـة الدينيـة والبيبليوغرافيا الواسعة والأفكار الإصلاحية، نعثر على مسعاهم في إدراج نص الفكر الـصوفي فـي قالب مناقبي أو إصلاحي غزير ومتنوع غايته بالنسبة للمؤطر في القالب المناقبي، التركيز على مثالية الصوفية وتعقب مناقبهم وتبرير سلوكهم وطقوسهم والتأصيل لها بنص القرآن والسنة، وجعلها تتماشى مع النموذج المثال من الصحابة والتابعين، وجل أصحاب هذا المنزع عايشوا النفحات القدسـية تحـت ظلال شيوخهم بمجالس الدرس وحلقات الذكر، فجاءت كتبهم رصدا لمساهمة شيوخهم في حقل الحركة الصوفية مثل كتابات أبي عمران موسى المازوني وابن صعد والملالي.

أما الذي أورده أصحابه في قالب الإصلاح الديني والاجتماعي فإن غايتـه القـصوى وضـع طقوس التنظيمات الصوفية في قالب من الشريعة وجعلها سلوكًا دينيًا مقبولاً، وذلك وفق عمليات التقعيد والتسنين والضبط التي أنجزوها، وتنهض في هذا المضمار أعمال أحمد بن زاغو وقاسم العقباني وابن مرزوق الحفيد وأحمد زروق، وغيرهم من أعمال الفقهاء الصوفية الذين كانت غايتهم احتواء التصوف وطقوسه داخل الشريعة.

وهنا نسجل تقاطع هؤلاء مع النخبة الكاتبة العالمة في جوانب نبذ البدعة ومحاربتها والتأكيد على المنحى السني في التجربة الصوفية وطقوسها.

في حين ورد المستوى الثالث ضمن أعمال جيل ما بعد القرن 9هـ/15م وغايته لدى أصحاب كتب المناقب من هذا الجيل، تأكيد الارتباط بتجربة القرنين 8 و9 الهجريين في مناحي الفكر الصوفي وإشاعة المناقب، لكن نصوصها تسببت في فوضى لا حصر لها في نقل حقيقة هذا الفكر الصوفي لضعف اللغة عند كتابها، وضعف مكتسباتهم القبلية في حقل التصوف ومنظوماته ومدارسه يعكسها التخبط في استعمال المصطلح الصوفي وما نجم عنه من مغالطة كما هو الشأن عند محمد الصباغ القلعي وأترابه في معالجتهم لتصوف شيخهم أحمد بن يوسف الملياني، كما سبق وما صاحبه من انحدار هذا النص إلى درك الخيال والخرافة في سرده للحكاية الكرامية.

بينما جاء نص ذوي المنحى الإصلاحي ضمن التجربة السلفية لهذا الجيل مكرسًا لمنحى الإصلاح الاجتماعي والديني لتجربة القرن 9هـ/15م، من خلال شرح وتبسيط مبادئ الطرق الصوفية خصوصًا الشاذلية والزروقية وترتيب وطقوسها وأفكارها في منظومات حتى لم يعد الفصل ممكنا، بين ما كتبوه وبين ما نقلوه عن فكر القرن 9هـ/15م، والفارق الوحيد أنهم أسقطوا سلفيتهم المتشددة على هذا الفكر في صراعهم مع ظاهرة المرابطين الذين تصدروا مشيخة الطريقة، وهذا ما لمسناه في أدبيات تلامذة أحمد زروق وتلامذة محمد بن يوسف السنوسي وتلامذة أحمد بن يوسف الملياني.

ورغم ذلك فقد أتاحت لنا هذه المستويات بعد لملمة خيوطها المتناثرة والمتشابكة وفرزها فرزًا منهجيًا وعلميًا يسمح بقراءتها واستثارة مكونات خطابها الفقهي والمناقبي والفلسفي والاجتماعي والسياسي، والخروج بنتائج وخصائص تعكس حقيقة هذه الظاهرة.

فقد تبين أن وجودها لم يكن رد فعل على ظاهرة الاعتداءات المسيحية على سواحل المغرب الأوسط أو أنها إفراز للانحطاط العلمي والترهل الثقافي والفكري وتأثير القبائل الهلالية على النسيج القبلي البربري أو أنها من مخلفات الموروث الديني البربري في سلوك إنسان القرنين 8 و9 الهجريين كما صورتها الدراسات الغربية.

بل هي حقيقة دينية وعلمية استمدت وجودها من الموروث الصوفي لمرحلة ما قبل القرن 8هـ/14م ومدارسه، زاد في تفعيلها استمرار ديمومة ظاهرة المثاقفة الصوفية والعلمية مع المشرق والتي بيّنت أنّها لأول مرة تظهر في صورتها المتكافئة على أكثر من مستوى يعكسه:

أ- تأثير الجانب العملي من تصوف صوفية المغرب الأوسط في صوفية الحواضر المشرقية بالقاهرة والإسكندرية والحجاز وبيت المقدس.

ب- تصدر صوفية المغرب الأوسط بالكتابة والشرح لمصنفات التصوف المشرقي بوضع شروحات وتلاخيص عنها، سهلت على جمهور الطلبة والمريدين استيعاب أفكارها، بل وطرحت مدونات

التصوف المشرقي التي ألفها المحاسبي والقشيري والغزالي وابــن عطـــاء الله، موضـــع البحـــث والتقييم، تتجلى في طروحات التلمسانيين حول سنية الإحياء، ومحاورتهم مع أبي زكريـــا يحيـــى القلعي بالإسكندرية في ذات الموضوع، وقبولهم من فكر الغزالي وابن عطـــاء الله فـــي الطريقـــة الشاذلية ما يلائم واقعهم الصوفي وموقعهم الاجتماعي ضمن الترتيب الطبقي، وهذا ما جعل النخبة الكاتبة والعالمة تتدخل بين الفينة والأخرى لحسم ما كان يطرح في هذه السياقات التقييمية، وحسبنا موقف ابن خلدون التوفيقي إزاء هذه المدونات المـــشرقية قولـــه: «وكـــلام القـــوم فـــي كتـــبهم صحيح، أعني أبا جامد والمحاسبي وابن عطاء الله ومن في نمطهـــم مـــن أهـــل الـــسنة وأئمـــة الهدى، دون من خرج عن ذلك قصير السلوك فلسفيًا، ومع ذلك فكل ما تقدم ذكره صحيح، لأن ما قاله أبو حامد وغيره إنما قالوه عن تحقيق واتصاف».(1).

كما أن تسرب الرشيدية الممزوجة بالنظرية الفيضية على طريقة ابن البنـــا المراكـــشي إلـــى المغرب الأوسط وتفاعل إبراهيم الآبلي ثم تلامذته من بعده مع هذه الطروحات قد وضع الفكر الصوفي بتلمسان في مستوى عقلاني وتأملي رفيع استمر حتى نهاية القرن 8هـ/14م.

ثم إن المدونات التي أنجزها صوفية المغرب الأوسط خلال القـــرنين 8 و9 الهجـــريين فـــي التوحيد العرفاني السني والحقيقة والشريعة وفي ضبط التصوف ونقد البدعة وتسنين وتقعيـــد طقـــوس التنظيمات الصوفية، قد جعل الحركة الصوفية تستند إلى أطاريح ثابتة أكثر من المراهنة على العناصر الخارجية، كما أن هذه المدونات قد ساعدها على الانتظام والهيكلة آليًا ضـــمن تيـــارات، لكـــل تيـــار أطروحته ومبادئه، فضلاً على الأطر العملية الأخرى التي ساهمت في صنع الظاهرة الصوفية وأعني بذلك مجالس الحقائق والرقائق وحلقات الذكر الجماعي، وهما الإطاران المناسبان لانبثاث التصوف بين العامة دون أن نعدم دور السلطة في رعاية هذه الظاهرة ودعمهـــا بـــصرف النظـــر عـــن مراميهـــا السياسية، وبالتالي صارت دراسات المدرسة الكولونيالية متجاورة اليوم بحكم مـــا تـــوفر لـــدينا مـــن معطيات تاريخية وفكرية وأدوات منهجية في تفسير مكنونات الخطاب التاريخي والفقهـــي والمنـــاقبي الكاشف عن وهن هذه المدرسة ومغالطة أطروحاتها.

وعلى مستوى إعادة التأهيل يعزى أيضًا إلى الحركة الصوفية الدور الكبير في تأطير العـــرب الهلالية في منظومة دينية بعد أن عجزت كل المشاريع السياسية والمحاولات الفقهية منذ العقود الأولى من القرن 7هـ/13م، التي قام بها السلاطين والفقهاء، بغاية دمجهم في النسيج الاجتمـــاعي للمغـــرب الأوسط، وعلى الرغم من السياق العنيف الذي وردت فيه هذه التجربة ضمن ظاهرة المرابطين والتـــي جعلتها جنسًا صوفيًا يختلف عن الأنماط الأخرى من حيث البنيـــة والمـــضمون والطقـــوس والأدوات المستخدمة، إلا أنها عبرت عن مرحلة مهمة من تاريخ الاستقرار عند القبائل الهلالية، تعكسها مظاهر

(1) شفاء السائل، ص 69.

ممارسة الزراعة والالتفاف حول المعلم الديني -المدشر، الزاوية، الرباط- والانتساب إلى ضريح المرابط وتأمين السبل وصد الغزو الأجنبي بصرف النظر عن فقر محتواها النظري، وإذا كان الضعف السياسي للسلطة، قد جعل نفوذ الفقهاء في القبيلة هزيلا، فإن هذا الفراغ قد ملأته الحركة الصوفية من خلال دور الصوفي في تأطير المجتمع وتحديد هويته الدينية ونشاطه الاقتصادي وتنظيم علاقته الاجتماعية، لكن استمرارية ذلك أو احتفاءه كان يتوقف دومًا على قوة عصبية القبيلة وضعفها، وهي ظاهرة لمسناها في النموذج الصنهاجي والزناتي والهلالي.

ولم يعد خفيًا من خلال هذه الدراسة أيضًا، البون الواسع بين التصوف في القبيلة والتصوف بالمدينة من حيث المستوى الفكري والطقوسي، فقد احتوت المدينة مظاهر تجديد فئة الفقهاء والقضاة والعلماء والشرفاء للتصوف ضمن ميكانيزمات نظرية وعملية رفيعة المستوى جاءت مواكبة للتطورات الفكرية والثقافية والاجتماعية لمرحلة القرنين 8 و9 الهجريين ضمن هياكل البيوتات الصوفية والتصوف العرفاني السني والحقيقة والشريعة.

فقد كانت البيوتات الصوفية الإطار المناسب لتكييف منظومة الغزالي وأبي الحسن الشاذلي في قالب طقوسي راعى فيه رؤوس هذه البيوتات موقعهم الاجتماعي المتحضر وخصوصياته، وهما في الواقع استمرار للجهد الذي بدأه أبو مدين شعيب ضمن تجربة الطريقة والطقوس منذ القرن 6هـ/12م، كما سمحت في ضمن تجربتها ومحيطها بظهور تجربة التصوف النسائي الذي تلون بلون الأطاريح الصوفية الممارسة داخل هذه البيوتات، لكن في نفس الوقت لم يتطلع شيوخ هذه البيوتات إلى توسيع هيكلها نحو أفق تنظيمي واسع بسبب ظروف خاصة خاض فيها البحث بالدراسة والتحليل.

غير أن الثورة الفعلية التي حدثت على مستوى الفكر الصوفي وطقوس تنظيماته تبرز في تلك الأطاريح التي أنجزتها شريحة الفقهاء الصوفية والعلماء الصوفية والقضاة الصوفية داخل الحواضر الشمالية المتحضرة بتكييفها لمبادئ التصوف الشاذلي داخل المنظومة الفقهية الرسمية المالكية الأشعرية مما جعل حضور الشاذلية في أدبيات الصوفية بارزًا في هذه المرحلة، بينما على مستوى الممارسة الطقوسية يكاد يكون غائبًا، ولذلك جاء فهم المنظومة الشاذلية على مستوى هؤلاء عميقًا خصوصًا في القضايا المفصلية التعبدية، فقد اعتبروا مضمون إسقاط التدبير على الخالق هي الحرص على أن يتعاطى المريد الأسباب دون أن يتعلق بها، حتى يدرك بأن تسببه ليس هو من جعله يصل إلى طلب الرزق وإنما هو الله الرزاق، وهي الصورة التي تبدو فيها الشاذلية في هيئة التسبب والتجرد، مبتعدة بذلك عن الفهم المقعد لفكرة إسقاط التدبير مع الخالق.

وفي مسألة الجمع بين الحقيقة والشريعة أخذوا الفقه بمفهومه الواسع، أي موافقة أحكام الشريعة ظاهرًا وباطنًا، بحيث تكون صحة الأعمال الظاهرة متوقفة على صحة الأعمال الباطنة.

وبخصوص العمل التجريدي فتح هؤلاء في جرأة القضايا المعرفية المتصلة بالتصوف في جوانب معرفة الله والوجود والإنسان وتعمقوا في طريق البحث النظري ناسجين من أطروحة الغزالي وتيار التصوف الفلسفي في صورته الباطنية والإشراقية والوحدة المطلقة ووحدة الوجود نموذجًا عرفانيًا سنيًا، يقوم على المزج بين فلسفة ابن رشد والفلسفة الفيضية والجنيدية والتوحيد العرفاني، وفي آن واحد لم يقطعوا صلتهم بجمهور الطلبة والمريدين والعامة، فصاغوا لهم منظومة طقوسية مضبوطة من القرآن والسنة وممارسات السلف أي خالية من البدع في إطار الطريقة التي جاءت مشبعة بالشريعة وأوامرها مع جنوحها إلى العمل بمبدإ الإصلاح الديني والاجتماعي.

مما يعكس حالة من التكيف لدى هؤلاء في الارتباط بالقاعدة الواسعة من المريدين والطلبة وعامة الناس وعدم تركها عرضة للاستغلال من طرف رواد البدعة وأسرار الحروف وانتقادات فقهاء الفروع، ومن هذا الباب جاء تشجيعهم لحلقات الذكر الجماعي والإقرار بشرعية طقوسها نظرًا للجمهور الغفير الذي كان يحضرها من مختلف المستويات، ثم إن تأكيد هؤلاء على هذا الارتباط بالقاعدة هو تصحيح لموقف كانت قد سلكته نخبة التصوف الفلسفي التي كانت منقطعة الصلة بهذه القاعدة مما سهل على ضمورها، وبهذا العمل المتكامل استطاع الفقهاء الصوفية والقضاة الصوفية والعلماء الصوفية تقويض نفوذ فقهاء الفروع من ذوي الميول إلى التعقيدات في الأحكام والتفريعات في الأقضية والفتاوى والحد من صورتها النقدية للتصوف العرفاني والعمل الطقوسي داخل التنظيمات الصوفية، وبالتالي إضعاف ارتباطها بالسلطة، مما جعل أطاريح التقارب بين فقهاء الفروع والصوفية في هذه المرحلة متنوعة، تمكنت من إلغاء مبدإ الصراع من قاموس العلاقة بين الطرفين على الرغم من بقاء القضايا العالقة بينهما.

وإذا كان نشاط أشكال التنظيمات الصوفية قد كرس مبادئ الحقيقة والشريعة والإصلاح ضمن منظومة التصوف النظري والطقوسي بالمغرب الأوسط فإنه على مستوى المثاقفة مع المشرق قد أضعف ارتباط المريد والطالب بالمشيخة الصوفية والعلمية في المشرق، بعد أن تموقع شيوخ هذه التنظيمات في مسلسلات سند العلوم وطقوس الطريقة وأصبحوا بدورهم مانحي المشروعية.

ورغم أن السلطة حاولت جهدها احتواء هذه الظاهرة الدينية المتشعبة بإنشائها لمؤسسات دينية وبسط مركزيتها الشديدة على موارد الزوايا والمدارس والأضرحة، إلا أنها لم تستطع أن تؤثر أو تحد من السلوك الاجتماعي للصوفية أو تغير من مواقفهم المعاكسة لسياستها، نظرًا لارتباطها بقناعاتهم ومنظوماتهم النظرية، وفراغ أجهزتها من الأطر الفقهية المتمكنة والفاعلة والتي انجذبت هي الأخرى نحو التصوف وانخرطت في الطريقة، مما جعل السلطة تميل إلى النخبة الكاتبة العالمة المجبولة على طاعة السلطان، وما تمخض عن ذلك في إطار فضاء خصب يستحق البحث والتنقيب.

فمن الله التوفيق نعم المولى ونعم النصير

Résume

Il m'est devenu claire à travers les thèmes transversaux de cette étude du mouvement soufi au moyen Maghreb , durant le $8^{ème}$ et $9^{ème}$ siècle Alhijri, 14 et 15 siècle après jésus christ, elle est restée jusqu'à la fin du $9^{ème}$ siècle Alhijri / $15^{ème}$ siècle AJ, dans un changement continu et une évolution constante qui a touché sa structure et son système sunnite, philosophique, rituel, ainsi que ses organisations et ses institutions, et aussi sa relation avec la société et le pouvoir, et cela ne signifie pas que la pensée soufie a été éteinte laissant la place à la propagation d'une autre pensée soufie, mais qu'il y ait une continuité et une adaptation de la pensée à travers l'histoire, en fonction du renouvellement des facteurs et le changement des outils, qui ont fait que l'histoire du mouvement soufi se divise au cours de la période médiévale, en trois étapes:

Premièrement, la phase de naissance au cours des siècles $4^{ème}$ et $5^{ème}$h / $10^{ème}$ et $11^{ème}$ siècles AJ, où les formes de l'ascèse se mélangèrent avec la El-mourabata et le Tasawuf comme un aspect submergeant d'un état de culte dans un cadre influent des deux doctrines El-Maliki et El-Ibadi, liées dans leur interchange sous les influents de l'ascèse et le soufisme oriental, africain et andalousie.

Deuxièmement: la période de la restructuration de la pensée soufie et l'émergence des traits de l'acte rituel durant le siècles $6^{ème}$ et $7^{ème}$ h / $12^{ème}$ et $13^{ème}$ siècles AJ, où la pensée soufie a été formée dans les trois principaux affluents suivant: le premier: est représenté par une école sunnite "El-moudjahidate pratique" avec son axe sunnite pure, et le second: l'école de Abou Hamid Al-Ghazali et Abou Madiane Shuaib dans l'esprit soufisme et sunnite philosophique, et le troisième: est reflété par l'école du Tasawuf philosophique avec ses quatre courants : El-Batinia, El-ichrakia et de l'unité absolue et l'unité de l'existence.

Si la présence de ces écoles a été concentré au $6^{ème}$h / $12^{ème}$ siècle AJ, dans les villes de Bone, Béjaia et de la citadelle de Beni Hammad, et Tlemcen, cependant, à l'exception de l'école de la soufie philosophique, elles se sont toutes déplacées, l'exception de l'école de Tasawuf philosophique durant le $7^{ème}$h / $13^{ème}$ AJ, vers le milieu tribale le reflétant la diffusion du soufisme dans Oued El-Chlef et le début de la pénétration de l'école Madiani au milieu des tribus de El-Hillal au plaine internes, et ces écoles se distinguaient avec de caractéristiques variées suivantes:

- Tendance à l'attachement à le Tasawuf théorique et académique s'inspiré des œuvres de Abou Talib El-Makki, Alqocheiri et Al-Ghazali.
- L'alliance entre le El-fiqh et le Tasawuf avec atténuation le phénomène de la doctrine dans le milieu soufi.
- L'efficacité de la participation andalouse sur le plan de la simplification des contenus de la pensée sunnite parvenue des sources orientales et la diffusion le Tasawuf philosophique parmi disciples particuliers.

- La naissance de l'institution de la Zawiya dans la ville au début di siècle 6h /12AJ et sa maturité à la fin du siècle 7h /13AJ dans le milieu tribal comme un indicateur du début de formation du noyau de Tasawuf tribal sous la gérance de El-mouravide dans les tribus berbères et le rassemblement de l'arabe de El-Hillal autour de El-mdasher comme un maître religieux symbolisant l'orientation de ces tribus vers l'adhésion dans le système islamique à travers la porte de Tasawuf et se détacher de tout ce qui a une liaison avec la vie du banditisme (El-Hiraba) qu'ils pratiquaient.
- L'apparition des aspects des rituels de Edkr collectif et l'ordonnancement des récitation de Edkr et El-awrad au sein de l'école Madiani avec Abou Madiane Shuaib aux 594 h / 1197 AJ à Bejaia et Muhammad Ibn Abou Bakr Ibn Marzouk aux 681 h / 1282 AJ et de ses compagnons à Tlemcen, est une indication de l'apparition des rituels dans la Tarîqa soufie dans son image pratique, accompagné par système simple dans sa hiérarchie composé du Cheikh, disciple et le serviteur, et de ce fait, la scène soufie à la fin du siècle 7 h/ 13 AJ à ce niveau représente la triomphe de la pensée soufie dans les dimensions de ces grandes écoles, l'étouffement de son système sous la concurrence des rituels de ce qui est théorique, et ceci concerne spécifiquement l'école Madiani dans sa transformation vers la Tarîqa, au moment où, la pensée de El-Ghazali a continué à être intacte aux efforts des Cheikhs de la transformer en rituels, vue la difficulté de ses voix et sa méthodologie du discours qui n'admet pas la séparation, cependant, comme une pensée il ne s'est pas atténué, et ses répliques dans le milieu des mouvements soufis après le siècle 7 h13AJ, jusqu'à que la sunnite de El-Ghazali devenait l'un des sujets dominants la pensée des Cheikhs de Tasawuf et El-fiqh, qui débattaient des discussions dans des séances et cercles de cour, spécialement dans les siècles 9 h/15 AJ.

Alors que, le Tasawuf philosophique à la fin du siècle 7 h/13 AJ et au début 8 h/14 AJ vivait une crise étouffante sous la pression du déni et l'ignorance dont sa vague avait atteint le moyen Maghreb au sein du vent d'orient Salafi qui s'oppose à tout ce qui est abstrait, ce qui a conduit à une contraction de ses idées au sein d'une crise de pensée abstraite profonde qui a touché le niveau de la pensée soufie, et rien n'a pu débloqué la situation aux siècles 8 h/14 AJ que l'ensemble des Faqihs soufis, les juges soufis ainsi que les savant soufis qui ont établis une sortie d'une nature El-irfani Et sunnite qui s'est constitué de l'institution abstraite de l'école de Tasawuf philosophique et la philosophie islamique rationnelle et le fortifier avec le nouveautés dans un esprit sunnite originale.

Troisième phase de la pénétration large de Tasawuf dans la structure sociale urbaine et tribale durant les deux siècles 8/9 h et 14/15 AJ où il a couvert la société de la ville, les grandes et anciennes maisons et la classe inférieure comme les esclaves et les domestiques en allant vers les familles gouvernantes, et il attirait parmi les mouvements religieux les Faqihs, juges et nobles, qui ont en le rôle décisif de doter le phénomène soufi d'un cachet de El-Chariâa et El-Irafane Sunnite, et dans le milieu bédouin, les tribus berbères et arabes de El-Hillal se sont infiltrés au sein de l'expérience de Tasawuf tribal et les types de Tasawuf de El-Mouravide, ajoutant à ceci l'apparition des formes d'organismes soufis et sa attitude de combiner entre la vérité et la Tarîqa, et la diversité des fonctions des battisses soufis dans le cercle des ville du nord et ses endroits bédouines, ce qui a permet la variété de la littérature de la Tarîqa soufie et ses rituels, et croissance des modes des Cheikhs et les disciples, et tout ceci a rendu le phénomène de Tasawuf dans cette dernière phase de l'age médiéval se montre comme le plus grand phénomène religieux, social et politique qui a infiltré la conscience humaine et elle marqué par son cachet particulier, d'où elle a dirigé son comportement et a déterminé la nature de sa pensée.

Cependant ces textes se sont parvenus dans des formes diverses et différentes sur le niveau du traitement, il y a le texte historique pur, et celui s'intéressant aux qualités, le texte soufis et celui de El-fiqh, d'autres sont écrits comme une littérature des voyages et un modèle de poésie commandé par des facteurs : les influences religieuses différentes de ses propriétaires, et leur éloignement de l'époque du texte, ainsi que l'environnement religieux, intellectuel, culturel et politique au moment de son écriture, de ce fait, le texte du mouvement soufi dans cette phase n'as pas été produit loin des influences et il n'est pas survenu dénudé des objectifs espérés par ses propriétaires, ce qui nous est met devant un texte dirigé et encadré dans trois niveaux intercalés:

Le niveau premier : ce qui a été réalisé par l'élite des écrivains et des savants au siècle 8h/14AJ. La nature du phénomène soufie est mieux cernée et bien comprise, et ses différences et changement rationnelles, philosophiques et religieuses sont profondément assimilés par cet ensemble d'élites. Bien que , les auteurs dans leur traitement de la dimension de la doctrine ont privilégié la protection de l'intérêt publique et la stabilité du pouvoir, sur leur conflits personnels et leurs choix intellectuels et philosophiques, cet influent qui a dominé leur façon de pensée jusqu'à ce qu'il a éliminé leurs choix et a même diminué leur désir de réaliser l'auto-perfection à travers leur expérience du soufisme, Ceci inclut toutes les écritures de Abou Abd Ellah Elmakari et les frères Ibn Yahya et Abd El-Rahmane et Ibn Mezrouk elKhatib et Lissane Eddine Ibn ElKhatib et Ibn El Konfoud et Ibn El-Hadj, et tous ceux introduits dans cette étude.

Niveau deuxième : qui représente la génération du siècle 9h/15 AJ qui possède une culture religieuse et bibliographique vaste et des idées réformistes, leur tendance était d'introduire le texte soufi dans un moule de qualités ou de la réforme, riche et diversifié, le but voulu était de se concentré sur l'idéalisme du

soufisme et suivre les qualités des maîtres soufis et argumenter leur comportements et leurs rituels et les fonder sur des textes inspirés du coran et la sunna, et la rendre harmonieuse avec le modèle idéal du El-sahaba et les El-tabiines, et la majorité des disciples de cette tendance ont vécu les zéphyrs spirituels sacrés sous l'ombre de leur chikhs au séance du cour et les cercle de Edkr, alors leurs livres s'intéressaient à collecter les contributions de leurs chikhs dans le champs du mouvement soufi, comme l'écriture de Abou Amrane moussa El-Mazouni et Ibn Saad et El-Mallali.

Ce que leurs compagnons ont introduit dans un moule la réforme religieuse et sociale, son objectif critique est de mettre des rituels organisationnels soufis dans un moule de El-Chariâa et la rendrent un comportement religieux acceptable, et ceci conformément aux opérations de rédiger les règles et les lois qu'ils ont mis en œuvres, et se distinguent dans ce contexte les travaux de Ahmed Ibn Zaghou et Kacem El-Akbani et Ibn Marzouk El-Hafid et Ahmed Zarouk, et d'autres parmi les travaux des Faqihs soufis dont leur objectif était dinclure le Tasawuf et ses rituels dans El-Chariâa.

Ici on note l'intersection de ceux-là avec l'élite des écrivains connaisseurs dans les domaines de dénier El-Bidâa et la combattre et insister sur l'axe de sunna dans l'expérience du soufisme et ses rituels.

Le niveau troisième: est parvenu au sein des travaux d'une génération d'après le siècle 9h/15 AJ, et son objectif pour les gens des livres des qualités de cette génération, est de confirmer la relation avec l'expérience des deux siècles 8et9h dans les axes de la pensée soufie et la propagation des qualités, mais ses textes ont causer un trouble illimité dans la transmission de cette pensée soufie à cause de la faiblesse de la langue chez ses auteurs, et leur faible patrimoine tribal dans le champs de Tasawuf et ses organismes et ses écoles, le reflète le trouble dans l'utilisation du terme soufisme et les confusions conséquentes comme chez Mohamed El-Sabagh El-Kalii et ses semblables dans leurs traitements du Tasawuf de leurs chikh Ahmed Ben Youssuf El-Maliani, et la chute tout en bas du texte vers la fiction et els fables dans le récit des histoires El-Karama.

Alors que le texte de la voix réformatrice parmi l'expérience Salafi de cette génération est venu pour confirmer l'axe de la réforme sociale et religieuse de l'expérience du siècle 9h/15 Aj, à travers l'explication et la simplification des principes des Tarîqas soufies spécialement El-Chadilia et El-Zouroukia et ordonner ses rituels et ses idées dans des institutions jusqu'à ce que la séparation est devenue impossible, entre ce qu'ils ont écrit et ce qu'ils ont transmis sur la pensée des deux siècle 9h/15 AJ, et la seule différence c'est qu'ils ont projeté leur Salafi extrémiste sur cette pensée dans leur conflit avec le phénomène du Mouravides qui ont pris la tête de la Tarîqa, et ce qui nous avons constaté dans la littérature des disciples de Ahmed Zarouk et les disciple de Mohamed Ben Youssuf El-Sanoussi ainsi que les disciples de Ahmed Ben Youssuf El-Malliani.

Malgré tout ceci, la collecte des traits dispersés et entrelacer de ces niveaux et les organiser d'une manière méthodique et scientifique permet la lecture et la révélation des composant de ses discours de El-fiqh et des qualités ainsi que les discours philosophiques, sociales et politiques, et sortir avec des résultats et caractéristiques reflétant la vérité de ce phénomène.

Il s'est avéré que son existence n'est pas une réaction sur la les agressions chrétiennes exercées sur les côtes du moyen Maghreb ou bien d'une faiblesse scientifique et culturelle et intellectuelle, et l'influence des tribus El-Hillal sur le tissus tribal berbère ou elle est des résidus de l'héritage religieux berbère dans le comportement de l'homme des siècles 8 et 9h comme l'a montré les études occidentales.

Mais elle est une vérité religieuse et scientifique qui a inspiré son existence d'un héritage soufi de l'époque d'avant le siècle 8h/14 AJ et ses écoles, son activation a été augmenté par la continuité du phénomène de la culturation soufi et scientifique avec l'orient et que pour la première fois, elle s'est montrée qu'elle se présente dans son image équivalente sur plusieurs niveaux reflétés par :

a- L'influence du coté pratique de Tasawuf des soufis du moyen Maghreb dans les soufis des urbains orientales au Caire et Alexandrie et El-Hijaz et Jérusalem.

b- Les soufis du moyen Maghreb ont pris la tête dans l'écriture et l'explication des œuvres de Tasawuf oriental avec la mise au point des transcriptions et des résumés, ce qui a facilité l'assimilation de ses idées pour les disciples, et a en plus exposé le Tasawuf oriental écrit par El-Mohassibi et El-Kocheiri et El-Ghazali et Ibn Atae Ellah, pour la recherche et l'évaluation, qui se distingue dans les exposés des tlemcènies autour du "sunniate el ihy'a" , et leur discussion avec Yahya El-Kalii à Alexandrie sur le même sujet, et ce qui ont accepté de la pensée d'El-Ghazali et Ibn Attae Allah dans la Tarîqa de El-Chadili qui est conforme à leur réalité soufie et leur position sociale au sein de la hiérarchie, et c'est ce qui a amener l'élite des écrivains et des savants à intervenir de temps à autre pour trancher sur ce qui exposés dans ses récits évaluatives, et il est suffisant de se confier à la position du Ibn Khaldoun qui est un compromis vis-à-vis ces écrits orientaux, on rapporte ses mots : " et les dits des gens dans leurs livres est juste, je veux parler de Abou Hamid, El-Mouhassabi et Abou Attae Allah et ceux de leur mode de, des gens de sunna et les leaders du droit chemin, à l'exception de ceux de la vision philosophique limitée, après tout ceci, tout ce qui est venu d'être citer est vrai, car ce qu'a dit Abou Hamid et les autres, l'ont dis après vérification et l'infitrage du El-Rachidia mélangé avec la théorie El-Faida" suivant la Tarîqa de Ibn El-Bena El-Marakchi au moyen Maghreb et l'interaction de Ibrahim El-Ali et par la suite ses disciples, avec ces exposés a met la pensée soufie à Tlemcen à un niveau raisonnable et spéculatif très fin jusqu'à la fin du siècle 8h/14AJ.

Les écrits réalisés par les soufis du moyen Maghreb durant les siècles 8/9h dans El-tawhid El-irfani Sunnite, la vérité et El-Chariâa. Dans l'accommodation de Tasawuf et le dénier du El-Bidâa et mettre les lois et les règles des organismes soufis, a fait que le courent soufi se repose sur des propos fixes beaucoup plus que de parier sur des éléments extérieurs.

De plus que ces transcriptions l'a aidé à s'organisé et se structuré automatiquement au sein de courents; chaque courent possède ces propos et principes, en plus des autres cadres pratiques qui ont contribué à la construction du phénomène soufi et par là, je vise les conseils des vérités, et les cercles de Edkr collectif, et ils sont les deux couches convenables pour la diffusion du soufisme parmi le publique, sans négliger le rôle du pouvoir dans la protection et le soutient de ce phénomène quelque soit ses intentions politiques, de ce fait, les études de l'école coloniale est devenue aujourd'hui, étant donné de ce qu'il disposait de données historique de la pensée et des outils méthodiques dans l'explication du fond du discours historique, de El-fiqh et des qualités qui montre la faiblesse de cette école et les contradictions dans ses propos. Sur le plan de la réhabilitation on attribut au mouvement soufi le grand rôle dans l'encadrement des arabes de El-Hilal dans le système religieux après l'échec de tous les projets politiques et les essais de El-fiqh depuis les premières décennies du siècle 7h/13AJ réalisés par les soufis et les faqihs, dans le but de les intégrer dans le tissus sociale du moyen Maghreb, et malgré dans le contexte de la violence qui a accompagné cette expérience à travers le phénomène de Mouravides et elle l'a rendu un . soufi différents des autres modes en terme de la structures, le contenu, les rituels et les outils employés, bien qu'elle a exprimé une période importante de l'histoire de la stabilité chez les tribus El-Hillal, le reflétant les aspects de pratiquer l'agriculture et se rassembler autour du maître religieux "Elmadcher, zawya, El-ribat" et se référer au sanctuaire de El-Mouravide et assurer les voix et repousser l'invasion étrangère, et ceci dit, sans prendre en compte son pauvre contenu théorique, et si la faiblesse politique du pouvoir a fait que l'influence des Faqihs dans la tribu est moindre, ce vide a été rempli par le mouvement soufi à travers le rôle du soufisme dans l'encadrement de la société et son initiative à déterminer son identité religieuse et son activité économique ainsi qu'organiser sa relation sociale, cependant, la continuité de ceci et sa disparition se reposait toujours sur la force de la tribu, et c'est un phénomène qu'on a trouvé dans le modèle de la tribu Sanhaj et Zanat et El-Hillal.

Il n'est plus discret à travers cette étude, la différence vaste entre le Tasawuf de la tribu et celui de la ville sur le plan de la pensée et les rituels, la ville a inclus les aspects de la réforme conduit par la classe des Faqihs, juges, savant et nobles de Tasawuf au sein d'un mécanisme théorique et pratique de haut niveau, qui est commode aux développements intellectuels, culturels, rituels et sociales de la période des siècles 8/9h parmi les structures des maisons soufies et le Tasawuf El-irfani sunnite, la vérité et El-chariâa.

Les maisons soufies étaient le cadre convenable pour adapter le système El-Ghazali et Abou El-Hassan El-Chadili dans un monde rituel, dont les présidents de ces maisons ont pris en compte leurs positions sociales civilisées et leurs particularités, et ils sont en réalité la continuité de l'effort initialisé par Abou Madiane Shouaib au sein de l'expérience de la Tarîqa et les rituels depuis les siècles 6h/12AJ, comme elle a permet au sein de son expérience et son entourage l'apparition de l'expérience soufie féminine qui se colore des couleurs des propos soufis pratiqués dans ces mêmes maisons.

En même temps les Cheikhs de ses maisons, n'espéraient pas élargir la structure vers un horizon organisé à cause des circonstances particuliers soumises à la recherche et l'analyse.

Cependant, la réelle révolution qui s'est produite sur le plan de la pensée soufi et les rituels des organismes, prend son ampleur dans les propos réalisés par la couche des faqihs soufis, les savants soufis et les juges soufis au sein des villes urbaines au nord civilisé à travers son adaptation aux principes de Tasawuf El-Chadili au sein du système de El-fiqh officiel de la doctrine Maliki-Achâari, ce qui a rendu la présence de la Tarîqa Chadili dans la littérature soufie remarquable dans cette période, cependant, sur le plan de la pratique des rituels elle est presque absent.

C'est pour cette raison que la compréhension de la Tarîqa Chadili par eux était profonde, particulièrement dans les "sujets articulateurs du culte", ils ont considéré que le sens de projeter la gestion sur le créateur, était pour manifester le soin à fin que le disciple tienne compte des causes sans pour autant y être attachées, afin qu'il comprenne que le fait d'en se tenir aux causes n'est pas la vraie raison pour parvenir à la demande du nécessaire pour le vivre, mais c'est Allah qui est El-Rezak et c'est bien l'image où la Tarîqa Chadili parait dans l'aspect de , s'éloignant avec ça de la compréhension handicapeuse de l'idée de la projection de la gestion sur le créateur.

Dans la question de rassembler entre la vérité et El-Chariâa, ils ont pris le Fiqh dans son sens large, c'est-à-dire être conforme au jugements de la El-Chariâa dans l'apparence et dans le contenu, de telle façon que la correction des actes apparentes s'articulent sur la correction des actes internes.

En ce qui concerne le travail abstrait, ces derniers ont abordé avec audace les sujets de la connaissance liée à la Tasawuf dans les aspects de la connaissance de Allah, l'existence et l'humain et ils se sont approfondit dans les méthodes de recherches théoriques, en s' inspirant des propos de El-Ghazali et le courent de Tasawuf philosophique dans son aspect interne.

Et l'unité absolue et l'unité de l'existence un modèle El-irfani Sunnite, qui se base sur la mixture de la philosophie de Ibn-Rochd et la philosophie de El-Faida et El-Tanidia et El-tawhid El-irfani, et en même temps ils n'ont pas couper leur relation avec les disciples, les sympathisants et le publique, ils leur ont dessiner un système rituel consistant issu des textes du coran et du sunna et les pratiques du Salaf, c'est-à-dire loin des El-Bidâas dans un cadre de Tarîqa qui est

venu enrichir avec la El-Chariâa et ses commandements avec sa penchée vers le travail avec le principe de la réforme religieuse et sociale.

Ce qui reflète un état d'adaptation de ces derniers à l'attachement avec la base large des sympathisants et disciples et le publique et ne pas la laisser à la portée de l'exploitation exercée par les têtes de la El-Bidâa et les secrets des lettres et la critique pratiquée par les Faqihs des options, de ce fait, ils ont encouragé les cercles de Edkr collectif et la confirmation de la légalité de ses rituels du point de vu de la El-Chariâa, vu le publique massif issu es différents couches qui y assistaient, et l'accentuation de ceux-là sur le maintient du lien avec la base est une correction de la position prise par l'élite des soufis philosophiques, ces derniers étaient déconnectés de la base ce qui a facilité sa disparition, et avec ce travail complet les Faqihs soufis, les juges soufis et les savant soufis cernaient les pouvoirs des Faqihs des options qui avaient la tendance vers les complications dans les jugements et les subsidiarités dans les jugements et les Fatwas, et limiter son image critique contre le Tasawuf El-irfani et les pratiques rituelles au sein des organisations soufies, et de ce fait affaiblir sa relation avec le pouvoir, ce qui a rendu la convergence entre les propos des Faqihs des options et le soufisme dans cette période diversifiée.

Elle a pu éliminer le principe du conflit du dictionnaire de la relation entre les deux parties, malgré les sujets non résolus demeuraient entre eux. Si l'activité des formes des organisations soufis a ancré les principes de la vérité et la El-Chariâa et la réforme au sein du système de Tasawuf théorique et rituel au moyen Maghreb, sur le plan de la culturation avec l'orient a affaiblit le lien du disciple et le sympathisant avec les Cheikhs soufis et scientifiques de l'orient, après que les Cheikhs de ces organisations, se sont positionnés dans les séries de références des sciences et les rituels de la Tarîqa et ils se sont devenus les donneurs de la légitimité.

Malgré que le pouvoir a employé beaucoup d'effort pour contourner ce phénomène religieux avec tous ses subsidiarités, en construisant des institutions religieuses, et imposer sa centralisation ferme sur les ressources des Zawyas, les écoles et els sanctuaires, cependant elle n'a pas pu influencer ou bien limiter le comportement social soufi, ou bien changer leurs positions opposées à sa politique, vu à son attachement à ses convictions et leurs organismes théoriques , et l'absence da,ns leurs système de cadres qualifiés et actifs en El-fiqh qui s'est attirée elle aussi vers le Tasawuf et elle s'est adhérée dans la Tarîqa. Ce qui a amené le pouvoir vers l'élite des écrivains et des savants dressées à s'incliner au pouvoir, et ce qui s'est produit dans un cadre fertile qui mérite la recherche et exploration.